

«Saunas» en la hispania prerromana

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA *
LUCÍA MOLTÓ

Entre los elementos arqueológicos más singulares y característicos de la Cultura Castreña deben considerarse unos monumentos que siempre han llamado la atención por su planta compleja, la existencia de elementos decorados y, especialmente, por su desarrollo arquitectónico, lo que los hace destacar de las restantes construcciones. Su función ha sido largo tiempo discutida hasta que trabajos recientes, basados en análisis funcionales, han permitido confirmar una utilización de tipo «termal» en el sentido amplio de esta palabra, lo que aconseja recogerlos y darlos a conocer en esta ocasión. Al mismo tiempo, esta oportunidad permite dar a conocer un nuevo ejemplar de estos monumentos ubicado en el oppidum de Ulaca (Ávila), ya fuera del área castreña, lo que aporta nuevas perspectivas a la investigación y permite plantear una innovadora hipótesis de trabajo que puede contribuir a la mejor valoración de estas interesantes construcciones.

No es este el lugar para entrar en la historiografía de estos monumentos, normalmente vinculada al discutido problema de su función (SILVA 1987, 129 s.), la mayor parte de las veces interpretada basándose en sus características piedras decoradas o «piedras formosas». Entre otras hipótesis, la mayor parte de los autores han considerado estos monumentos más o menos relacionados con elementos rituales, tales como santuarios a las aguas (JORDA 1969, 8 s.), lugares de sacrificios (SARMENTO 1904, 8 etc.; VASCONCELOS 1913, 81 y 616 s.) humanos o de animales (AZEVEDO 1946), *accubita* o lechos (CABRÉ 1922, 74), sepulturas (HUBNER 1879, 19-20; MARTINEZ SANTA OLALLA 1933), etc., aunque la opinión más generalizada era la de hornos crematorios (RIBEIRO 1930; CARDOZO 1932; Id. 1976, 39 s; MALUQUER 1954, 60 s.; GARCÍA BELLIDO 1968; LORENZO 1948; ROMERO MASIÁ 1976, 136 s.; TRANOY 1981, 341 s.; etc.), en relación con supuestos

* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense.

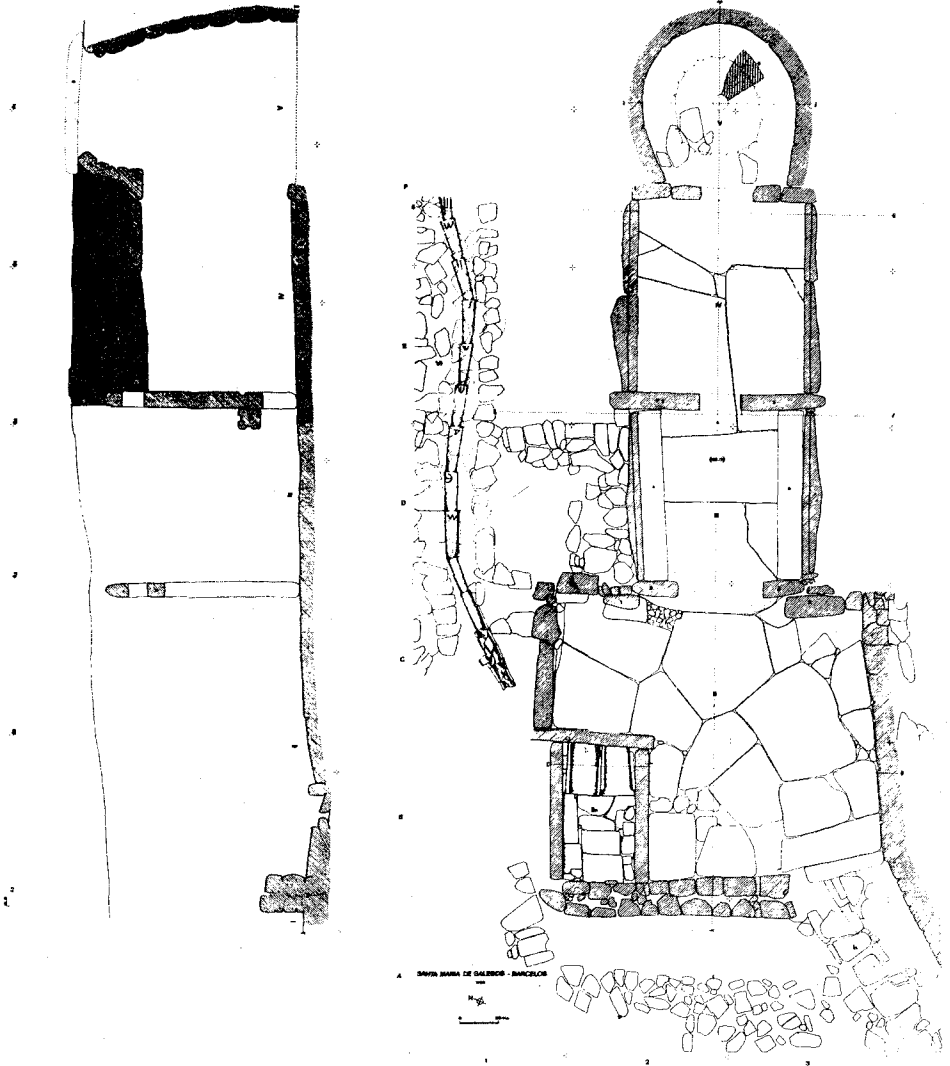
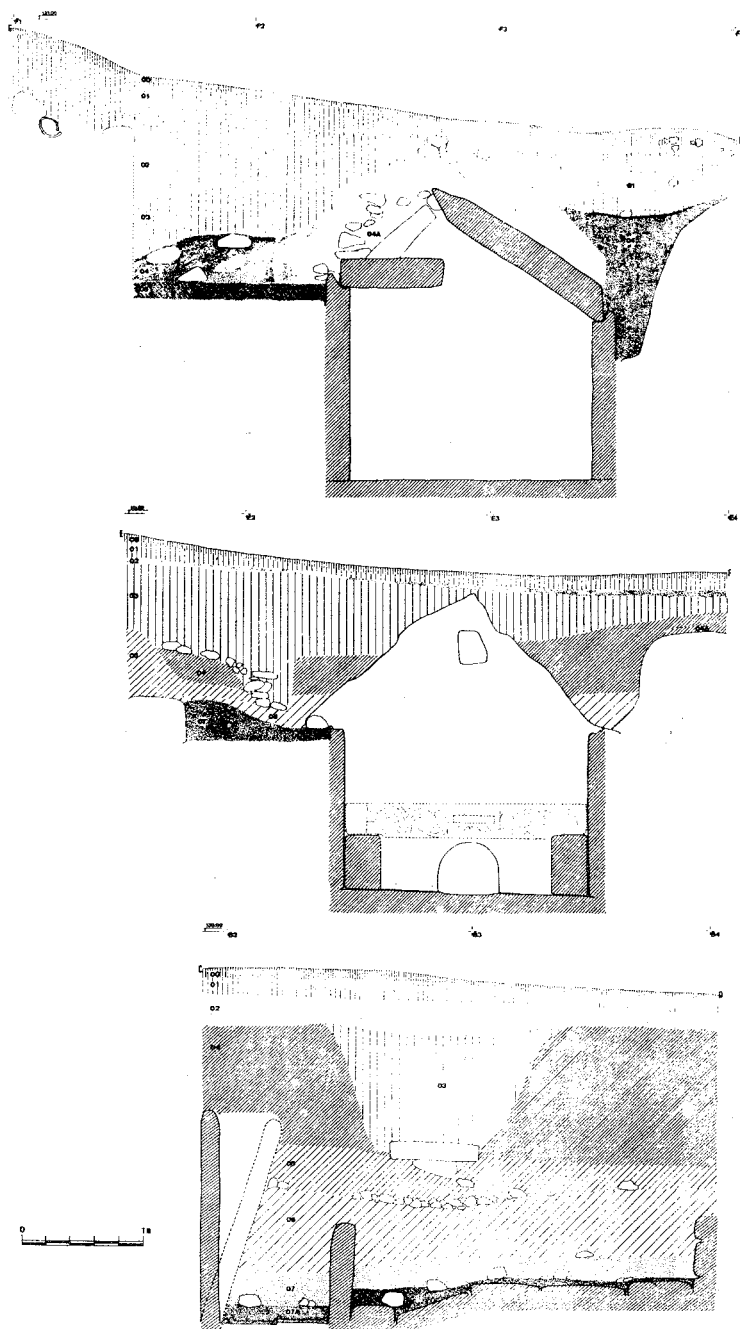


Fig. 1. Planta y alzado de la «sauna castreña» de Santa María de Galegos (según SILVA 1986).

«Saunas» en la hispania prerromana



ritos funerarios de incineración. Otros autores, por el contrario, se han inclinado por un uso funcional, como hornos cerámicos (FERNÁNDEZ FÚSTER 1953), metalúrgicos (MONTEAGUDO 1952) e, incluso, de pan (SANTOS JUNIOR 1966; GÓMEZ TABANERA 1980, 98).

Sin embargo, poco a poco se ha ido abriendo paso la idea de que se tratara de edificios termales (CONDE VALVÍS 1955; CHAMOSO 1955, 68; ALMEIDA 1974; SILVA 1983, 53 s.; MAYA 1989, 40), como recientes trabajos parecen haber confirmado (SILVA 1986; RAMIL 1990), basándose en el análisis funcional de sus elementos, en su contexto arqueológico y en su asociación a una terma romana en Freixo (Marco de Canaveses), la antigua *Tongobriga*.

* * *

Estos monumentos o cámaras con «pedras formosas», como se suelen denominar, suelen estar contruidos en los grandes castros que caracterizan la última fase de la Cultura Castreña, ya de plena época romana (SILVA 1986, 60; SILVA 1987, 132). Están emplazados en zonas generalmente bajas, próximas a las murallas y cerca de los accesos y puertas (ROMERO 1976, 150; SILVA 1987, 123) en proximidades de nacimientos de agua (GARCÍA BELLIDO 1986, 36 y 42).

Se caracterizan por una construcción semi-hipogea, pues generalmente están contruidos excavados en tierra o aprovechando grandes canchos de piedra en los que han sido parcialmente tallados, aunque la construcción se completa con muros para cerrar los paramentos. A su vez, grandes losas monolíticas constituyen la entrada; éstas, en ocasiones, se decoran con ricos motivos geométricos, de donde procede el nombre de «pedras formosas».

Los casos mejor conservados permiten observar cómo la planta se articula en torno a un eje, con cuatro elementos principales: un atrio o vestíbulo, una antecámara, una cámara y un «horno» (SILVA 1986, 56) (figs. 1 y 2). 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 supuesta relación con fuego y, especialmente, a presentar una apertura 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 una apertura en su parte superior (CONDE VALVÍS 1955, lám. 5; SILVA 1986).

