

**EL CASTIGO EN LA
PENÍNSULA IBÉRICA
PRERROMANA: Registro de
documentación, análisis y perspectivas de
investigación**

**Trabajo de Fin de Máster
Master Interuniversitario en Historia y Ciencias de la
antigüedad 2012-2013**

**Directora - Rosa María Sanz Serrano
Autor - Antonio Gómez Rincón**

ÍNDICE

| | |
|--|------|
| 0. INTRODUCCIÓN | (3) |
| 0.1 Precisiones conceptuales para el desarrollo de la investigación | (4) |
| 0.1.1. <i>Castigo</i> | (4) |
| 0.1.2. <i>Península Ibérica Prerromana</i> | (8) |
| 1. HISTORIOGRAFÍA | (10) |
| 1.1. El castigo en la Protohistoria | (10) |
| 1.2. Estudio del castigo | (12) |
| 2. METODOLOGÍA | (12) |
| 3. EXPOSICIÓN DE REFERENCIAS HISTÓRICAS | (17) |
| 3.1. Exposición de noticias en las fuentes escritas antiguas | (17) |
| 3.2. Exposición de noticias en el registro arqueológico | (23) |
| 4. ANÁLISIS HISTÓRICO | (30) |
| 5. A MODO DE EPÍLOGO: CONCLUSIONES A LA INVESTIGACIÓN Y DISCUSIÓN | (37) |
| 6. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES | (40) |
| 6.1. Bibliografía General | |
| 6.2. Fuentes | |
| 6.3. Documentación Auxiliar | |
| 7. APÉNDICE: FIGURAS | (47) |

0. INTRODUCCIÓN

En el comienzo de sus *Historias*, Herodoto dice que su obra guardará que los hechos de los hombres no se pierdan en la memoria (*Hist.* 1,1). Tito Livio advierte que, en su tarea como historiador, su trabajo debía ser algo provechoso (*Ab Urbe Con.* 1,1). Dos mil años más tarde nos vemos en una situación parecida, por más que haya quien desde instituciones y grupos de presión se dedique a reiterar la inutilidad de la ciencia histórica. El cambio entre nosotros, como investigadores, y los autores clásicos puede haber sido radical en tanto a método, pero la inquietud de unos y otros parece continuar intacta. Indirectamente, Jenófanes, ya estaba indicando *qué* era provechoso para los hombres de su tiempo: “*si el ganado, los caballos y los leones tuvieran manos, o pudieran pintar con las manos y crear como lo hacen los hombres (...) también describirían la forma de los Dioses y harían sus cuerpos como ellos mismos los tienen*” (*Fr.* 15). Resulta lógico pensar que cada grupo humano genera respuestas sociales a los retos a los que se ve sometido.

La violencia, el castigo o el maltrato físico son preocupaciones de nuestro tiempo, un tiempo después de los golpes emocionales de la guerra y el genocidio en el siglo XX que, lejos de estar acabado, parece esconderse, tal como analizaba Norbert Elias en *El Proceso de Civilización* (2000), fuera de la óptica del público general. Desde la disciplina de la psicología, como condicionante, o desde la disciplina de la sociología, como método de dominio, el castigo ha sido objeto de múltiples y muy diversas investigaciones, variando los ámbitos de estudio, los objetivos, la metodología y las ideologías que los alimentaban. Este trabajo, en gran medida, se ve relacionado con dicha trayectoria. La pregunta a la que me gustaría responder con esta investigación es si podemos hallar, en la realidad histórica de las comunidades de la península ibérica prerromana, acciones que puedan interpretarse bajo nuestro prisma actual de castigo y, en caso de que las hubiera, cuáles son sus características desde un análisis político y económico, valorando su importancia en el conjunto social.

Supone un análisis, hasta donde he podido averiguar, novedoso por dos razones: la primera de ellas, en concepto, dado que recopila y analiza por su propia naturaleza las noticias de castigo en este periodo y espacio de tiempo; la segunda de ellas, y en clara relación con la anterior, en el método, utilizando autores e investigadores que si bien tratan la naturaleza del castigo y su impacto social, no tienen por objeto de estudio la Antigüedad – aunque sí otras sociedades preindustriales. Con el fin de organizar la información, he delimitado estos objetivos de la siguiente manera:

- 1) Enumeración de los episodios de castigo en la península ibérica prerromana evidenciados en las fuentes literarias.
- 2) Enumeración de los hallazgos arqueológicos que podrían ser relacionados directa o indirectamente con episodios de castigo.
- 3) Análisis de todas estas noticias para la elaboración de una idea general que, desde un punto de vista económico y político nos permitan comprender la función e importancia del castigo en el desarrollo socio-histórico de estas comunidades.

El texto está dividido en cuatro grandes apartados. El primero de ellos (capítulos 0 y 1) es una introducción conceptual, historiográfica y metodológica; enfocan el estudio en el encuadre adecuado para su desarrollo. El segundo apartado es una exposición de las referencias, tanto en fuentes literarias como en arqueológicas, que conocemos del castigo en la península ibérica prerromana. El tercero es el estudio en sí mismo a partir de la metodología prevista en el primer apartado. En el último apartado reúno las conclusiones de esta investigación, incluyendo posible desarrollo posterior de la investigación y discusión.

0.1. Precisiones conceptuales para el desarrollo de la investigación

Antes de desarrollar el cuerpo de este trabajo, creo necesario detenerme en la definición de dos conceptos que son cruciales en esta investigación, Por una parte, el *castigo* como objeto de estudio. Por otra, la *península ibérica prerromana*, como marco crono-espacial en el que desarrollo la investigación.