La dimensión máxima de estos monumentos rara vez sobrepasa los 12 m, ni su anchura máxima, que normalmente corresponde al atrio, los 6 m (SILVA 1986, 55) (fig. 1). Su tamaño se aprecia mejor a partir de su superficie: vestíbulo, 12/18 m²; antecámara, 5/9 m²; cámara, 5/9 m² y «hor-

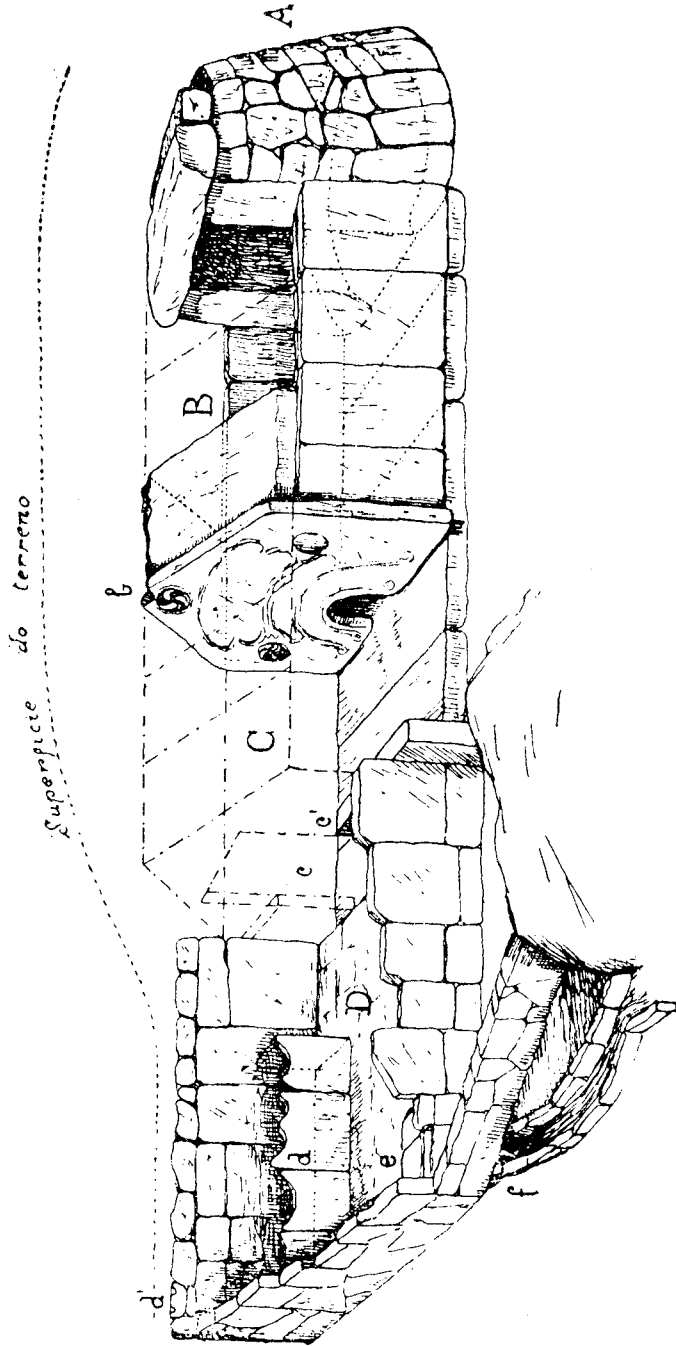


Fig. 2. Perspectiva de la «sauna castraña» de Briteiros I (según M. CARDOZO).

no», 2/6 m². En total, por consiguiente, oscila entre los 25 y los 40 m², lo que evidencia su pequeño tamaño, 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 (fig. 3) se reducía a la llamada región galaica, en la zona de la Cultura Castreña: en la Galicia actual, existe una pequeña concentración en el valle del Navia, donde se conocen tres ejemplos, y otros aislados en las zonas de La Coruña y Orense; otra área es la zona septentrional del Duero, en la que se documenta el principal conjunto de monumentos, formado al menos por nueve casos (ROMERO MASIÁ 1976, 136 s.; SILVA 1986, 53 s.) (*vid.* Apéndice 1), sin contar otros casos más inciertos (LORENZO FERNÁNDEZ 1948, 184 s.). A estos ejemplares hasta ahora conocidos se debe añadir otro recientemente identificado por nosotros en el oppidum de Ulaca (Ávila), en plena Meseta.

Este interesante monumento, denominado localmente como «la fragua» (fig. 4), está situado en la gran plataforma central del oppidum, a unos escasos 200 m al SW del conocido «altar de sacrificios» (GÓMEZ MORENO 1983, 20-21, figs. 2 y 3).

Está labrado tallando un enorme bloque de granito, que constituye todo el lado meridional y el suelo del monumento, mientras que el septentrional y, tal vez, parte de los lados este y oeste se debieron completar con paramentos de piedra que pudieran equivaler al atrio de los monumentos castreños. Los restos actualmente visibles corresponden a tres habitaciones, que pueden ser interpretadas, de acuerdo con sus paralelos castreños, como una «antecámara» de unos 4 por 2,5 m, una muy pequeña «cámara» de 1 m², y un posible horno rectangular, de 1,5 por 1,2 m. La orientación de todas estas habitaciones es de Oeste a Este, siendo la longitud total de unos 6,5 m. La separación entre las mismas está constituida por el mismo cancho de granito dejado in situ, en el que se ha abierto una pequeña apertura con arco de medio punto, de unos 50 cm de ancho, que hace de boca del horno, quedando el suelo de la cámara unos 20 cm más elevado.

La falta de excavación de este monumento impide poder describirlo con más precisión. Por ello mismo, no se puede documentar el resto de su planta ni se han podido identificar otros posibles elementos funcionales normalmente asociados a este tipo de monumentos, como una fuente o indicios o restos de fuego. Pero su técnica constructiva, al estar labrado en un canchal de granito, su planta y su peculiar sistema de entrada por una pequeña apertura a ras del suelo, evidencia su relación con los mo-

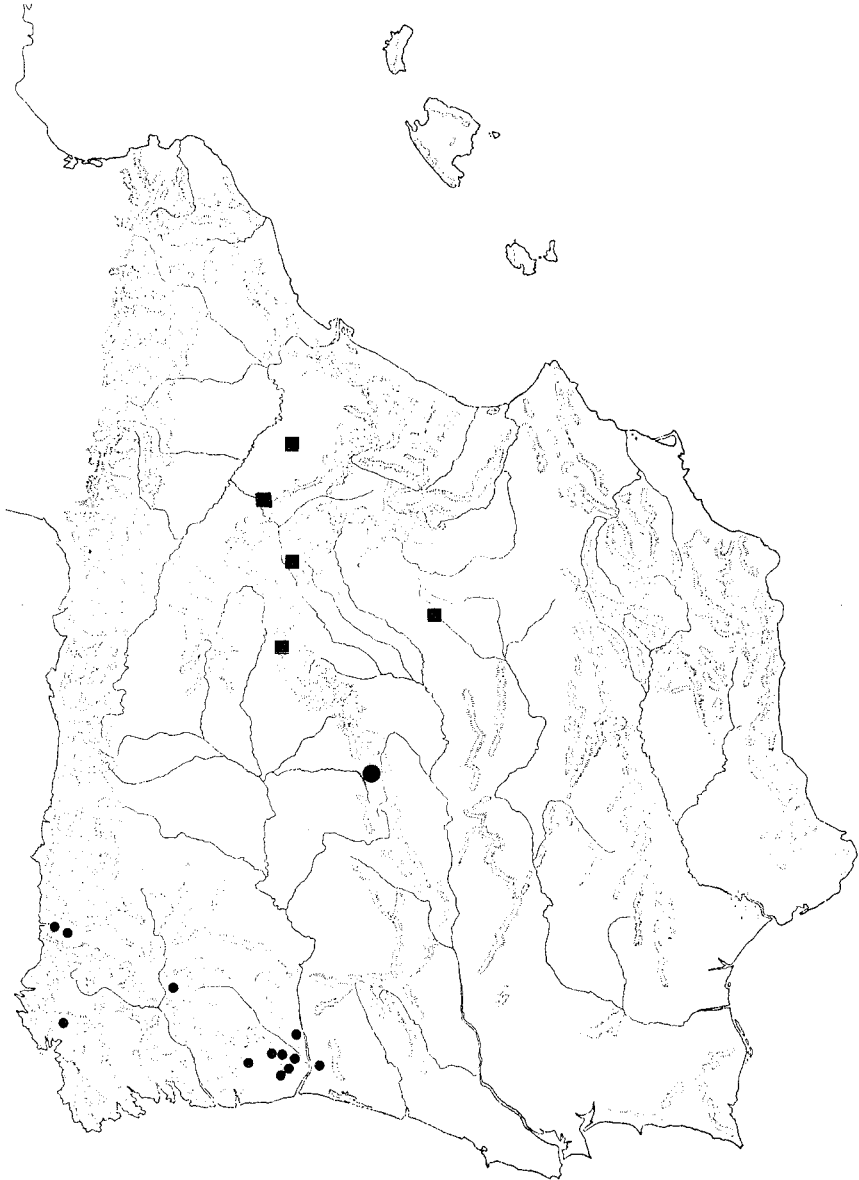


Fig. 3. Mapa de dispersión de las «saunas» prerromanas de la Península Ibérica y de las termas de planta republicana.

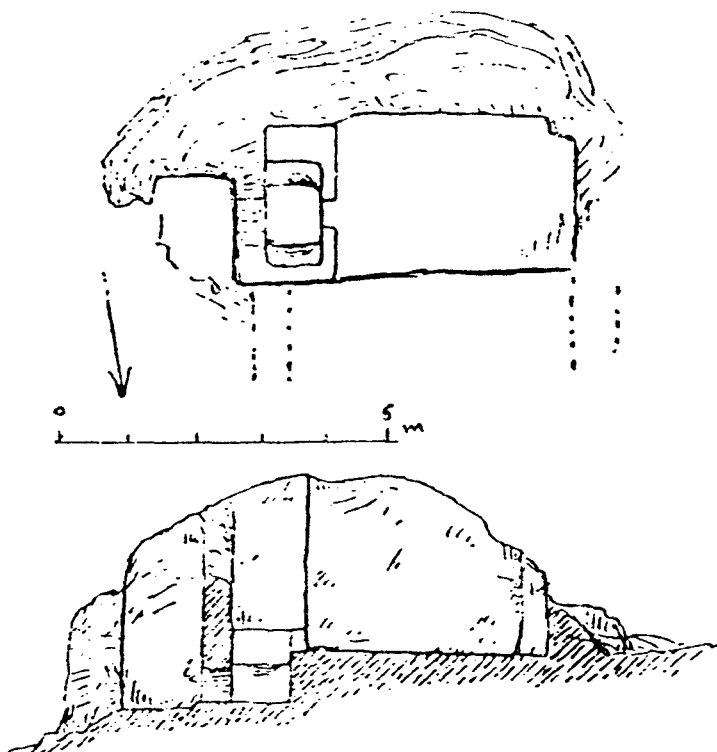


Fig. 4. Planta y sección de la «sauna» de Ulaca (según GÓMEZ MORENO 1983).

numentos castreños señalados, entre los que cabría relacionarlo con alguno en el que el característico «horno» carece de la planta de herradura, como el de Pendia Norte (GARCÍA BELLIDO 1968, 30: f. 11).

Pero el interés de este documento es que amplía y enriquece la problemática de estas construcciones hasta ahora exclusiva de la Cultura Castreña, pues evidencia su uso por los Vettones, lo que plantea nuevas perspectivas para abordar el tema del origen y significado de estos monumentos.

* * *

Los monumentos mejor conservados y estudiados, como el de Santa María de Galegos (Barcelos, Portugal) (SILVA 1986, 56, 1. 35-36), puede considerarse como modelo para abordar la reconstrucción funcional de estos edificios (fig. 1).

Galegos está situado, dentro del recinto exterior de un castro, a unos 50 m de una fuente, cuyas aguas se canalizan por una conducción de

ímbrices hacia un depósito con desagüe de $1,7 \times 0,8$ m, situado en el ángulo SW del atrio. Éste, al que se accede por una puerta de entrada en disposición excéntrica en el lado SE del muro de cierre, es de forma casi cuadrada de $5,25 \times 5,5$ m, está semiexcavado casi 1,5 m en el suelo, aunque seguramente quedaba al descubierto ofreciendo un pavimento de grandes lajas de piedra. Del atrio se pasa por una abertura central de arco de medio punto, de 1 m de ancho por 1,7 m de alto, a una antecámara cuadrada de $2,1 \times 2,2$ m, con sendos bancos adosados a los paramentos longitudinales, cuyo suelo queda cuidadosamente pavimentado con grandes lajas, como la cámara, mientras que ambas quedarían cubiertas por grandes losas dispuestas a doble vertiente. A la cámara se accede por una «pedra formosa» monolítica situada en el muro del fondo de la antecámara con una abertura, a ras de suelo de 0,5 m y otra en su parte superior de $0,3 \times 0,3$ m. La cámara es ligeramente alargada, subrectangular, de $2,5 \times 2,1$ m, y al fondo comunica por un umbral de 1,15 m con el «horno». Éste, de planta de herradura de unos 2 m de diámetro, quedaba cubierto por una falsa cúpula que alcanzaba 2,7 m de altura acabada en una piedra perforada que estaría destinada a facilitar la salida del aire y, tal vez, a regular la temperatura, como en los *piriateria* griegos y los *laconica* romanos (*vid. infra*).

La funcionalidad de estos elementos se ha podido confirmar gracias a la interpretación de los restos hallados en las excavaciones, especialmente de Galegos (SILVA 1986, 59), Briteiros (CARDOZO 1932, 19), Sanfins (ALMEIDA 1974, 166) y Prados de Espasante (RAMIL 1990, Id. 1991). Según el cuidadoso estudio de Silva (1986, 53 s.), cuyas conclusiones seguimos, cabe señalar, en primer lugar, la aparición en Briteiros y Galegos de cantos y piedras quemadas en el suelo de la cámara y del horno, preferentemente cantos de río y cuarcitas. Aún más significativa es la acumulación de carbones y cenizas en el horno y, en especial, en la parte exterior contigua al atrio, donde se arrojarían estos restos para mantener limpio el interior del edificio, hecho documentado en seis casos que suponen ca. del 40 por 100 de los monumentos conocidos.

Estos elementos evidencian, con seguridad, que su función era la de producir calor para baños de sudor, aunque su funcionamiento aún ofrezca imprecisiones. Pudiera tratarse de una sauna, bien de tipo seco, como el *Schwitzbad* germánico (SUDHOFF 1913; OTT 1948; HINZ 1973, 583), que equivale en castellano a la «sauna finlandesa». Pero también pudiera tratarse de un baño de vapor o «baño turco». En tal caso, para hacer hervir el agua, se pudo recurrir a introducir piedras ardientes en recipientes *ad hoc*, probablemente de madera, como supuso García Bellido (1968a, 118), quizás inspirándose en el mundo germánico (HINZ 1973, 580) o en la referencia de Estrabón al uso en esta zona de vasos de madera (III,3,7).

Pero también 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 la sauna húmeda. Incluso, cabe plantear que el horno y la cámara funcionarían, respectivamente, como baño de sudor seco y de vapor húmedo, al modo del *laconicum* y las *sudationes* de las termas romanas (*vid. infra*). Pero, en cualquier caso, dichos edificios deben interpretarse como de uso termal, al estar destinados a ser utilizados para baños de sudor, tal como ya se ha señalado (SILVA 1986, 59), por lo que propiamente pueden considerarse como auténticas «saunas castreñas».

El posible funcionamiento de estas construcciones, de relativa simplicidad, puede comprenderse mejor si se comparan, desde este punto de vista, con una Rauchs sauna o sauna de humo eslava (VAHROS 1966, 23; HINZ 1973, 580; *id.* 1989, 41, 99, 187 s.) (fig. 5), también documentadas en Irlanda (WOOD MARTIN 1902), que pueden considerarse como el mejor paralelo funcional de estos monumentos, diferenciable de los auténticos baños de sudor secos, la «sauna finlandesa», los «Schwitzstübli», utilizados.

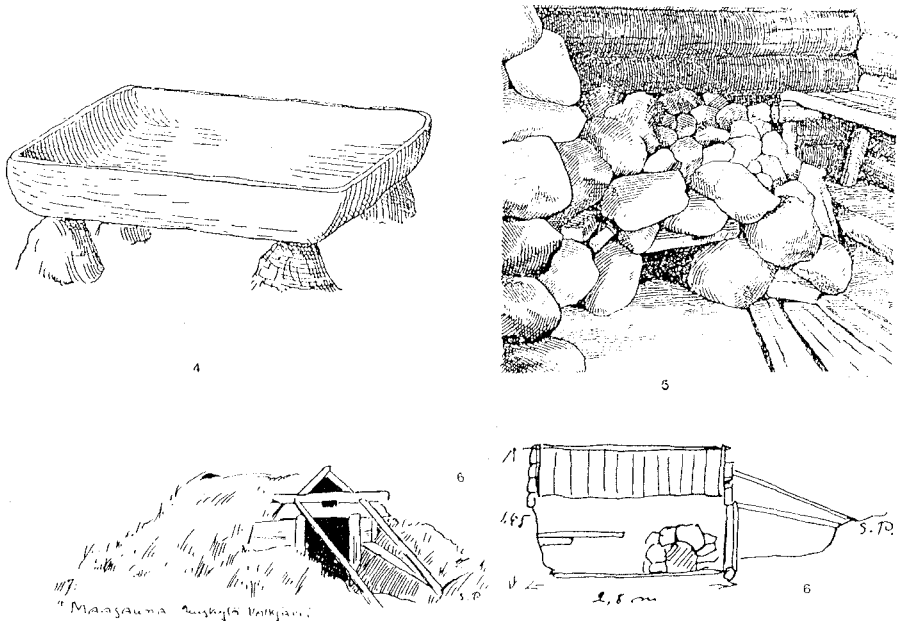


Fig. 5. Sauna de humo eslava y detalle de su horno de piedras y de un brasero (según H. HINZ 1985 y J. TALVE 1960).

por ejemplo, en Suiza y Baviera (OTT 1948; HINZ 1973, 583) y los de Irlanda (fig. 6) (MILLIGAN 1889; LUCAS 1965, 109-110; BARFIELD-HODDER 1987, 372).

Las Rauchsauanas eslavas (TALVE 1960; VAHROS 1966, 23) son construcciones rectangulares de madera de unos 20 m², aunque se han interpretado como tales otras estructuras arqueológicas más primitivas, documentadas ya desde el cambio de Era (HOLMQVIST 1969; HINZ 1989, 188). Constan de una antecámara con bancos y de la sauna propiamente dicha. Ésta 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 una rama de abedul que sirve de aspersionador. 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 aspersionador de abedul sobre las piedras del horno.

Pero el análisis del funcionamiento de las cámaras galaicas también exige analizar los posibles e interesantes elementos comunes que parecen tener con las estructuras termales griegas y romanas.

Los baños públicos son conocidos en Grecia al menos desde el siglo v a.C. (GINOUVÉS 1962, 184). Normalmente, se caracterizaban por disponer de unas salas circulares que recuerdan, aunque lejanamente, el «horno» de las «saunas castreñas». Como ejemplos cabe citar los de Gortys en la Arcadia, Cirene, Píreo, Dipilon (interpretado como un Schwitzbad), Sira-



Fig. 6. Sauna de humo irlandesa (según MILLIGAN 1889).

cosa, Oiniadai en Acarnia, etc., lo que explica su aparición con la misma forma también en gimnasios, como en Thera, Eretría, Assos y tal vez Olimpia (GINOUVÉS 1962, 138 s. y 190 s.). En Gortys de la Arcadia (GINOUVÉS 1959), una de estas salas circulares, destinada a baños de sudor seco, mide sólo 2,40 m y la puerta de entrada 0,52 m (GINOUVÉS 1962, 199), por lo que se aproxima al tamaño de las cámaras galaicas.

Otro aspecto constructivo a destacar es la estructura hipogea de alguno de estos baños, como los del Pireo (fig. 7), excavados en un cantil (GINOUVÉS 1962, 199, f. 157 s.), o los de Cirene, igualmente excavados en la roca al SW de la vía sacra bajo la terraza consagrada a Artemisa (CHAMOUX 1955, 316 s.)¹. También en Italia, cerca de Cumas, existían baños hipogeos de vapor de función medicinal aprovechando las emanaciones de vapores salúferos, según indica Vitruvio (II,6,2) *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*².

La estructura abovedada de estos baños griegos y su apertura central para iluminación y respiración coincide con la referencia de Timarcos, transmitida por Ateneo (XI,501 e), de que en Atenas «la mayoría de los baños tienen forma circular, con un desagüe en el centro y encima un omphalos de bronce». Esta disposición corresponde a la del *Laconicum* de las termas romanas (SCHNEIDER 1924; REBUFFAT 1991, 3), término que, salvo en Dión Casio (53,27), sólo se conoce en Latín (ILS 9366; ILS 5706 = CIL I,1251; CIL I,2,1633; Plauto, *Stich.* 229; Cic. *Ad Att.* IV,10,2; Celso I,17,1; Columela, *De re rust., praef.* 16; Marcial, *Epigr.* 6,42,16-18), especialmente gracias a las referencias de Vitruvio (V,10,5; V,11,2; VII,10,2): *Laconicum sudationesque sunt coniungendae tepidario, eaeque quam latet 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 circinum fieri oportere videtur, ut aequaliter a medio flammae vaporisque vis per curvaturae rotundationes*

¹ Estos baños se relacionan con ritos de iniciación y con la prescripción de purificación de las jóvenes según una inscripción del siglo IV a.C. (SEG IX, 72, 14-17) en la que se denominan como *nymphaion*.

² En construcciones hipogeas para baños termales de vapor podría verse el origen de los baños hipogeos que adoptan forma de cueva y de *tolos*, pues, al igual que éstos o el *Mundus*, con el que guardan relaciones formales, estarían vinculadas a concepciones cosmológicas. Así se explica que la forma de *tolos* se mantuviera para baños rituales, así como en las termas medicinales, igualmente asociadas a concepciones ideológicas, en las que perduró la forma circular cuando ésta ya había desaparecido de los *laconica* en las termas romanas.

«Saunas» en la hispania prerromana

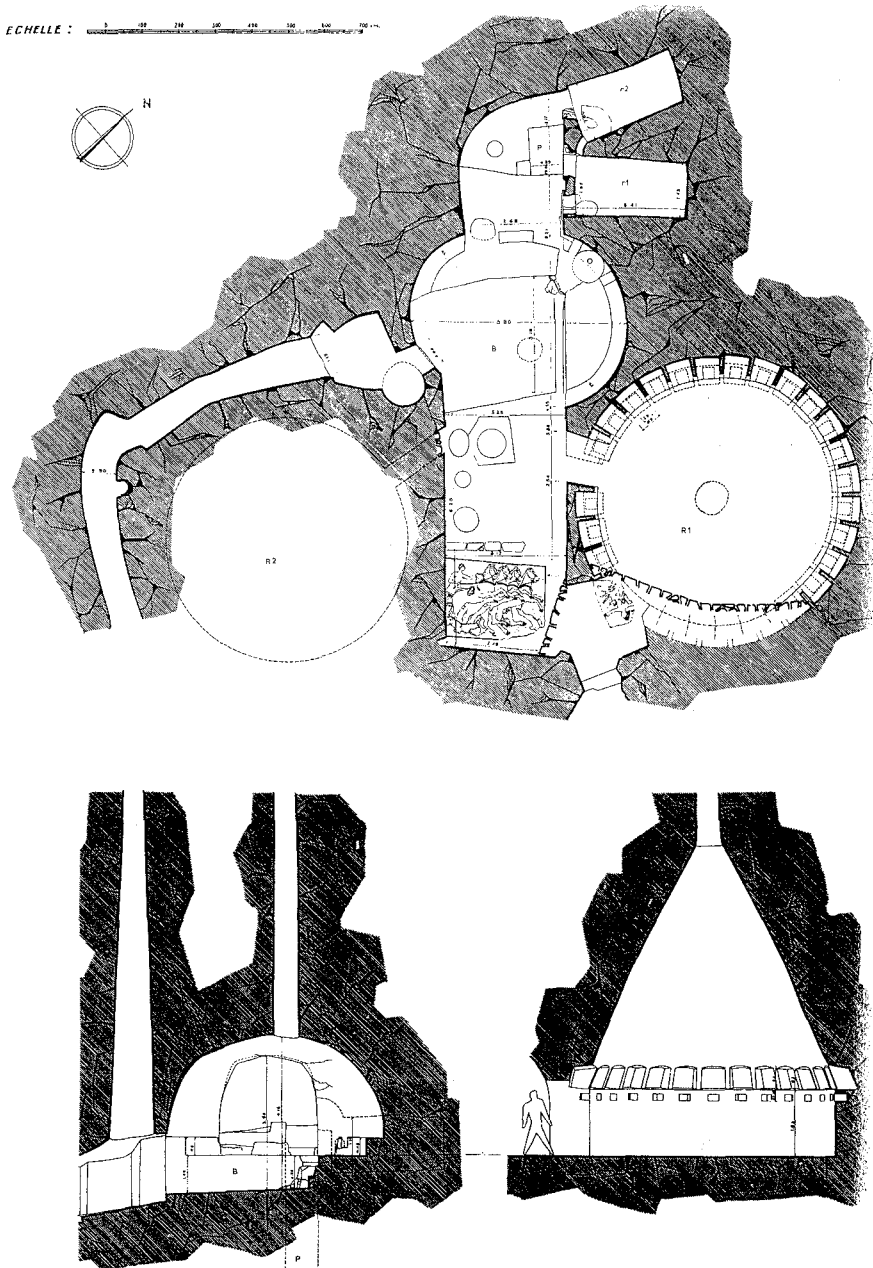


Fig. 7. Planta y secciones de los baños del Pireo (según GINOUVÉS 1962).

pervagetur. Este término pronto debió caer en desuso, pues no se documenta después de Columela (*praef.* 16), *cotidianam cruditatem Laconicis excoquimus* (HARTMANN 1920, 169).

La referencia de Vitruvio, *Laconicum sudationesque* sugiere dos estructuras diferentes, sobre las que se ha discutido ampliamente (HARTMANN 1920, 159-160; DELORME 1949, 407 s.). En efecto, dicha expresión hace referencia a los dos tipos de baño señalados, seco y húmedo, dada su diferente técnica de funcionamiento, que también parece documentarse en los baños griegos (GINOUVÉS 1962, 200). En éstos se emplea también dos términos no del todo semejantes y que presentan problemas de interpretación (GINOUVÉS 1962, 136). El *kapnistérion*, atestiguado por inscripciones y que pudiera referirse a «baños de humo» según se deduce de su etimología, y el de *pyriatérion* (Eupolis 108; Arist. *Probl.* II,11 y 29-32; Plutarco, *Cimon* I,6; Díon Casio 53,27 [*lakonikón piriatérion* ³, en las Termas de Agrippa]; IG IV2, 454A; V-1, 938; VII, 1777; etc.), que, etimológicamente, hace referencia al uso de piedras enrojecidas a fuego, 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 unirse de aceite, a partir de la interpretación de una referencia de Plutarco (*Cimon*, I,6), ya que baño y unción de aceite estaban estrechamente relacionados (Philostratos, *Gymnast.* 58). Otros autores, como Schneider (1921, 347) y Delorme (1949, 409) han considerado como *sudatio* el '*aleiptérion* y el *pyriatérion* como *laconicum*, relacionado éste con baños de sudor seco, según la explícita referencia de CELSO (II,17) *sudor etiam duobus modis elicitur: aut sicco calore, aut balneo. Siccus calor est et arenae calidae et laconici*, confirmada por otra de Séneca (*Epist.* 51,6).