0.1.1. Castigo

El término castigo es una construcción cultural contemporánea. Responde, por tanto, a necesidades sociales de la actualidad. Exportar su uso a la protohistoria peninsular es terriblemente problemático, en tanto que carecemos de evidencia directa, desde dentro de estas comunidades, que demuestren su existencia. Su uso es, en definitiva, una herramienta analítica más cercana a nosotros como investigadores que a la realidad social y emocional de las sociedades del pasado. Lo cierto es que este razonamiento ha sido asumido por algunos historiadores (véase el caso de Finley, 1984, p. 44, en el debate entre el imperio o la hegemonía ateniense), pero todavía no ha sido aplicado por otros importantes autores de nuestra disciplina (Cantarella, 1996, pp. 11-12). El uso de categorías modernas para comprender el pasado limita y

obstaculiza el progreso de la investigación.

No estoy diciendo que estas categorías no deban ser utilizadas, sino que en todo momento debemos ser conscientes que pertenecen a nuestra percepción. Toda historia, como dijo Benedetto Croce, es elaborada desde el presente, nuestro presente (según Jaramillo Uribe, 1994, p. 160). No podemos escapar de nuestra cosmovisión. Por esto, es totalmente *licito* utilizar el término castigo para analizar el comportamiento de seres humanos del pasado, siempre y cuando seamos conscientes de que dicha institución no corresponde a la conciencia de los antiguos, sino a nosotros mismos como intérpretes del pasado. Es decir, en este estudio no trato *cómo, cuando y porqué* se llevó a cabo el *castigo* en la península ibérica prerromana, pues técnicamente carecemos de evidencia alguna de que dicha idea existiera en sus mentalidades: aquí se analizan y valoran aquellas acciones de la antigüedad que se adaptan a nuestra idea contemporánea, nuestro modelo, de *castigo*.

El término moderno *castigo* es ya de por sí bastante amplio y conflictivo. Por la naturaleza de las fuentes disponibles, puedo adelantar que es inabordable en su sentido completo. Sería especialmente interesante poder analizar las características del castigo en los hogares: por la importancia de la familia en la estructuración de la sociedad, nos aportarían información muy interesante sobre la coerción, a todos los niveles, de los individuos. Y aunque se podría especular que estas formas de castigo se heredarían de generación en generación hasta la aparición de la escritura, si no tenemos apoyo documental que lo corrobore no dejará de ser una especulación. La violencia habitual sobre los niños así como la que se ha venido a denominar en los últimos años como violencia de género desaparece de mi análisis ante la falta de fuentes: el etnógrafo clásico no estuvo interesado en estos episodios de castigo, y por tanto no aparecen en la literatura. El castigo al que nos referimos aquí es la agresión llevada a cabo por una institución política sobre el individuo.

Existen varias definiciones de *castigo*. Especialmente interesante es la que utiliza Klebe Trevino (1992, p. 649): la aplicación de una consecuencia negativa o la retirada de una consecuencia positiva sobre alguien bajo su autoridad¹. Basándonos en la evidencia con la que contamos y que expondré más adelante, para nuestro caso, creo que el castigo puede definirse más apropiadamente como una consecuencia negativa y, en la gran mayoría de los casos (con quizá dos excepciones, que apenas he considerado como hipotéticos castigos), con una gran carga de violencia y agresividad.

1 Entiéndase que esta *consecuencia negativa* siempre es desde una perspectiva relativa (esto es, una *consecuencia peor*), en tanto el castigo se construye desde una sociedad jerarquizada.

Por supuesto, esto implica que este estudio incluirá como fenómenos del castigo diversos fenómenos que, generalmente, no son incluidos en los estudios del castigo en la Antigüedad. Principalmente, me refiero al sacrificio humano y al suicidio, ya sea individual o colectivo. Tanto el sacrificio humano como el suicidio implican la eliminación física de un ser humano; hasta aquí creo que toda la investigación está de acuerdo. En este sentido, si aplicamos el criterio de Klebe Trevino parece claro que ambos actos son un castigo; la consecuencia negativa sería la negación de la vida. Es cierto, y puede argumentarse al respecto, que la relación del sujeto respecto a su propia vida depende de las circunstancias históricas en las que se desarrolla. Indirectamente, esta línea es la que sigue García Quintela (1991) y Sopena (2004); para un guerrero bajo el *ethos agonístico*, la muerte en combate podría entenderse como una recompensa.

Pero parte de las fuentes nos ofrecen otra realidad. La primera pista a este respecto nos la otorga César, quien en su *Guerra de las Galias* afirma que las víctimas de los sacrificios humanos escogidas por los Druidas son criminales, pero si no existen de éstos se sacrifican inocentes (6,16). A este respecto García Quintela argumenta que Diodoro Sículo hace diferencias claras entre un sacrificio *adivinatorio céltico* y las ejecuciones (1991, p. 27). Sin embargo, en un análisis a los textos (y traducciones) que él mismo señala (*B.H.* 5,31,3-4; 5,4,5), no sólo no se aprecia esta diferencia que argumenta el autor, sino que se ve claramente que los sacrificios se hacen en coyunturas políticas. Existen multitud de ejemplos en los que la represión criminal enlaza con una crisis de estas características.

No niego que puedan existir diferencias entre el sacrificio humano y la ejecución. En Estrabón, por ejemplo, sí que parece existir de forma más clara la diferencia entre ambos no tanto por una oposición directa, sino porque el sacrificio humano es asociado a otras prácticas sacrificiales (p.e. *Est. Geo.* 3,3,7) . Creo que, aún suponiendo que los autores clásicos conocían y comprendían la realidad sobre la que estaban escribiendo (lo cuál es mucho suponer, si bien nosotros, investigadores, tampoco parece que estamos haciendo poco más que dar palos de ciego [Millar, 1981, p. 81; Álvarez Jiménez, 2005, p. 128]), lo que realmente se vislumbra en los casos de sacrificio es una alteración de su identidad política; se desnaturaliza al individuo, se cosifica al ser humano, y por tanto se le permite entrar en un ámbito en el que antes no estaba: el de poder ser sacrificado. El prisionero de guerra, el esclavo comprado o por deudas, no es más que fuerza de trabajo², incluso aquel que no sea esclavo-cosa y tenga ciertas garantías jurídicas.