Esta doble funcionalidad pudiera reflejarse también en algunas referencias de papiros (*P. Oxy.* XVII, n.º 2145), así como en las estructuras de algunos baños, como los de Oiniadai y Delos ⁴, 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* VIII, 348) y romanas (Suetonio, *Aug.* 82; Celso II, 17).

³ Al usar *lakonikos* como adjetivo se quería significar que se trataba de un *piriatérion* de estilo laconio (Lugari 1910: 134).

⁴ También pudiera ser interpretada en este sentido la doble estructura circular de las termas de Tiermes (Argente 1990: 90), excepcional para el mundo romano (*vid. infra*).

También hay que señalar la semejanza que el «horno» de las cámaras castreñas ofrecen con la forma circular, de *thólos*, característica de los baños griegos. Esta forma recurrente, bien documentada por la Arqueología, está confirmada por diversas referencias, tanto literarias a partir del siglo V a.C. (Alcifón, *Cartas*, III,40), como en papiros (*P. Oxy.* I, n.º 148; VI, n.º 896; XVII, n.º 2145; etc.), lo que permite comprender la expresión de Cratinos (frag. 50) a propósito de *phiales balaneiomphálois*, transmitida por Ateneo (XI,501d), ya que dicho nombre haría alusión al carácter de *'omphalós* de estos *thóloi* de los baños, tal como aluden Eratóstenes, Asklepiades de Mirlea, Didimo y Timarco (GINOUVÉS 1962, 197), lo que apunta hacia el posible significado ideológico de estas construcciones (PFUHL 1905, 366) y explican su asociación a baños rituales, tanto medicinales como de iniciación (*vid infra* y nota 1).

Por consiguiente, la estructura tan peculiar de las «saunas castreñas» se corresponde con la que ofrecen los paralelos señalados, lo que confirma su evidente funcionalidad como *laconica* o baños de sudor. Además, también debe tenerse en cuenta su baja cronología, ya que corresponden a las últimas fases de la Cultura Castreña contemporáneas a la romanización, aunque siguieran en uso hasta el siglo II de J.C. (SILVA 1986, 60; SILVA 1987, 132). Por consiguiente, cabe perfectamente plantear su inspiración en construcciones termales romanas, como ya se ha supuesto (CONDE VALVIS 1955, 443 s.; ALMEIDA 1974, 167; SILVA 1986, 60), aunque algunos elementos concretos, como el excavarse en peñas y el *thólos* parecen más bien relacionarse con los baños del mundo griego e indica su aparente significado ritual.

En efecto, estos monumentos parecen adaptados al servicio de una tradición ancestral, lo que permite explicar que, a pesar de su aparente inspiración en construcciones griegas o romanas, traslucen un elemento cultural propio que explicaría la simplicidad de la estructura de los monumentos castreños. Pero el aparente influjo de construcciones greco-romanas no resuelve el problema del origen local de la costumbre de este tipo de baños de sudor que, para mayor evidencia, está perfectamente documentada por Estrabón (III,3,6), quien señala que era una costumbre característica de algunos de los pueblos más primitivos de la Península Ibérica ⁵.

⁵ Un hecho hasta cierto punto semejante puede considerarse documentado por las esculturas de «guerreros galaico-lusitanos», de evidente inspiración romana en sus aspectos formales y técnicos, aunque la creación de tales obras solo puede explicarse desde la ideología y la organización social gentilicia del substrato cultural de la Cultura Castreña tardía (Almagro-Gorbea - Llorio e.p.).

En este sentido también es interesante que, entre las termas romanas de Hispania (MORA 1981) existe un conjunto caracterizado por ofrecer plantas de estructura muy antigua, de tipo republicano (ESCHEBACH 1973), caracterizadas por ambientes sencillos, de tipo rectangular, en los que destaca la peculiar estructura circular abovedada del *laconicum*.

La dispersión de este tipo de termas por la Península Ibérica parece especialmente relacionada con la Celtiberia (fig. 3), pues en esta región se han documentado en Arcóbriga (MORA 1981, 43), Azaila (BELTRÁN 1976, 147 s.), Segóbriga, donde apareció un *labrum* para agua que pudiera relacionarse con abluciones más que como baños de vapor (ALMAGRO 1990, 46), Bilibis (MARTÍN BUENO 1987, id. 1990) y, recientemente, en Tiermes, donde ofrecen un interesante doble *laconicum* (fig. 8) (ARGENTE [Ed.] 1990, 90), que debe relacionarse con alguno de los paralelos griegos mencionados (*vid, supra*)⁶. La dispersión de este elemento cultural por plena Meseta tiene gran interés, pues ayuda a comprender la aparición en el oppidum de Ulaca, en plena área vettona, del citado monumento de tipo «lusitano-galaico», lo que evidencia una dispersión más amplia de la hasta ahora considerada para las «saunas castreñas» y permite plantear nuevas hipótesis sobre el origen y significado cultural de estos monumentos.

Como este hecho no puede explicarse como una mera convergencia o una semejanza aparente, hay que suponer que el temprano arraigo en las ciudades celtibéricas de este tipo de termas, todas de planta «republicana» con *laconicum*, puede ser consecuencia de la existencia de una tradición prerromana de baños rituales entre los Celtiberos, uso tal vez ya perdido o romanizado en tiempos de Estrabón o, incluso, de su fuente Posidonio (TIERNEY 1960), lo que explicaría que dicho autor ya sólo lo atribuya a las poblaciones lusitanas del Duero. Una temprana existencia de baños también se ha señalado en otras zonas del mundo céltico (BULLIOT 1889; DÉCHELETTE 1905; KRETSCHMER 1961, etc.⁷), lo que confirma el origen

⁶ Por el contrario, no parece que se deban incluir con los aquí analizados 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 (H. Frade y J. B. Moreira, en este mismo coloquio), aunque pudiera tratarse de una adaptación de una estructura circular de este tipo de construcciones termales medicinales.

Pero parece evidente que este elemento en las regiones mediterráneas sería poco 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 (XLIV, 2, 69) sobre la inexistencia de baños calientes en Hispania antes de la llegada de los romanos.

⁷ R. Ginouvés (1959: 162) indica la existencia de tradiciones de baños en el mundo galorromano y J. Delorme (1949: 412) recoge una referencia de Sidón Apolinar (*Ep.* II, 9, 8-9) de que los galorromanos usaban baños de vapor en instalaciones primitivas.

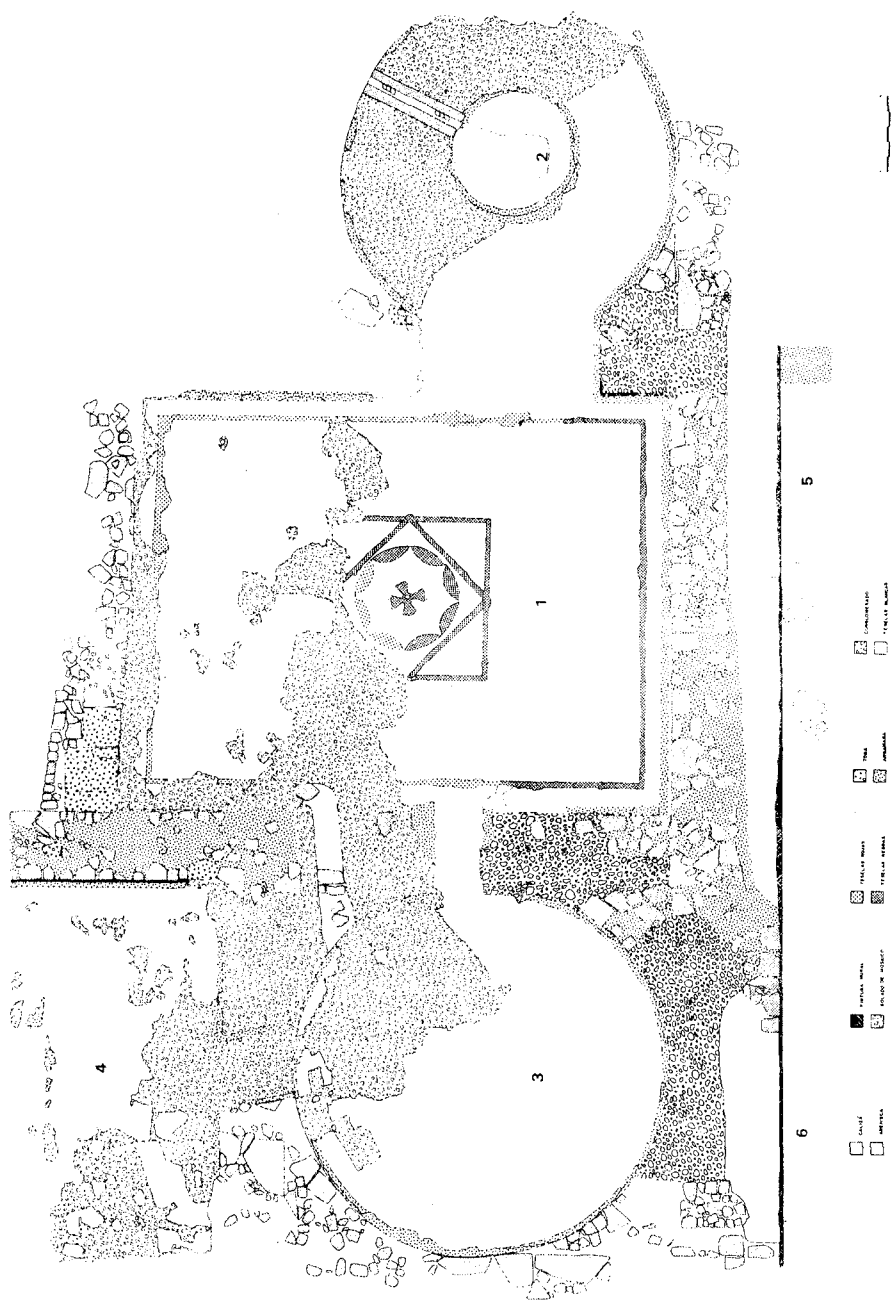


Fig. 8. Laconica doble de las termas de Tíermes (según ARGENTE [Ed.] 1990).

prerromano de estas tradiciones (HINZ 1989, 190; BARFIELD-HODDER 1987, 376-378).

Esta hipótesis permitiría incluso replantear una sugestiva interpretación para la construcción en madera hallada en el Ecce Homo (Alcalá de Henares, Madrid) fechable hacia el 600 a.C., que aparece asociada a numerosos cantos de cuarcita puestos al fuego, seguramente para hacer hervir agua (ALMAGRO-GORBEA - DÁVILA 1990). Aunque inicialmente se consideró como una construcción colectiva o como vivienda de un personaje de rango, su compartimentación interna, la forma semicircular del testero y la abundancia citada de guijarros de cuarcita quemados permite plantear la hipótesis de que tuviera un uso semejante al de los baños de vapor señalados, de los que sería un precedente anterior a las construcciones castreñas inspiradas en prototipos greco-romanos ⁸.

Por otra parte, si esta tradición de baños de sudor se documentan en el mundo griego y romano del Mediterráneo, en la Europa Oriental y Nórdica, así como en las áreas célticas, al menos en la Península Ibérica, es interesante señalar que también se extienden hasta las regiones occidentales atlánticas. Estructuras interpretadas como posibles baños de vapor se han señalado en los poblados de Skara Brae en las islas Orcadas (fig. 9) (HEDGES 1975; BARFIELD - HODDER 1987; M. RUIZ GÁLVEZ, comunicación personal), lo que confirmaría la existencia de una tradición en el área atlántica más antigua e independiente de los paralelos hasta ahora señalados. Esta costumbre también está atestiguada en Irlanda (fig. 10) (BARFIELD - HODDER 1987, puesto en duda por DRISCEOIL 1988), donde se usaban estructuras rectangulares o circulares de falsa cúpula (fig. 6) (MILLIGAN 1889; WOOD MARTIN 1902; LUCAS 1965, 109-110), que se han comparado al *thólos* de los baños griegos (GINOUVÉS 1962, 197), pero cuyo paralelo más próximo, desde el punto de vista geográfico y cultural, deben considerarse los monumentos con «pedras formosas» de la Península Ibérica.

En consecuencia, en estas construcciones interpretadas como «saunas castreñas», la parte esencial del edificio, semienterrada y con aberturas pequeñas y fáciles de cerrar, estaría destinada a conservar el calor, lo

⁸ El paralelo más próximo podría considerarse atestiguado por piedras quemadas atribuidas a saunas (Barfield - Hodder 1987: 375), halladas en S. Basilio en Ariano Polesine, cerca de Adria (De Min 1984), pero esta técnica se documenta ya en yacimientos palafíticos de la Cultura de Horgen y se generaliza en el mundo atlántico y germánico a partir de la Edad del Bronce (Barfield - Hodder 1987: 376-378). También en el mundo germánico y eslavo se han interpretado estructuras muy simples desde el punto de vista constructivo como baños de sudor (Talve 1960; Holmqvist 1968: 188s. f. 47,1; Blomqvist-Mårtensson 1963; Hinz 1989: 189 s.; etc.).

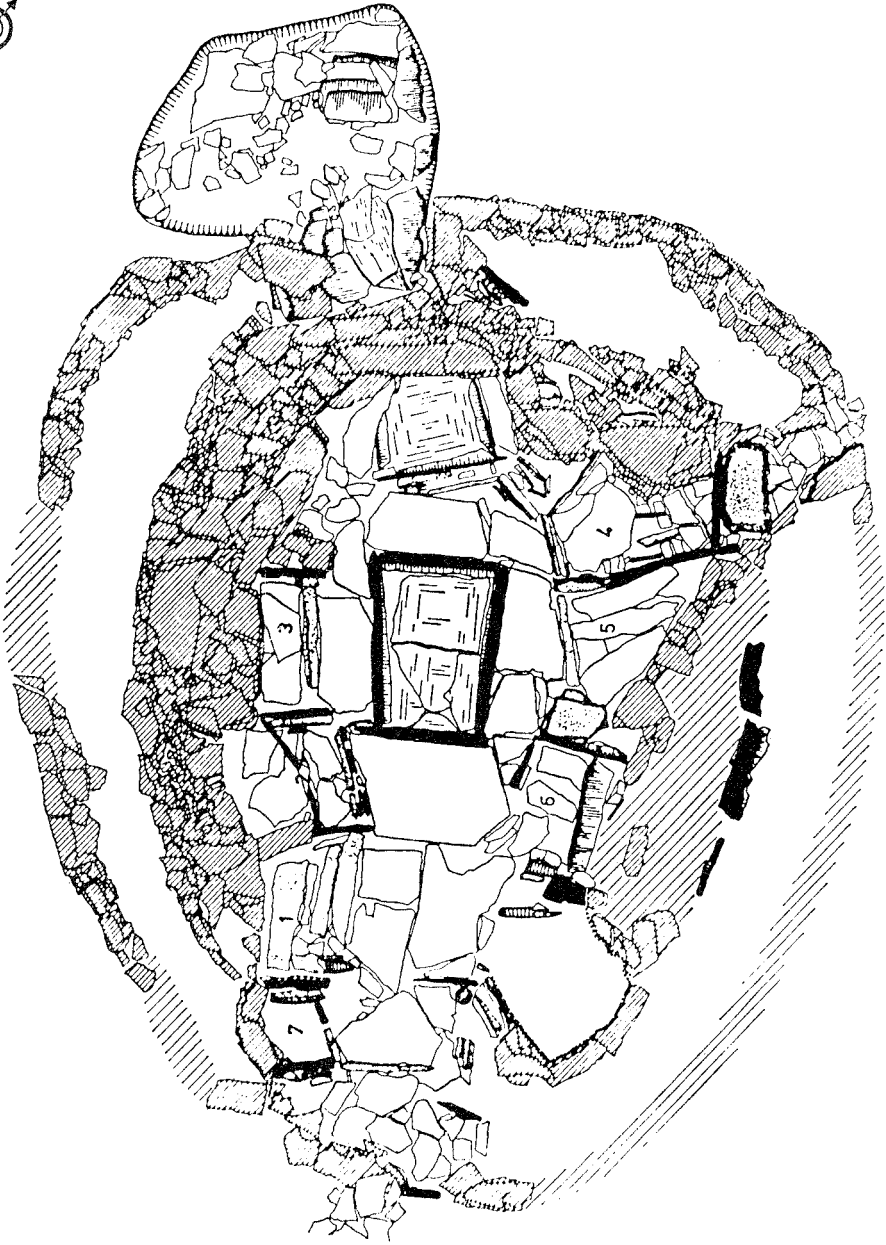


Fig. 9. Sauna? de las Orcadas (según HEDGES 1985).

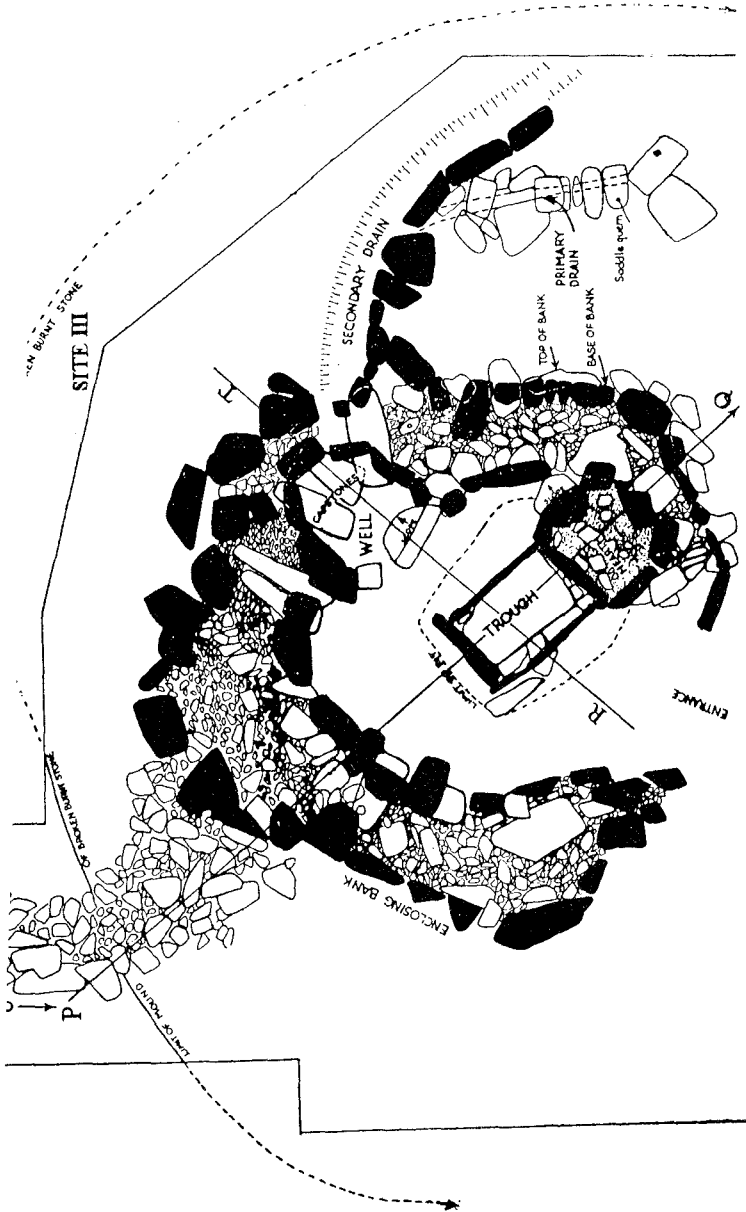


Fig. 10. Sauna? irlandesa (según O'KELLY).

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 *pyriatérion* o *kapnistérion* de los baños griegos, pues ambos baños parecen reflejar la misma idea de sudación (*vid. supra*).

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 fuera el baño húmedo o «baño turco», 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.

* * *

Otro aspecto de interés es el origen y significado social e ideológico de esta costumbre, en todo caso no romana, sino indígena como explicita Estrabón (III,3,6). En efecto, la función como baños de vapor de tales construcciones no supone un uso meramente utilitario (SILVA 1986, 60), sino que tendría un significado social e ideológico, hecho ya señalado por diversos autores, incluso antes de comprender su función (JORDÀ 1968), lo que constituye una vía para interpretar el origen y significado cultural de estos peculiares monumentos, lo que exige entrar en campos de estudio mucho más especulativos. Además, para intentar precisar el origen y significado de estas construcciones es necesario basarse, al mismo tiempo, en la documentación arqueológica y literaria existente sobre su uso y funcionamiento, así como sobre sus paralelos, pues sólo una visión de conjunto interdisciplinar y suficientemente amplia puede contribuir a esclarecer estos difíciles campos de estudio.

En esta línea, además de los posibles paralelos constructivos y funcionales citados, hay que valorar en primer lugar por su importancia un conocido pasaje de Estrabón (III,3,6) que puede considerarse relacionado con estos monumentos: «Dicen que algunos (lusitanos) que habitan junto al río Duero viven como espartanos, ungiéndose dos veces con grasas y bañándose de sudor (*pyriáís*) obtenido con piedras candentes (*'ek líthon diapyron*), bañándose en agua fría (*psychroloutrountas*) y tomando una vez al día alimentos puros y simples». Este pasaje, que constituye un ejemplo de perfecta correlación entre datos arqueológicos y fuentes escritas, alude a estos 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.

SCHULTEN (1952, 211) ya 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, *pyriais 'ek lithon diapyron*, ciertamente está relacionada con la de *pyría* de Herodoto (IV,75) y con el *pyriatérion* de los baños griegos, lo que parece excluir la posibilidad de que se tratase de baños secos (Vid. *supra*; GINOUVÉS 1962, 136-137), aunque las observaciones arqueológicas no confirman necesariamente esta interpretación.

Pero el problema surge al intentar precisar el origen y significado de esta costumbre. Según Justino (XLIV,2,6), los baños calientes se habrían introducido en Hispania después de la II Guerra Púnica, noticia que parece discutible se pueda hacer extensiva a estos monumentos, ya que hace expresa referencia a baños de agua caliente (*Aqua calida lavari, post secundum bellum Punicum a Romanis didicere*) y, por el contexto, quizás deba referirse a la zona mediterránea.

En el mundo griego está bien documentada 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). Pero esta técnica de baños de vapor deben considerarse de gran antigüedad, pues Herodoto (IV, 73-75)⁹ ya recoge la costumbre de los Escitas de purificarse con baños de sudor después de los funerales y de arrojar sobre piedras enrojeadas al fuego (*pyriais*) semillas de hachís, a modo de estupefaciente, lo que les producía tal satisfacción que aullaban de placer¹⁰.

Esta costumbre escita se ha considerado que podría ser el origen del uso de baños de vapor entre los eslavos, de donde habría pasado al mun-

⁹ Herodoto IV, 73: «Los escitas tras haber dado sepultura a un muerto se purifican de la manera siguiente. Después de ungirse 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 enrojeadas al fuego...»

IV, 75: «Los escitas cogen granos de hachís y se meten dentro de las tiendas de lana y arrojan los granos sobre piedras enrojeadas al fuego. Al arder los granos desprenden un humo tan fuerte que no hay en Grecia brasero que produzca más humo. Entonces, los escitas, escitados por este humo, aullan de alegría. Esto les sirve de baño, pues los escitas no se bañan nunca con agua.»

¹⁰ Sus efectos pueden considerarse como una orgía de hachís o cannabis (Barfield-Hodder 1987: 373-374; Hinz 1989: 188).

do germánico y escandinavo (HINZ 1973, 581-882), pero más bien pueden tratarse de manifestaciones paralelas, quizás de una misma tradición de origen común.

El nombre *Laconicum* (SCHNEIDER 1921), con que se designaba la zona destinada a baños de vapor 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 LIII,27,1; Estabón III,3,6; Marcial, *Epigr.* VI,42,16) este tipo de baños se consideraba originario de Esparta. Así se explica que Estrabón (III,3,6) se refiera a ella al comparar la mencionada costumbre lusitana con formas de vida espartanas (*lakonikós*), donde, seguramente tendrían relación con ritos de iniciación de jóvenes guerreros, lo que explicaría la alusión a este tipo de baños de Marcial, quien expresamente habla de *ritus Laconum* (*Epigr.* VI,42,16), referencia que tiene el interés de confirmar su carácter ritual, noticia particularmente importante dado el origen celtibérico del poeta y su posible conocimiento de estas tradiciones. Según Marcial, en dicho rito, al baño de sudor sucedía un baño frío, *ritus si placeant tibi Laconum / contentus potest arido vapore / cruda Vergine Marciave mergi*, referencia perfectamente coincidente con la de Estrabón (III,3,6) y con el funcionamiento deducido de la estructura constructiva de los monumentos lusitano-galaicos o «saunas castreñas»¹¹.