2 Fuerza de trabajo muy útil por su capacidad de llevar a cabo acciones desarrolladas, y al mismo tiempo muy barata por su alta disponibilidad en las continuas guerras de la Antigüedad. Quizá una línea de investigación es la comparación de éstos y otros sacrificios con los *potlach* radicales a los que hace referencia Marvin Harris (2011, pp. 126-149), la destrucción de riqueza ante abundancia de

Aunque en su cuerpo la víctima sintiese el castigo cuando el frío puñal le atravesase, su persona, en tanto identidad jurídica, política y religiosa dentro de la comunidad, ya había sido castigada cuando fue condenado a ser susceptible de sacrificio. Esto no significa que el sacrificio humano sea inocuo, una práctica que pase desapercibida para la sociedad que lo comete. Veremos esto en los ejemplos concretos de las fuentes.

Queda por responder al interrogante del suicidio, ya sea colectivo o individual. En otros contextos, sabemos que existía un suicidio de tipo sacrificial³ algo que, con todo, no podemos corroborar para la península ibérica prerromana. Del suicidio existen muy diversas interpretaciones. Para el caso que nos ocupa, el del conjunto de suicidios colectivos en los *oppida* asediados, considero el suicidio como el más alto grado de violencia simbólica, en el sentido que lo entiende John Corbin: toda actuación mediante la cual el individuo pierde su propia identidad, sustituida por la de aquel que está ejerciendo dicha violencia (1986, p. 29)⁴. Es cierto que la *agresión* contra el individuo que se suicida es anterior a su aniquilación, y por tanto podría considerarse que el suicidio no es *castigo* en sí mismo. En cambio, tampoco tenemos evidencia de que el individuo hubiera perdido su identidad hasta el hecho del suicidio como tal. Al margen de este debate, señalaremos que estos suicidios colectivos no siempre son suicidios como tal sino que a menudo vienen acompañadas de matanzas de los más desprotegidos (mujeres respecto a hombres, niños respecto a mujeres...)

Cabría señalar un último evento que podemos relacionar con el castigo: las características del proceso funerario. En un principio, la muerte debería suponer el fin de los castigos, sin vida alguna, desde una perspectiva somática, que maltratar. Sin embargo, el cuerpo prevalece: dañándolo, se daña a su memoria y su linaje. Pero para el caso que nos ocupa, también ante la falta de fuentes escritas autóctonas, este castigo *post mortem* debe relacionarse inexorablemente con el registro material. El mismo sufrimiento que sufre Príamo al no poder enterrar a su hijo Héctor (*Il.* 24. 159-170), el mismo que aún perdura en las familias de los represaliados políticos (p.e. García de Cortázar, 1996, pp.11), revelan la fuerza intestinal de este castigo. Un castigo que sin duda se ejerce desde la mayor soberbia del oligarca, confiando en su posesión única del poder, atravesando quizá la más delicada frontera: la de los ancestros.

determinada mercancía en el mercado

3 Muy notable es el ejemplo de la esclava nórdica que se embarcaba en el mismo barco ardiente que llevaba a su señor al Valhalla, tal como lo relata Ibn Fadhlán: *Funeral de un noble*, p.50 en la edición de Lunde *et al.* 2012

4 Muy probablemente de este modo debemos interpretar el *ethos agonístico*

Para este aspecto pueden ser útiles los conceptos de *buena y mala muerte*, utilizados por primera vez por los antropólogos Thomas y Counts (1968 y 1976). Según Thomas, la buena muerte es aquella que se desarrolla en normalidad, y por tanto recibe un buen trato en el más allá, mientras que la mala muerte es fruto del accidente y la excepcionalidad, viéndose privada, normalmente, del acceso a la otra vida. Estas categorías han sido utilizadas en arqueología, asumiendo que los diferentes tipos de muertes – aún admitiendo más graduaciones, por supuesto – dejarían diferentes huellas en el registro (Hill, 1995; Carr y Knüsell, 1997; Madgwick, 2008; Redfern, 2008); conozco su aplicación por un estudio reciente (Esparza *et al.*, 2012), y es su aplicación metodológica la que tengo en cuenta (Figura I).

La identificación de la buena y la mala muerte es muy problemática si no contamos con el apoyo literario, antropológico o etnográfico. Así, la *expositio* se revela como una buena muerte en la cultura arévaca (Sopeña, 2002), a pesar de la clara diferencia con otras culturas antiguas (Hom. *Od.* 22.475, Il. 23.20), o nuestros mismos prejuicios ideológicos (Esparza *et al.*, 2012: 115). Precisamente, Escarza y su grupo, consideran que la buena muerte, en tanto ortodoxia funeraria, debe vincularse con norma en el grupo. Así parece que se constata en aquellas sociedades donde se ha llevado a cabo trabajo de campo (Thomas, 1982), de lo que se deduce lógico aplicar a sociedades del pasado. Sin embargo, cabría señalar que las sociedades estudiadas por los antropólogos son muy poco jerarquizadas, realidad que no tiene por qué darse en las sociedades del pasado. Recordemos que, en contra del Cristianismo, en otras religiones del Mundo Antiguo la mayor parte de la población estaba condenada al peor de los olvidos, en contraste con una élite muy restringida (véase tan diversos ejemplos como Blázquez *et al.*, 2011, pp. 19; 130-131; 146; 282). Estos aspectos se desarrollarán con el ejemplo de la cultura arqueológica de Cogotas, en el capítulo dedicado al registro arqueológico.