En efecto, la forma circular del *laconicum* y de sus precedentes griegos no parecen explicarse por causas funcionales como ya señaló Ginouvé (1962, 198). En consecuencia, deben obedecer a un carácter ritual, seguramente vinculado al *thólos* y al *'omphalós* empleados para su construcción (PFUHL 1905, 366), lo que permite aproximarse al complejo significado de tales estructuras, relacionadas con concepciones cosmológicas, celestes y ctónicas al mismo tiempo, pues incluso suponen la misma forma que el *Kósmos* o *Mundus*, idea con la que formal e ideológicamente cabe suponer estuvieran relacionados (ALMAGRO-GORBEA - GRAN AYMERICH 1991).

Además, alguno de los baños circulares griegos ya se han considerado de tipo ritual y relacionado con *heroa* (PFUHL 1905, 366). Pero especial interés en este sentido ofrecen los de Thera, pues una de sus salas circulares, quizás de fecha arcaica, usada como sauna y para unirse, parece haber tenido función ritual, ya que en ella apareció una dedica-

¹¹ Estos elementos permiten documentar las características del rito lacónico como un baño de sudor seguido de un baño frío, técnica conservada en baños medicinales (Ginouvé 1962: 137 s.) pero que debe considerarse de origen ancestral, lo que explica su aparición en el mundo eslavo (vid. supra).

toria a (Apolo) *Lykaios* (IG XII,3,398; E. PFUHL 1905, 366; HILLER VON GAERTRINGEN 1904, 116), mientras que en sus proximidades se halló una inscripción que hacía referencia a la dedicación de un '*aleiptérion* a Hermes y Herakles (IG XII,3, supl. 1314; GINOUVÉS 1962, 139), cuyo santuario era una cueva situada bajo la terraza del templo de Apolo Karneios (HILLER VON GAERTRINGEN 1904, 115, mapa II). Todas estas divinidades son ctónicas y psicopompas, y tanto Hermes como Herakles y Apolo *Lykaios* se deben relacionar, al mismo tiempo, con el ámbito ideológico guerrero y, concretamente, con ritos de iniciación ¹².

Este contexto parece indicar que estos baños tendrían sentido purificador y lustral en relación con su carácter omfálico y de apertura al mundo ctónico que sugiere la asociación '*omphalósthólos*. Esta idea sería perfectamente aplicable tanto a los ritos escitas descritos por Herodoto (IV,75) como, posiblemente también, a los ritos lusitanos citados por Estrabón (III,3,6) realizados verosímelmente en las «saunas castreñas». Pero dado su carácter y aparente relación con cofradías de jóvenes guerreros, hay que suponer que se tratase de ritos de iniciación. También en Roma, se puede llegar a documentar evidencia de baño iniciático (Y. THÉBERT 1991, 203), pues aunque la costumbre del baño de placer no es anterior a Catón (ap. Non. 155,24: *mihi puero...balneum non quotidianum*), los romanos se bañaban por clases de edad (Cic. *off.* 1,129; *de orat.* 2,224; Val. Max. 2,1,7; Ambros. *off.* 1,18,79), quizás por una tradición de baños colectivos mantenida entre *iuvenes* y *humiliores*, que se debió perder en una

¹² *Apolo Lykaios* pudiera en este contexto tener carácter de divinidad varuniana de la guerra, en el sentido de asociada a rituales de guerreros de tipo *ferialis exercitus* (García 1990: 202 s.), pues el lobo en la mitología indoeuropea era el animal del Más Allá, relacionado con la noche y la muerte, lo que explica su asociación con cofradías de guerreros y sus ritos de iniciación. Estas cabe reconocerlas en los *Lupercales* en Roma (Alföldi 1974: 96 s.; Ulf 1982), donde el *Lupercal* tenía carácter ctónico y cósmico y su cueva se consideraba entrada al Más Allá (Piganiol 1913: 10 y 102 s.; Alföldi 1974: 98, 102 s.), en los *Hirpi Soriani* (Serv. *Ad. Aen.* 11, 785; Alföldi 1974: 121 s.; etc.), en los Lucanos (Alföldi 1974: 129), en los Samnitas (Fest. 93, 95 L.: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites*), etc. Lo mismo cabe suponer de las agrupaciones de guerreros conocidas como *Úlfhenhñir* o «pieles de lobo» entre los Germanos (Dumézil 1940: 101 s.). Un indicio de este tipo de creencias en la Península Ibérica pudiera considerarse la costumbre que refiere Apiano (*Iber.* 48), a propósito de *Nertobriga*, de vestir de piel de lobo a los heraldos (Blázquez 1983: 275).

Pero estos ritos estaban especialmente relacionados con la iniciación (Jeanmarie 1939: 559 s.; Brelich 1969: 113 s.; Alföldi 1974: 96 s.; Gernet 1982: 201 s.; Ulf 1982: 137 s.; Wathélet 1986; etc.). Por ello, tanto Apolo *Lykaios*, como Herakles y Hermes, ambos asociados a la formación de los jóvenes en la Palestra (Carettoni 1963) y Herakles a las fuentes termales (Ginouvés 1962: 361 s.), pudieran participar, en este contexto, del mismo carácter de divinidades ctónicas y de paso como iniciación de jóvenes en cofradías originariamente guerreras (Para Herakles asociado a Hermes, Dumézil 1977: 574; Höckmann 1982: 54 s. 1. 21-22).

sociedad gentilicia donde carecía de sentido este tipo de ritos iniciático a clases de edad y cuyos restos se observan en alguno de los cultos de Fortuna, como protectora de ritos de paso entre clases de edad (J. CHAMPEAUX 1982, 375 s.), lo que explica la relación de Fortuna Balnearis con dedicaciones de hombres, militares o no (J. CHAMPEAUX 1982, 215 y 384).

Pero es de interés señalar que costumbres de baños similares se documentan entre pueblos tan diversos y alejados como los lacedemonios en Grecia, escitas, eslavos y germanos en el Este y Norte de Europa, donde los baños de vapor se han considerado de tipo medicinal y ritual (HINZ 1973, 580), lusitano-galaicos y tal vez celtibéricos en la Península Ibérica, e irlandeses y de las Orcadas en el área atlántica. Esta coincidencia no parece que se pueda explicar ni por un fenómeno de mera difusión o de aculturación, ni por convergencia cultural, ni por casualidad. La hipótesis más verosímil es la de que los baños de sudor sean una tradición de raíces muy antiguas, para la que, en consecuencia, habría que suponer un origen común en un substrato ideológico indoeuropeo, a juzgar por los pueblos que la practicaban, hipótesis que conviene perfectamente a otras peculiaridades conocidas del mundo lusitano-galaico (*vid. infra*).

Tales costumbres, relacionadas con el agua, el vapor y el fuego en lugares de significado omfálico, parecen estar vinculadas a concepciones cosmológicas concretadas en ritos de guerreros, como parece indicar el contexto de la referencia a los lusitanos en Estrabón (III,3,6), y, más explícitamente, la de Herodoto (IV,73 y 75) alusiva a ritos de purificación relacionados con la muerte entre los escitas. Por consiguiente, también cabe suponer, con toda lógica, que este tipo de baños debió tener un significado originario semejante entre los griegos, seguramente mantenido entre los lacedemonios dadas sus conservadoras tradiciones¹³, indirectamente confirmadas por las referencias greco-romanas citadas (*vid.*

¹³ Aunque no están bien documentados este tipo de baños entre los lacedemonios, debe valorarse que Filóstrato (*Gymnast.* 58) considera costumbre lacedemonia la asociación de ungirse grasa en seco (*xeraloipheîn*) con baños de calor (*piriatérion*). Así se explicaría la relación de los *laconica* con este tipo de baños bien documentado en Grecia (*vid. supra* y nota 7).

Además, aunque no haya referencias a estos baños en Esparta, parece lógico suponer que estos baños correspondan a los ritos de iniciación en el paso de *paîs* (niño) a *'eîren* (joven) que se daba hacia los 20 años. Pero Plutarco (*Lyc.* 16,12; 17,3-4; 25,1) sólo 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 entretamiento militar y se le consideraba efebo, pasando a los 20 años de *paîs* (niño) a *'eîren* (joven) (MacDonwell 1986: 164), haciéndose cargo del entrenamiento de los grupos más jóvenes (Jen. *LP* 2,11; Plut. *Lyc.* 17,2) hasta los 30, en que ya se acudía a la asamblea o *agora*.

supra), alusivas a ritos peculiares de jóvenes guerreros, según se deduce de la referencia de Marcial (*Epigr.* VI,42,16) ¹⁴.

En consecuencia, estos monumentos lusitano-galaicos o «saunas castreñas», evidentemente construcciones de prestigio a juzgar por sus características, deben considerarse de función ritual. Pero para mejor precisar ésta, conviene también valorar su relación con el agua, de claro significado ritual, hecho ya previamente intuido (JORDÁ 1969, 8 s.) ¹⁵ y que explica que en casi el 50 por 100 de estas construcciones se hayan documentado cubetas para agua, generalmente situadas en el atrio, como en Coaña, Pencia 1, Aguas Santas, Galegos, Monte da Saia, Briteiros 1 y Sanfins (GARCÍA BELLIDO 1986, 36 s.). Estos elementos están funcionalmente asociados al baño frío que seguía al baño de sudor, conforme al rito mencionado por Estrabón (III,3,6) y Marcial (VI,42,16). Aunque cabe suponer que dicho rito tuviera una función lustral o de purificación, antes de entrar en combate ¹⁶, tras éste antes de entrar en la población ¹⁷, en funerales para purificarse tras la muerte ¹⁸ (GINOUVÉS 1982, 240 s.), etc., parece más lógico relacionarlos con la idea de purificación en relación con ritos de nacimiento (GINOUVÉS 1982, 235 s.), que en este contexto cabe interpretar como de iniciación dentro de agrupaciones de guerreros, dado el carácter ctónico de estos monumentos (*vid. supra*) y el significado de punto de paso al más allá que representaba el agua en el mundo celta (ALMAGRO-GORBEA - GRAN-AYMERICH 1991).

En efecto, el agua era, en el mundo indoeuropeo antiguo, el elemento de comunicación con el mundo del Más Allá (ALMAGRO-GORBEA - GRAN-AYMERICH 1991), o mejor, el mismo Más Allá (PROSDOCIMI, comunicación personal). Esta idea pasó a la cultura céltica, lo que explica el significado del agua y del caldero en sus ritos y creencias (ALMAGRO-GORBEA - GRAN-

¹⁴ Estas tradiciones de iniciación de la juventud explicarían la construcción de un *lakonikón piriatérion* (Dión Cassio, 53, 27) en las Termas de Agrippa, en Roma, asociado ideológicamente a corporaciones de *iuvenes* de carácter paramilitar para vincularlos al culto de un jefe carismático, en este caso al culto imperial (Coarelli 1984: 89).

¹⁵ En este sentido, el topónimo de *Aguas Santas* del monumento de Orense pudiera aludir a la tradición cultural a las aguas, bien atestiguada en la cultura castreña (García 1986: 144 s.), donde se ha considerado de tipo salutífero y purificador (Silva 1986: 60).

¹⁶ 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 1983: 239 s.) y baños preparatorios del combate también se documentan en la épica irlandesa (Lucas 1965: 67).

¹⁷ Como los ritos que se efectuaban a la entrada de Roma en el *Tigillum Sororium*, como lugar de purificación guerrera y de iniciación de la juventud (Dumézil 1977: 528; Coarelli 1983: 116). Igualmente, carácter lustratorio tiene el triple baño de Cúchulainn, cuyo cuerpo hace hervir el agua de 3 cubas al salir de su combate iniciático (Dumézil 1989: 79).

¹⁸ Este podría ser el significado del rito recogido por Herodoto (IV, 73) entre los escitas.

AYMERICH 1991), atestiguadas en la Península Ibérica por la relación del agua con ordalías (GARCÍA 1986, 151) y, verosíblemente, por ritos guerrescos como los que parecen representarse en la diadema de San Martín de Oscos (MARCO e.p.). Tales relaciones ideológicas, aunque difíciles de demostrar, resultan verosímiles y ofrecen un cuadro interpretativo perfectamente coherente e imprescindible para intentar desentrañar el significado de estos monumentos. En este sentido, incluso cabría especular sobre el posible origen de tales prácticas en fuentes termales naturales, entre las que existía marcada preferencia por las aguas sulfurosas e hipertermales (MOLTÓ 1992), en ocasiones asociadas a grutas como en la zona de Cumas (Vitr. 2,6,2), lo que permitiría explicar el carácter de las «saunas castreñas» como fuente ritual y puntos de paso al Más Allá de acuerdo con la ideología indoeuropea y céltica (ELIADE 1982, 213 s.).