0.1.2. Península Ibérica Prerromana

El marco crono-espacial de este trabajo es la península ibérica prerromana, esto es, los pueblos existentes anteriores a la conquista romana. El término hunde sus raíces en la investigación decimonónica (p.e. Gracia Alonso, 2008, pp.13-17), donde el paradigma del *esencialismo* de pueblos y naciones era predominante (obviemos que dicho paradigma sigue activo en una parte fundamental de la investigación, como Peralta Labrador [2000] o el recientemente fallecido González Echegaray [2004; o, del mismo autor, en Peralta Labrador, 2000, p. 17]). Por su definición, el marco espacial va reduciéndose en tanto Roma fue estableciendo su autoridad política en la península; según la región, esta cronología puede extenderse desde el siglo III a.C. hasta el siglo I a.C. En estas circunstancias, quizá sea

necesario señalar que el uso de *península ibérica prerromana* se utiliza como categoría historiográfica: no se acepta por su *uniformidad* cultural, que asumo que no existe, sino ante la escasez de noticias particulares de cada *pueblo*⁵, de cada comunidad, así como su evolución en el tiempo. Muy probablemente (en algunos casos está claramente constatado) se compartieran castigos entre diferentes grupos culturales. Es más, ante problemas similares, en condiciones semejantes, y en coexistencia en el tiempo y en el espacio, resulta lícito pensar que muchos patrones punitivos fueran comunes en las distintas comunidades de la península ibérica.

Cabría hacer una última reflexión más acerca de lo *prerromano*, más aún teniendo en cuenta que aquí se trata una institución de ejercicio de poder. Obviamente, deberíamos considerar *prerromanas* aquellas comunidades que existían antes de la llegada de los romanos. Sin embargo, se da la paradoja de que las noticias que nos son útiles de estos pueblos, desde cántabros a turdetanos, de lusitanos a arévacos, las tenemos a raíz de la llegada de los romanos. Para nuestro caso, Estrabón es una fuente etnográfica fundamental, y sin embargo, en su tiempo toda la península estaba bajo el control política de Roma. Es cierto que en gran medida la información de Estrabón es un anecdotario de los pueblos de Iberia, de ahí que supongamos su contraste con las costumbres de los conquistadores. Un doble equilibrio, en definitiva, que nos debe ayudar a ser conscientes de los cambios en estas instituciones, y en cualquier caso nos deben ayudar a desterrar el paradigma de pueblos estáticos, sino de comunidades dinámicas, influidas por los influjos de su tiempo.

Lo dicho hasta ahora va más allá de la mera elucubración filosófica. Son problemas tangenciales a la hora de afrontar estas investigación, y determinan completamente el objeto de estudio de la misma.

5 Término igualmente problemático, y sin embargo no veo ventaja alguno en utilizar *etnia*, eufemismo de *pueblo* después de los crímenes del nazismo.

1. HISTORIOGRAFÍA

1.1 El castigo en la Protohistoria

Los temas aquí tratados son habituales en la literatura de investigación, y sin embargo no se ha abordado el tema del castigo de forma monográfica. Caza de cabezas, torturas, sacrificios e inmolaciones han llamado la atención de la cultura popular y la academia. Sin embargo, el enfoque predominante ha sido el ritual y mágico-religioso, dejando a un lado la perspectiva materialista y del maltrato al cuerpo. Se ahonda más en el carácter exótico de estas costumbres, a veces ocultando cierto romanticismo que se hace difícil de ocultar.

La investigación en torno al suplicio y a la tortura en la Antigüedad se centra en el mundo clásico, y por su indiscutible asociación creo necesario hacer referencia a los más importantes trabajos a este respecto. A fin de cuentas, y tal como veremos más adelante, las descripciones precisas que las fuentes clásicas nos dan de castigos son de las sociedades coloniales (para este caso concreto, cartagineses y romanos). En este sentido cabe destacar el trabajo de Eva Cantarella. Su obra *Los Suplicios Capitales en Grecia y Roma* (1996) suponen un profundo despliegue de conocimientos sobre las fuentes, y sin duda uno de sus puntos fuertes es la adopción en determinados pasajes de una perspectiva de género. Se tratan aquí las principales vías de ejecución en la Antigüedad greco-romana, haciendo valoraciones globales muy genéricas. No obstante, a menudo dicha autora convierte sus hipótesis en dogmas⁶ cuestión que, sin menoscabar el valor de sus aportaciones, ciertamente niega mucho del rigor científico a su trabajo. Diferencia claramente entre justicia cívica y prehistórica, señalando como aquella supone el *control* de la justicia frente al caos de la segunda (1996, p. 11). Más adelante trataré de rebatir esta hipótesis.

Quizá de todos estos temas, el más impresionante para nosotros es el del sacrificio humano. Usado y abusado desde la ficción, algunas lecturas del mismo no han sido menos novelescas desde los investigadores. Sin duda, lecturas influidas por la dicotomía barbarie-civilización y el marco colonialista decimonónico, aunque algunas de ellas se prolonguen en el tiempo, congeladas, ignorando el debate científico que las actualiza (García Quintela, 1991) Podemos agrupar estas lecturas en dos grupos: en primer lugar, quienes consideran el sacrificio muestra de su agresividad intrínseca (p.e. Davies, 1983: 16-17), y de paso el favor que les hicieron las potencias europeas al conquistarlas a sangre y fuego (Davies, 1983, p. 18); en

6 Principalmente, sus deducciones en torno a la lapidación y al despeñamiento, así como la diferenciación radical y tajante que hace la autora entre laicismo/religión o vida cívica/precuidadana, desde mi perspectiva difícilmente aplicable al estudio de las sociedades de la Antigüedad.

segundo lugar quienes argumentan que el sacrificio humano aparece ante el choque brutal entre el inocente *buen salvaje* y la despiadada civilización, sin duda idealizando a estas poblaciones nativas (vid Davies, 1983, p. 12). Un fenómeno sin duda complicado; desde la perspectiva del materialismo cultural, se ha propuesto que el sacrificio humano supliría la falta de proteínas en la dieta, y se iría sustituyendo paulatinamente por la más beneficiosa caza de esclavos (Harris, 1978). Si bien esta explicación podría ser considerada válida en el ámbito estricto de Mesoamérica, no parece propicia para abordar el mismo problema en la Protohistoria europea. No estoy de acuerdo, no obstante, con que esto invalide su teoría para el marco geográfico y cronológico en el que se desarrolló, como se ha dicho (Clastres, 2004, p. 23); esto implicaría que *todo* sacrificio humano conllevaría *las mismas* consecuencias algo con lo que, por supuesto, no puedo estar de acuerdo. En lo referido a la península ibérica, no se ha debatido tanto la naturaleza del sacrificio humano, que por lo general se ha considerado como un aspecto *ritual* más (p.e. García Quintela, 1991, p. 25). sino que se ha utilizado su existencia o no como prueba para incluir a los *pueblos* de la península ibérica prerromana dentro de una identidad común céltica o, es más, *indoeuropea*⁷ (p.e. García Quintela, 1991). Por supuesto, también existen los que son más escépticos a estos planteamientos (Alfayé, 2009).

La amputación de miembros es otro aspecto ligado a la barbarie y la falta de civilización, lo cuál no deja de ser chocante conociendo la amplia difusión de las mutilaciones en el mundo romano (Cantarella, 1996, pp. 159-206). Para nuestro caso, investigaciones anteriores han estudiado amputaciones de cabeza y mano, las más habituales en la documentación, como formas diferentes de un proceso muchas veces relacionado. De nuevo, la búsqueda de una *identidad céltica* parece ser la varilla de zahorí de estos trabajos; si los celtas en Galia cazaban cabezas, tal como se atestigua en algunas fuentes, resultaba lógico -siempre para estos investigadores- que la emulación del mismo rito implicaba una identidad *céltica* común, si no el origen de la institución en sí misma. Esto provocó la búsqueda de cabezas⁸ por toda la península ibérica; Cuando se encontraron cráneos o bien diferentes objetos arqueológicos que recordaban a ellos (Pujol Puigvehí, 1979, pp. 267ss.) parecía que sus tesis se corroboraba. No ha sido hasta tiempos muy recientes que otros investigadores llegaron a la conclusión de que la cultura material de la caza de cabezas y del culto al cráneo podrían fácilmente confundirse; Ian Armit señaló que estos hallazgos no deben asociarse con la importancia simbólica que los autores clásicos atribuyen a la cabeza en la mitología celta

7 Como si acaso la existencia de un tronco común lingüístico implicase unas instituciones y pensamientos comunes.

8 Un proceso comparable al sucedido en Gran Bretaña, si bien allí el objetivo principal de la mayor parte de la academia inglesa era, frente a escoceses, galeses e irlandeses, justo el contrario: negar las raíces célticas de los antiguos ingleses (véase James, 1999, pp. 43-66).

(2012). Idea que, sin embargo, no parece haber calado en la investigación española (Sopeña, 2009). En lo referido a la amputación de la mano en la península ibérica prerromana, se han escrito numerosos trabajos, buscando la representación de este fenómeno en la iconografía (López Monteagudo, 1983; Martín y Pellicer, 1979-1980; Quesada, 1994), principalmente en estelas y monumentos decorativos. Destacan los recientes trabajos de Silvia Alfayé (2004) y Gabriel Sopeña (2009). En el primero, la autora analiza la estela de Binéfar en esta línea, relacionándola con la representación de la vejación del cuerpo enemigo, y los conceptos de buena y mala muerte. Gabriel Sopeña, por su parte, además de reunir diversos ejemplos de lo que él denomina la *Hispania Indoeuropea* (2009: 271), utiliza una metodología interesante – aún delicada – cómo es la inclusión de elementos de la tradición celto-irlandesa posterior. Su enfoque, de nuevo, se centra en la relación ideológica del sujeto con la mano en sí misma.

1.2. Estudio del castigo

Por supuesto, el estudio del castigo también ha estado sometido a las normas de su tiempo. En la actualidad, prima la relación que existe entre el castigo y la modulación del comportamiento (ver Ellis, 2003). Esta línea de investigación se ha basado en las pautas establecidas por Thorndike (1911): de acuerdo con él, castigo y recompensa podrían ser utilizadas a partes iguales para determinar el comportamiento de un individuo. A sus investigaciones, Miller (1944) matizó que la motivación aumenta en tanto la distancia al objetivo se reduce, en cierta medida anotaciones compartidas por Skinner (1953). Estudios posteriores (p.e. Weiner, 1986) señalan que la relación entre castigo y consecución de objetivos no tiene porqué ser directa, o siquiera existir. Aún en el campo de la sociología política existen enfoques similares (véase, Martínez Machain *et al.* 2011 y especialmente Ellis, 2003). La mayor parte de estas investigaciones se hacen desde las herramientas que permite la psicología que, en un contexto tan diferente, difícilmente pueden ser aplicadas al campo de la Antigüedad.

2. METODOLOGÍA

De la misma forma que el ámbito cultural en el que se desarrolla el investigador como individuo determina las preguntas realizadas, este mismo contexto regula el modo en el que han de ser contestadas. No sólo por la capacidad técnica, que sin duda modifica el resultado, acercándose a la realidad, sino por los condicionantes ideológicos y la aceptación de paradigmas, en el sentido que Thomas S. Kuhn los definió (2006). Como en cualquier investigación de carácter científico, se procederá a un análisis después de una fase previa de registro de información; son las características de este análisis las que en cierta medida modulan

las conclusiones de este proyecto.

He señalado en la introducción la pregunta concreta a la que me gustaría responder con este trabajo, así como los objetivos específicos en los que se concreta. El registro de datos se ha elaborado a partir de trabajo bibliográfico, para los restos materiales, y las fuentes documentales, para los textos. Las fuentes principales para el estudio de cualquier aspecto de las sociedades del pasado son la arqueología y el análisis de textos históricos. Para el caso particular de la protohistoria, se da la circunstancia de que los textos que les tratan no forman parte de una producción cultural propia, sino ajena, lo que en antropología se denomina enfoque *etic* (Harris, 2005, p. 18). El análisis desde dentro de la propia comunidad de estudio se denomina enfoque *emic* (2005, p. 19). Por supuesto, todo estudio de una sociedad del pasado forma parte de una perspectiva *etic* – a no ser que el estudioso en cuestión se baste con reproducir la información de las fuentes literarias – en tanto que el investigador no forma parte de la sociedad. Sin embargo, hemos de ser conscientes de que, al tomar las fuentes escritas como referencia, estamos, si se quiere, haciendo un doble ejercicio de perspectiva *etic*: estamos interpretando los textos romanos pasados que a su vez interpretan a unos grupos humanos que probablemente no comprendían.