Por otra parte, en dicha área cultural existen elementos del mundo ideológico lusitano-galaico que parecen confirmar el significado ritual del agua en dichos monumentos, como los santuarios constituidos esencialmente por canchos o peñas labradas con cubetas y ocasionales inscripciones alusivas a sus divinidades y cultos. En el de Panoias, las cubetas labradas en dichas peñas o canchos aparecen denominadas como *lacus*, *laciculus* o *aeternus lacus* (BLÁZQUEZ 1983, 234), calificativo que alude a su carácter cosmológico y de paso al Más Allá según las citadas creencias del mundo céltico, lo que explica, igualmente, su concepción como *templum* (GARCÍA 1986, 161), equivalente al *nemeton* céltico (ALMAGRO-GORBEA - GRAN-AYMERICH e.p.), elemento omfálico bien atestiguado en la Cultura Castreña (GARCÍA 1990, 280) ¹⁹.

Además, las «saunas castreñas» ofrecen cierto carácter ctónico por estar intencionadamente semiexcavados en tierra o labrados en grandes peñas, como en Tongobriga o Ulaca. Esta característica las relaciona de nuevo con los citados santuarios con cubetas, generalmente labrados en grandes canchos o peñas, lo que plantea la posible relación de unos y otros con un culto a las peñas, que parece lógico considerar relacionado con el culto a los montes, ambos bien documentados en la mitología céltica (ETTLINGER 1960, 108-111; PENAS 1986, 124), pues están vinculados a concepciones omfálicas de tipo cosmológico que dejan traslucir su origen indoeuropeo (ALMAGRO-GORBEA - GRAN-AYMERICH 1991). Este hecho explica su relación habitual con divinidades cósmicas, de tipo solar y astral, en

¹⁹ *Nimid* = *Nemeton*, en Paços de Ferreira (CIL II, 5607); etnónimo *Nemetavi* (Ptol. II, 6, 40); topónimo *Nemetobriga* (= Puente Návea, Orense) (Ptol. II, 6, 36; *Itin. Ant.* 428,6; *Anon. Rav.* IV,45).

ocasiones con carácter de divinidad suprema, como se evidencia en la Cultura Castreña (PENAS 1986, 124 s.).

Desde la perspectiva, parece lógico suponer que estas «saunas castreñas» debieron tener carácter omfálico para la colectividad, como punto de paso, concepción de la que derivarían sus funciones rituales concretas, relacionadas con ritos de lustración y de iniciación en relación con cofradías de guerreros, según se deduce del contexto socio-cultural lusitano-galaico. La existencia de tales cofradías está atestiguada por tradiciones de tipo *ver sacrum* entre los lusitanos (Diodoro 5,34,6; Str. III,3,5), probablemente vinculadas a divinidades muy arcaicas, como *Bandua* (de unir, asociar), cuya relación con estas costumbres ha sido recientemente señalada (GARCÍA 1990).

Pero la relación con elementos omfálicos y con las divinidades citadas permite considerar que tales santuarios y monumentos estarían relacionados con ritos de cohesión social de la estructura preurbana de las poblaciones castreñas, a fin de garantizar la continuidad y prosperidad de la sociedad, como se ha argumentado, con gran coherencia, para algún santuario céltico, como el de Lebenice (RYBOBÁ - SOUDSKY 1962). Este contexto explicaría la existencia de divinidades protectoras de la sociedad documentadas por teónimos relacionados con nombres étnicos (GARCÍA 1986, 189) o topónimos (ALBERTOS 1981, 208 s.; BLÁZQUEZ 1983, 296; PENAS 1986, 125 s.; GARCÍA 1986, 149 s.), a veces asimiladas a Tutela²⁰. A estos ritos parece aludirse en la inscripción de la peña-santuario de Vilar de Perdizes²¹, que hace alusión a la renovación de la *res publica Vaecuum*, esto es, de los Vaecos (BLÁZQUEZ 1983, 287) y a un voto hecho por los *lancerói*, término interpretable como los «lanceros» o guerreros armados de lanza²², grupo social comparable a los documentados en sociedades

²⁰ Este importante aspecto conviene tenerlo presente para comprender el auténtico significado de estas divinidades, seguramente relacionadas con la protección de toda la comunidad. En consecuencia, la protección de grupos de guerreros o la relación especial con éstos (García 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 Arugel (ensis)* (Blanco 1977; Blázquez 1983: 303; de Hoz 1986: 39; etc.).

²¹ *Callius Reburri foco deva(um) divo(umque) Icemic(um) / in acta conducta conservada / suois 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) me / a sis sil(ice) sipuit ea res (publica) v(otum) s(olverunt) / (ibenter) v(olentes) lancerói.*

²² *Lacerói*, 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 (Tovar 1985: 250). Debe tenerse en cuenta que Varrón (Gell.

itálicas (PROSDOCIMI 1989) de común origen indoeuropeo y anteriores a la formación del sistema gentilicio en la Edad del Hierro.

Pero, por otra parte, este tipo de peñas o santuarios rupestres, nunca bien estudiados desde esta perspectiva, ofrecen, en la Península Ibérica, una amplia dispersión, mayor de la habitualmente considerada, ya que, aunque centrada en la zona NW, alcanza buena parte de la mitad meridional de la Península, incluida la zona de los Vettones. Esta dispersión corresponde a la de la tradición analizada de baños de sudor (fig. 3), lo que sugiere la pertenencia de ambas a un mismo substrato ideológico (Apéndice 1).

En consecuencia, el mayor interés de estos elementos estriba en que permiten aproximarse a la identificación de un substrato de elementos rituales e ideológicos muy antiguo, que debe considerarse, más que paralelo, anterior a lo que actualmente se considera como mundo céltico en Europa Central (ALMAGRO-GORBEA 1990). Por consiguiente, dicho fondo ideológico se podría relacionar, a partir de la evidencia que suponen estas construcciones lusitano-galaicas, con otras referencias a ritos primitivos transmitidas principalmente por Estrabón (III,6 y 7), siempre en relación a los pueblos montañeses que dicho autor diferenció de las poblaciones célticas y consideró los más primitivos de Hispania, como Lusitanos, Galaicos, Astures, Cántabros, Vascones y de los Pirineos. Pero estas costumbres tan primitivas ofrecen a veces claras relaciones con el mundo céltico, tanto en los elementos ideológicos como de los teónimos documentados relacionados con los mismos (GARCÍA 1990, 236, 403), si bien siempre conservando un aspecto más arcaico, ya que parecen apuntar hacia un fondo ideológico común indoeuropeo. Pero la misma deducción parece obtenerse de los antropónimos (UNTERMANN 1965, 19; ALBERTOS 1966; id. 1983, 867 s.) y teónimos (ALBERTOS 1983b; UNTERMANN 1985; GARCÍA 1990) y de la misma lengua, cuyo carácter céltico ha sido recientemente señalado (UNTERMANN 1987, 67 s.), pero cuyo evidente arcaísmo hace que pueda, al mismo tiempo, ser considerada como no céltica (TOVAR 1959, 112 s.; Id. 1985; SCHMIDT 1985; DE HOZ 1983; GORROCHATÉGUI

XV, 30, 7) considera la palabra *lancea* de origen hispano (Grosse 1924) y que la lanza era el arma propia de los grupos de guerreros preurbanos, no sólo en Italia (*Curis* es lanza en Sabino, por lo que *Quirites* son los hombres armados de lanza, cfr. Massa-Pairault 1986, por lo que *Iuno Quiritis* es la deidad que preside la iniciación masculina, cfr. Coarelli 1983: 116), sino también en Grecia (Lazenby 1985: 77) y en algunas áreas del mundo atlántico del Bronce Final a juzgar por la documentación arqueológica (Megaw - Simpson, eds. 1981: 298). Este contexto permite comprender mejor la noticia de Estrabón (III,3,6) de que los lusitanos usaban lanzas de punta de bronce, *tinès dè kai dōrati chrōntai 'epidoratides dè chálkeai*, lo que confirma el carácter muy arcaico y tradicional de este ambiente cultural.

1987), en el sentido de ser una lengua muy antigua y más próxima al indoeuropeo que las restantes lenguas célticas documentadas.

En conclusión, el análisis de los documentos analizados ha permitido confirmar la identificación de los monumentos con «pedras formosas» como «saunas castreñas». Estos baños son característicos de las poblaciones lusitano-galaicas de la cultura castreña, pero esta tradición también parece documentarse en otras áreas del mundo céltico de la Península Ibérica, por lo que corresponde a un substrato ideológico y cultural común que representa una de las más antiguas tradiciones de baños de sudor actualmente documentadas.

Pero su mayor interés radica en su evidente función ritual, coherente con lo que se va conociendo de la ideología y la sociedad castreña, ya que parece relacionada con ritos de iniciación de cofradías de guerreros características de dichas poblaciones. En este sentido, suponen una nueva documentación que confirma y ayuda a precisar la existencia en el mundo lusitano-castreño de elementos muy arcaicos, que nos atrevemos a considerar proto-célticos, que abren nuevas perspectivas para analizar los elementos de substrato indoeuropeo conservados en esta sociedad.

Apéndice 1. Baños de sudor prerromanos en la Península Ibérica

1. Castro de Coaña (Asturias) (GARCÍA BELLIDO 1968, 24 s.).
- 2 y 3. Pendia 1 y 2 (Boal, Asturias) (GARCÍA BELLIDO 1968, 30, f. 11 y 12).
4. Borneiro ²³ (La Coruña) (GARCÍA BELLIDO 1968, 34, fig. 17; dudoso, según ROMERO 1976, 145 s.).
5. Punta dos Prados (Espasante, Ortigueira, Coruña) (RAMIL, 1990 y A. PEÑA, comunicación personal).
6. Santa Mariña das Aguas Santas (Orense) (LORENZO 1948).
7. Santa María de Galegos (Barcelos, Braga) (SILVA 1986, 56 s.).
8. Citania do Monte da Saia (Chorente, Barcelos, Braga) (SILVA 1986, 1. 37).

²³ Este caso ofrece dudas para su identificación (García Bellido 1968: 35), lo que puede explicar su exclusión por Silva (1968: 53 s.), pero su sistema constructivo y su asociación a dos fuentes permite incluirlo entre estos monumentos.

- 9-10. Citania de Briteiros 1 y 2 (Guimarães, Braga) (CARDOZO 1976, 38 s., 1. 15-18).
11. Castro de Sabroso (Guimarães, Braga) (CARDOZO 1976, 40).
12. Castelo de Vermoim (Vila Nova de Famalição, Braga) (CARDOZO 1932, 36 s.).
13. Citania de Tongobriga (Santa María do Freixo, Marco de Canaveses, Porto) (DA SILVA 1986, 56).
14. Citania de Sanfins (Paços de Ferreira, Porto) (SARMENTO 1904).
15. Monte Castro (Sardoura, Castelo de Paiva, Aveiro) (CARDOZO 1949).
16. Oppidum de Ulaca (Solosancho, Ávila) (GÓMEZ MORENO 1983, f. 2 y 3).

Inciertas:

- Fontalva (Elvas, Alemtejo) (VEIGA FERREIRA 1966).
Puede tratarse de una estela en forma de Pedra Formosa a juzgar por su menor tamaño.
- Troña (Pontearas, Pontevedra) (LÓPEZ CUEVILLAS 1950, 259).
Parece tratarse de una casa con hogar.
- Ribela (La Estrada, Pontevedra) (BOUZA-BREY 1944, 27).
- Monte do Castro (Lanhelas-Vilar de Mouros) (RUSSEL CORTÉS 1949, 77).
- Santa Trega (JALHAY 1930, 127).
- Meimón (Carballiño, Orense) (LORENZO FERNÁNDEZ 1948, 184).

RESUMEN

Los monumentos conocidos como «pedras formosas» en la cultura castreña, junto con un nuevo hallazgo de este tipo identificado en Ulaca (Ávila), deben considerarse como saunas indígenas, relacionados con una referencia de Estrabón (III,3,6). La función de estos baños estaría relacionada con ritos de iniciación de fraternidades de guerreros, características de las sociedades indoeuropeas del Bronce Final anteriores a la organización gentilicia, lo que plantea un importante punto de partida para analizar la estructura social e ideológica de la sociedad castreña y sus raíces protocélticas, al mismo tiempo que contribuye a iluminar uno de los capítulos más antiguos de la Historia del Termalismo.