El estudio de la cultura material y el de las fuentes escritas no es directamente comparable. Son las conclusiones obtenidas de ambas, si se considera oportuno, las que deben ser comparadas. Podría parecer a primera vista que esta aclaración no es necesaria en un trabajo de investigación histórica, y sin embargo otros investigadores han señalado recientemente la falta de disciplina metodológica de muchos autores en este sentido⁹. La arqueología brinda información sobre un hecho en un espacio y tiempo concretos; aunque la cultura material nos pueda brindar información sobre el discurso, lo más importante de ella es que existió en *determinado lugar y momento*. La arqueología muestra la realidad histórica más específica. Las fuentes escritas, por otra parte, si bien fueron realizadas en un espacio y tiempo concretos, fueron concebidas para expresar *directamente* el discurso de su autor, generalmente de los grupos dominantes. Esta diferencia arqueología/escritos, que podría ser discutible en muchos casos, es más clara para el de este análisis. En lo referido a la arqueología, porque generalmente me referiré al tratamiento de determinados restos óseos pertenecientes a un individuo en particular. En lo referido a las fuentes escritas, porque provienen de autores imperialistas cuyo interés está muy alejado del estudio sistemático y antropológico de estas sociedades en un

9 Tal es el caso, como han remarcado Aja Sánchez, Cisneros Cunchillos y Ramírez Sádaba de la arqueología de Cantabria en la Edad de Hierro (2008), cuyas estructuras de hábitat rápidamente eran asociadas con las mitificadas Guerras Cántabras, idea que antes había puntualizado Morillo (1997, 122)

sentido moderno, como el mismo Estrabón no dudó en señalar en la introducción a su *Geografía* (1,8). Y al mismo tiempo, los relatos de las guerras en la península ibérica (como Apiano, Polibio o Livio) hacen referencia a episodios concretos de castigo.

Así, si hallamos un esqueleto con diversos cortes y muescas en los huesos de los pies, podemos afirmar que ese individuo sufrió ese daño, pero no podemos afirmar que fuera una práctica habitual en su sociedad. Del mismo modo, si una fuente literaria trata que determinado pueblo llevaba a cabo un sacrificio humano extrayendo las vísceras, podemos afirmar que esta idea y procedimiento estaba presente en el imaginario del autor, pero no podemos afirmar que se llevó a cabo en un momento concreto¹⁰, excepto – y no siempre, por supuesto – que el autor especifique lo contrario. Esto no significa, ni mucho menos, que no podamos inducir del evento arqueológico pautas generales, o deducir del texto acontecimientos particulares, pero las conclusiones que obtengamos a partir de la inducción y deducción siempre deben ser sometidas a la evidencia directa de la ciencia histórica.

Lo dicho hasta aquí no dista de tantos otros trabajos históricos. Es en el análisis, en el prisma ideológico desde el que observo el castigo en la protohistoria, donde se pueden encontrar más diferencias. El enfoque teórico desde el que se desarrolla este trabajo se aleja al mismo tiempo del paradigma actual del castigo, donde priman los estudios estadísticos fruto de la experimentación. Para esta investigación, considero más útil trabajar desde el aporte teórico de tres autores (Rusche, Kirchheimer y Foucault) que representan dos enfoques diferentes: socio-económico, el primero y el segundo; político, el tercero. Pese a todo, estos autores tratan la historia del castigo de un periodo muy concreto (la transición del feudalismo al capitalismo); lo que aquí se presenta como método no deja de ser una adaptación de sus postulados teóricos. Estos autores no concibieron su trabajo para tratar la Antigüedad, pero creo que sus herramientas pueden ser aplicadas a este área del conocimiento.

Rusche y Kirchheimer (1939) argumentan que puede establecerse el cambio entre el castigo del periodo feudal al del periodo capitalista como una transacción de prerrogativas, admitiendo en la práctica que el Estado adquiriese un mayor control sobre los individuos, a la vez que el Estado se fortalecía con la incorporación de la burguesía a las clases dirigentes. También observan un proceso de ahorro en los diferentes recursos punitivos. En lo que afecta a este trabajo, debemos analizar si el castigo en el periodo referido se ve afectado por cambios en la constitución política y económica de las clases dirigentes.

10 Ambos son ejemplos reales de otros contextos históricos, aunque se volverá a hacer referencia a ellas más adelante.

Por su parte, Foucault (1976) estableció la evolución del castigo en ese mismo periodo en base al objeto del castigo. Para el periodo feudal se castiga el cuerpo físicamente, mientras que la instauración de los regímenes liberales contemplan y favorecen el castigo hacia el alma. Observa, este autor, en el maltrato al cuerpo una similitud con la concepción del poder, y la importancia de la guerra en la concepción política. Para este proyecto, nos interesa comprobar si el castigo se basa en el castigo al cuerpo físico del delincuente, y en caso de ser así cómo podemos relacionar esto con la concepción del poder en las comunidades de la península ibérica prerromana.

En definitiva, un análisis de raíz socio-económica y política, en el que ambas facetas pueden desarrollarse en dinámicas similares. Considero que las relaciones de los individuos con los medios de producción determinan la existencia de estructuras clasistas, a partir de las cuales se establece el modo de producción y se desarrollan las relaciones de poder. Y sin embargo, tampoco pueden ser considerados exactamente iguales, ya que no todo acto de desigualdad se basa en la asignación de recursos (si bien puedan mantener una relación con la especialización en el trabajo, como es el caso del varón frente a la mujer o del adulto frente al niño).