ABSTRACT

In the Castro-Culture of the NW of the Iberian Peninsula and in the oppidum of Ulaca (Ávila) there is a peculiar type of monuments that can be interpreted as the sweat baths referred by Strabo (III,3,6). The function of such sweat baths must be related to rites of initiation of *iuvenes* to the warrior class in Indoeuropean society, just before the gentilician organization of the Iron Age. This interpretation allows a very interesting interpretation of the social and ideological structure of that Castro-Culture society and of its Proto-Celtic origins. But at the same time it illustrates one of the earliest chapters of the History of Thermalism.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTOS, M. L. 1966: *La onomástica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética (Acta Salmanticensis 13)*. Salamanca.
- ALBERTOS, M. L. 1975: «Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua», *Studia Archaeologica* 37. Valladolid.
- 1983: «Onomastique personnelle indigène de la Péninsule Ibérique sous la domination romaine», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 29-2. Berlin: 853-892.
- 1983a: «Teónimos hispanos».
- ALFÖLDI, A. 1974: *Die Struktur der vorrömischen Römerstaates*. Heidelberg.
- ALMAGRO, M. 1990: *Segóbriga. Ciudad celtibérica y romana. Guía de las excavaciones y museo (3 ed.)*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M.: «I Celti dell'Iberia», *I Celti*. Milano: 386-407.
- ALMAGRO-GORBEA, M. - DÁVILA, 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. - GRAN-AYMERICH, J. 1991: *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Memoria de las Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988. Complutum, Extra 1*. Madrid 1991.
- ALMEIDA, C. A. Ferreira de 1974. «O monumento con forno de Sanfins e as escavações de 1973», *III Congreso Nacional de Arqueología*: 149-172.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. 1972: «Las termas romanas de Alanje», *Habis* 3: 267-295. (Id., Id. 1973. *Revista de Estudios Extremeños* 29: 445-507).
- ARGENTE, J. L. (Ed.) 1990: *Tiermes. Guía del yacimiento y Museo*. Soria.
- AZEVEDO, A. 1946: «O monumento funerario da Citania», *Revista de Guimarães* 56, 1-2: 150-164.
- BARFIELD, L. - HODDER, M. 1987: «Burrit mounds as saunas: an exercise in archaeological interpretation», *Antiquity* 61: 370-379.
- BELTRÁN, 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.
- BLANCO, A. 1970: «Pátera argétea com representação de uma divindade lusitana», *Revista de Guimarães* 69: 454 s.
- BLÁZQUEZ, J. M. 1983: *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- BRELICH, A. 1969: *Paides e parthenoi*. Roma.

«Saunas» en la hispania prerromana

- BULLIOT, J. G. 1889: *Fouilles du Mont Beuvray (ancienne Bibracte), de 1867 à 1885*. Autun.
- BLOMQUIST, R. - MÄRTENSSON, A. W. 1963: «Thule grävningen 1961», (*Archaeologia Lundensia II*). Lund.
- 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.
- CARDOZO, M. 1932: «A ultima descoberta arqueologica na Citania de Briteiros e a interpretação da Pedra Formosa», *Revista de Guimarães* 41-42.
- 1949: «Nova estela funerária do tipo da Pedra Formosa», *Revista de Guimarães* 59: 487-499.
- 1976: *Citânia de Briteiros e Castro de Sabroso* (7 ed.). Guimarães.
- CARETONI, G. 1963: «Palestra», *Enciclopedia dell'Arte Antica, classica e orientale* 5: 882-883.
- CHAMOSO, M. 1955: «Santa Marina de Aguas Santas (Orense)», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 10 (30): 41-88.
- CHAMPEAUX, J. 1982: *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*. (C.E.F.R. 64). Rome 405.
- CHAMOUX, F. 1953: *Cyrène sous la monarchie des Battiades*. Paris.
- CONDE VALVIS 1955: «Las termas romanas de la "Cibdá de Armea" en Santa Marina de Aguas Santas», *III Congreso Nacional de Arqueología. Galicia 1953*. Zaragoza: 432-446.
- DÉCHELETTE, J. 1905: *L'oppidum de Bibracte*. Autun.
- DELOORME, J. 1949: «Étude architecturale sur Vitruve», V, 11,2. *Bulletin de Correspondance Hellenique* 73: 407-413.
- DE MIN, M. 1984: «Adria Antica». ASPES, A. (Ed.) 1984: *Veneto nell'Antiquità*. Verona: 809-830.
- DÍAZ DE VELASCO, F. 1985: «Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana», *Archivo Español de Arqueología* 58: 69-97.
- DRISGEOIL, 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.
- 1977: *La religione romana arcaica*. Milano.
- 1989: *Escitas y Osetas*. México.
- ELIADE, M. 1982: *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. México.
- ESCHBACH, H. 1973: «Untersuchungen in den stabianer Thermen zu Pompeji», *Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut. Römische Abteilung* 80: 235-242.
- ETTLINGER, E. 1960: «Les conditions naturelles des légendes céltiques», *Ogam* 12: 101-112.
- FERNÁNDEZ FÜSTER, L. 1953: «Sobre la interpretación de los monumentos con "pedras formosas"», *Archivo Español de Arqueología* 26: 379-384.
- GARCÍA BELLIDO, A. 1968: «Cámaras funerarias de la cultura castreña», *Archivo Español de Arqueología* 41: 16-44.
- 1968a: *España y los españoles hace dos mil años según la Geografía de Estrabón* (4 ed.). Madrid.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1986: «Las llamadas divinidades de las aguas», BERMEJO, J. C. (Ed.) 1986: 141-192.
- 1990: *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania*. A Coruña.
- GERNET, L. 1982: *Anthropologie de la Grèce antique* (2 ed.). Paris.
- GINOUVÉS, R. 1959: *L'établissement thermal de Gortys d'Arcadie. (Etudes Peloponnésiennes II)*. Paris.
- GINOUVÉS, R. 1962: *Balaneutiké (BEFAR 200)*. Paris.
- GÓMEZ MORENO, M. 1983: *Catálogo Monumental de la provincia de Ávila* (2 ed.). Ávila.
- GÓMEZ TABANERA, J. M. 1980: «Aspectos de la cultura castreña en sus manifestaciones en Asturias y de los modos de producción de las sociedades protohistóricas del NW de la Península Ibérica», *Seminario de Arqueología del Noroeste Peninsular* 2: 87-110.
- GORROCHATAGUI, J. 1987: «En torno a la clasificación del Lusitano», *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Vitoria 1985*. Vitoria: 77-91.
- GROSSE 1924: «Lancea», *Paulys Real-Encyclopädie der Klassisches Altertumwissenschaft* 32: 618-619.

- HARTMANN, R. 1920: «Das Laconicum der römischen Thermen», *Mitteilungen des Deutschen Archäologisches 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.
- HILLER VON GAERTRINGEN, F. F. 1904: *Stadtgeschichte von Thera III*. Berlin.
- HINZ, H. 1973: «Badewesen». HOOPS, J. (ed.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 1: 579-583.
- 1989: *Ländlicher 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.
- HOLMQUIST, W. 1969: «Frühgeschichtliche Haustypen aus Helgö», (*Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte*). Neumünster: 188-199.
- 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.
- HUBNER, E. 1879: «Citanía», *Archeologia Artistica* 1,5: 19.
- JORDÁ, F. 1969: *Guía del Castrillón de Coaña*. Salamanca.
- JUNIOR, J. R. SANTOS 1966: «Dois fornos do povo em Tras-os-Montes», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 20, 1-2: 119-146.
- KRETSCHMER, K. 1961: «Die Entwicklungsgeschichte des antiken Bades und das Bad auf dem Magdalensberg», *Carinthia* 151: 253-276.
- LAZENBY, J. F. 1985: *The Sparta Army*. Warminster.
- LORENZO FERNÁNDEZ, J. 1948: «El monumento protohistórico de Augas Santas y los ritos funerarios de los castros», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 3: 157-211.
- 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*. Edimbourgh.
- MALUQUER DE MOTES, J. 1954: «Pueblos Celtas», MENÉNDEZ PIDAL, R. (Ed.): *Historia de España* I,3: 3-194.
- 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 (en prensa).
- MARTÍN BUENO, M. 1987: «Bilbilis. Fisonomía de la cuna de Marcial», *Simposio Marco Valerio Marcial II*. Zaragoza.
- 1990: «Bilbilis Augusta (Calatayud, Zaragoza)», TRILLMICH, W. - ZANKER, P. (Eds.): *Stadtbild und Ideologie*. München: 219-239.
- MARTÍNEZ SANTA OLALLA, J. 1933: «Monumentos funerarios célticos. As "Pedras Formosas" e as estelas em forma de casa», *Homenagem a Martins Sarmiento*: 226-235.
- MASSA-PAIRAULT, F. H. 1886: «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.
- MAYA, J. L. 1989: *Los castros en Asturias*. Gijón.
- MEGAW, J. V. S. - SIMPSON, D. D. A. 1981: *Introduction to British Prehistory*. Leicester.
- MILLIGAN, S. F. 1889: «The ancient Irish hot-air bath», *Journal of the Society of Antiquaries of Ireland* 9: 268-270.
- MOLTÓ, 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.
- 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.
- O'KELLY, M. J. 1954: «Excavations and experiments in ancient Irish cooking places», *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 84: 105-155.

«Saunas» en la hispania prerromana

- OTT, V. 1948: *Die Sauna*. Basel.
- PENAS, M. A. 1986: «Los dioses de la montaña», BERMEJO, J. C. (Ed.) 1986: 117-140.
- PFUHL, E. 1905: «Zur Geschichte der Kurvenbaus», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 30: 331-374.
- PIGANIOL, A. 1913: *Recherches sur les jeux romains*. Strasbourg.
- PROSDOCIMI, A. L. 1989: «Le religioni degli Italici», *Italia*. Milano: 477-547.
- PROSDOCIMI, A. L. e.p.: «Lessico istituzionale. Le tassonomie nelle Tavole Iguvine», *Komedòn Zôntes. IIº Convegno Storico-Archeologico Italo-Spagnolo. S. Giustino Umbro 1991* (en prensa).
- RAMIL, E. 1990: «Excavacion e consolidacion no castro de Punta dos prados (Espasante, Ortigueira, A Coruña)», *Arqueoloxia. Informes* 1: 64-69.
- 1991: «Castro de Punta dos Prados (Espasante, Ortigueira, A Coruña)», *Arqueoloxia. Informes* 2: 63-66.
- REBUFFAT, R. 1991: «Vocabulaire thermal. Documents sur le bain romain», *Les thermes romaines. Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome*. Rome: 1-32.
- RIBEIRO, F. 1930: «Novas descobertas arqueológicas na citânia de Briteiros», *Revista de Guimarães* 40,3-4: 171-175.
- ROMERO MASIÁ, A. 1976: *El habitat castreño*. Santiago de Compostela.
- RYBOVÁ, A. - SOUDSKÝ, B. 1962: *Lebenice*. Praha.
- SARMENTO, F. MARTINS 1904: «Materiales para a archeologia do concelho de Guimarães. Citânia», *Revista de Guimarães* 21,1: 5-19; 21,2: 49-63.
- 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. Stuttgart: 347-348.
- SCHULTEN, A. 1952: *Estrabón. Geografía de Iberia. Fontes Hispaniae Antiquae* 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. F. MATOS DA 1987: «Subsidios para o estudo da Arte Castreja», *Revista de Ciências Históricas. Universidad Portucalense* 2: 121-147.
- SUDHOFF, K. 1913: «Badeofen», *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 1. Strasbourg: 153.
- TALVE, J. 1960: *Bastu och torkhus i Nord-europa*. Stockholm.
- THEBERT, Y. 1991: «Les sodalités dans les thermes d'Afrique du Nord», *Les Thermes romaines*. Rome: 193-203.
- TIERNEY, J. J. 1960: «The Celtic Ethnography of Poseidonios», *Proceedings of the Royal Irish Academy* 60: 189-246.
- TOVAR, A. 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 römische 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.
- VAHROS, I. 1966: *Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna*. Helsinki.
- VASCONCELOS, L. 1913: *Religiões da Lusitânia* 3. Lisboa.
- WATHELET, P. 1986: «Homère, Lykaon et le rituel du mont Lycée», *Les rites d'initiation. Actes Colloque Liège-Louvain 1984*. Louvain: 285-297.

WOOD MARTIN, W. G. 1902: *Traces of elder faiths of Ireland: a folklore sketch*. London.

ZAPATER, M. A. y NAVARRO, F. J. 1990: «Prospecciones arqueológicas en el término municipal de Escatrón, Zaragoza. Campaña 1987», *Estado actual de la Arqueología en Aragón 2. Comunicaciones*. Zaragoza: **.