A los análisis de estos teóricos, me gustaría añadir un aporte -hasta donde yo sé - propio. El castigo, como ejercicio de poder llevado a cabo por la autoridad política, puede entenderse desde una perspectiva de estimación de beneficios y costes. Supongamos que el principal interés de la autoridad política en el acto del castigo es el beneficio económico: desde esta perspectiva, el objetivo principal sería el aumento directo de la producción y/o de la plusvalía obtenida [Bf (ec)]. Los costes, serían las pérdidas económicas [Co (ec)] que la acción del castigo conllevaría. De forma paralela, existirían costes políticos (Co-pol), dentro de los cuales habría costes económicos de forma indirecta [Co (ec-i)g]. Podríamos formular, por tanto, la siguiente relación:

$$Bf(ec) > Co(ec) + Co(pol) \rightarrow Bf(ec) > Co(ec-d) + Co(pol) + Co(ec-i)^{11}$$

Si el objetivo del acto del castigo fuera de carácter político, el beneficio sería el rédito político [Bf (pol)]. Los costes deberían estimarse en el rechazo hacia la conducta atroz [Co (pol)]; como en el caso anterior, también podrían existir costes económicos colaterales [Co

11 Sé que parece extraño la presencia de formulación en la metodología histórica pero, teniendo en cuenta que se ha asumido para tantas otras disciplinas de las ciencias sociales (p.e. Harris, 2005; también, como en este caso, formulación sin valores numéricos concretos, como Martínez Machain *et al.* 2011, p. 302), y que el objeto de estudio es, igualmente, el ser humano, no me parece tanto un error metodológico como una aproximación innovadora hacia la realidad histórica.

(ec)], que podrían derivar en la aparición de otros costes políticos indirectos [Co (pol-i)]. Esto sería:

$$Bf(pol) > Co(pol) + Co(ec) \rightarrow Bf(pol) > Co(pol-d) + Co(ec) + Co(pol-i)$$

Veamos esto con un ejemplo ficticio. Un caudillo de los lusitanos, Astolpas, es robado por un campesino asociado a él, Ditalcos. Esto permitiría al líder castigarle de acuerdo con la costumbre; si Astolpas busca un beneficio económico, carecería de sentido que ejecutase a Ditalcos dado que, como mano de obra, otorga más beneficio económico de los costes que acarrea. Esto es, la muerte de Ditalcos tendría un coste económico [Co (ec)] mucho más alto que el beneficio [Bf (ec)] que se obtendría de su muerte y el fin de sus robos. Si Astolpas busca un beneficio político, una reafirmación de su autoridad, sería plausible la ejecución de Ditalcos como método disuasorio para futuros ladrones. Así, la muerte de Ditalcos, en un mundo acostumbrado a la violencia, tendría un coste político [Co (pol)] menor que el prestigio [Bf (pol)] político que adquiriría su autoridad.

Como puede deducirse, ambos métodos son complementarios y necesarios entre sí. El muy simple ejemplo anterior podría desarrollarse en otros cientos de miles de escenarios: la ejecución de Ditalcos podría entenderse como un beneficio a largo plazo dado que, amedrentados, los campesinos asociados a Astolpas renunciarían a cualquier tipo de robo y aumentarían sus esfuerzos por aumentar la producción: pero, a fin de cuentas, este aumento de la producción sería consecuencia directa de un beneficio de carácter político (el aumento de la autoridad de Astolpas).

Así, creo que la estructura política está principalmente determinada por las relaciones de producción económica (aún en el mundo antiguo, siguiendo a Ste. Croix [1981, pp. 66-67], y personalmente lo hago aplicable a la protohistoria, en la línea de Kristiansen [2012]). Pero el castigo en la antigüedad es una actuación básicamente política. Política porque las atrocidades que se cometen contra la víctima pretenden ser una demostración de autoridad, de fuerza y poder. Una demostración del liderazgo desde la perspectiva de las aristocracias reinantes, o una demostración de autonomía desde la perspectiva del conjunto de la comunidad política. No por ello dejaré de señalar, en este trabajo, las implicaciones económicas de los actos de castigo.

3. EXPOSICIÓN DE REFERENCIAS HISTÓRICAS

3.1. Exposición de noticias en las fuentes escritas antiguas

Sorprende el hecho de que, siendo las sociedades de la península ibérica consideradas bárbaras y atroces por sus colonizadores, existan tan pocas referencias directas al castigo. Podemos suponer que compartirían castigos con Roma y la superarían, pero esto no deja de ser una suposición, tal como veremos más adelante. Las noticias están repartidas en diferentes textos de diferentes autores y periodos, incluidas como parte del relato histórico o como anécdota del folclore y costumbres bárbaras. He dividido estas noticias entre aquellas que se producen en contextos de paz y aquellas en contextos de guerra. Esta división puede parecer artificial, sabiendo la importancia que cumplía el conflicto externo en estas sociedades; sin embargo, creo conveniente esta división ya que la guerra, como crisis, podría motivar comportamientos ajenos a la regla consuetudinaria¹². Es cierto que las continuas guerras podrían suponer que determinadas prácticas se sancionaran como costumbre, pero el conflicto bélico siempre podría permitir la aparición de nuevos comportamientos sólo comprensibles en el éxtasis de la batalla¹³.

En tiempos de paz, la primera referencia directa a un castigo proviene de Diodoro de Sicilia, el cuál utiliza como fuente a Polibio. En el fragmento referido (*Hist.* 5,34,3), el autor señala que los vacceos hacen un reparto colectivista de la tierra, y aquel que no cumpla con su parte, es ejecutado. Aquí parece expresarse de manera más o menos clara la existencia de la pena de muerte en tanto no respetaba la costumbre de la comunidad. Por otra parte, este pasaje ha sido tildado, y razonadamente, de problemático (Sánchez Moreno, 1998-1999). Personalmente, no descarto la posibilidad de un reparto de la tierra más o menos igualitario entre lo que pudiéramos llamar un *cuerpo ciudadano de guerreros* entre los vacceos, pero eso no quita para que se haya abusado de este pasaje (estudiado por Aguilera, 2011). En cualquier caso, lo más importante de esta referencia es que parece probar la existencia de un castigo de carácter colectivo.

Estrabón, tratando los pueblos más alejados – y por tanto más bárbaros, siguiendo su

12 Sin olvidar, no obstante, el carácter conservador de estas sociedades y la dificultad de los individuos para romper con la tradición.

13 Quizá en este sentido debemos interpretar el pánico a los grupos de guerreros autónomos, tales como los Bersekir, los Mannerbunde o las cofradías guerreras a las que se refiere Peralta Labrador (2000, p. 175), que a menudo se han comprendido como institución típicamente indoeuropea (*ibid*), a pesar de que aparecen en tantas otras sociedades guerreras atemorizando a la sociedad campesina (como ejemplo lejano, los ronin en el Japón feudal (Louis e Ito., 2008, p. 22)

propia lógica (*Geo.* 3,3,7) – de la península, dice que los cántabros despeñan a quienes son condenados a muerte y lapidan a los parricidas, pasados las montañas y los ríos (*ibid*). En este caso, es significativo señalar como las costumbres no parecieron variar demasiado después de la conquista militar romana, sino conservar una apariencia, a través de los ojos del griego, bárbara e incivilizada. Y de nuevo parece hacer referencia a castigos de carácter colectivo¹⁴. Existen fragmentos que pueden interpretarse como referencias generales al castigo. De este modo, Apiano señala como los cartagineses acusan a los saguntinos de llevar a cabo *numerosas injusticias* contra sus súbditos (*Ib.*11).

En tiempos de guerra, las referencias al castigo son mucho más numerosas. Por Apiano sabemos que los lusitanos hacían prisioneros, y posteriormente les ejecutaban despeñándoles (*Ib.*63). En este mismo fragmento el autor señala que Vetilio no fue reconocido como magistrado y ejecutado como uno más. De la sorpresa del autor griego podría considerarse que los lusitanos ejecutarían de forma especial a los cargos, si bien esto no es más que la opinión de Apiano. En el contexto de las guerras civiles, sin nada parecido a un juicio o proceso, los habitantes de Ategua lapidaron a quienes consideraban traidores a su causa (*César, Hisp.* 22) Viriato incendió los campos como castigo de aquellos agricultores que se negaban a pagarle tributo (*Ap. Ib.* 64); también sabemos que debieron sufrir otro tipo de suplicios que no específica (*Ps.Front.*, 4,5,22).

Especialmente cruento es el asedio de Astapa; allí, cincuenta hombres ejecutaron a las mujeres y a los niños cuando la ciudad estaba a punto de caer en las manos de los romanos, acto tras el cuál se suicidarían ellos mismos arrojándose al fuego (*Ap. Ib.* 33). El mismo hecho refleja Livio cuando trata la toma de una ciudad vaccea (*Ab Urbe Con.* per, 57). Estrabón, por su parte, revela como las mujeres cántabras asesinan a sus hijos, o como un padre cántabro le pide a su hijo que mate a su propia familia (*Geo.* 3.4.18). Valerio Máximo recoge otra práctica de muerte colectiva: Retógenes, último líder de los numantinos, mandó quemar la ciudad y al resto de numantinos que se abatiesen entre ellos, tras decapitar al vencedor y echando su cadáver a las llamas, algo que él mismo siguió cuando se quedó como el último guerrero (*Fact. et dic. mem.*3,2,7).

Por Estrabón conocemos cómo los lusitanos sacrificaban a prisioneros de guerra, de los

14 Sobre qué institución o personas llevarían a cabo el juicio o el proceso del ejecutado, por supuesto, nada nos queda. Quizá simplemente mencionar que no considero apropiado pensar que, sobre todo en el caso de los cántabros, éste podría ser llevado a cabo por un antecesor del *princeps* de los epígrafes, ya que no existe ninguna prueba de un régimen monárquico en época prerromana, a pesar de la insistencia de algunos autores (vid. Schulten, 1962: 68 y más recientemente Peralta Labrador, 2000: 137).

cuáles se leían sus entrañas para conocer el futuro (3,3,6), a lo que también hará referencia tratando de los montañeses (3,3,7); Livio habla del sacrificio humano específico que llevaron a cabo los luistanos antes de que Galba les emboscara (*Ab Urbe Con. per.* 49). Ante el túmulo de Viriato lucharon doscientas parejas de gladiadores (Diod. Sic. ,*BH*, 33,21). Existen diversas noticias de la llamada *devotio* (p.e. Plu. *Sert.* 14; Salust. *Hist.* 1,25) en la cual bajo ningún concepto, según Sopena, se debía sobrevivir al líder encomendado (2004: 68).¹⁵

Estas noticias no suponen una excepción dentro del *barbaricum* de la Antigüedad. Diversos autores greco-latinos registran comportamientos similares en diferentes ámbitos culturales y espaciales. Baste una comparación con el relato de Tácito en su *Germania*. En primer lugar, cabría destacar el hecho de que la acción del castigo fue monopolizada por sus sacerdotes (*Germ.* 7,1). Probablemente podamos contar el sacrificio humano (*Germ.* 9,1); también Tácito relata cómo las mujeres adúlteras son rapadas y azotadas públicamente (*Germ.* 19,1). La honra es fundamental a la hora de aplicar penas y castigos; el autor se refiere a ahorcamientos, hundir su cuerpo en pantanos¹⁶, aunque también admite cierta proporcionalidad, como el pago de una multa en especie (*Germ.* 12). Finalmente, podemos encontrar ciertas actuaciones que enlazan con el castigo, daño autoinfligido por un comportamiento deshonesto, entre las que se incluye el suicidio (*Germ.* 14,1; 22,2; 31). Actos violentos que, en fin, igualmente Tácito achaca a los britanos durante la rebelión de Boudicca (Tac. *Agr.* 14-16; Tac. *Ann.* 14,29-39). No es, con mucho, el único autor que se refiere a los bárbaros en este sentido (algunos ejemplos escogidos, Cic. *Prov.* 13; Suet. *Aug.* 80; Liv. *Ab Urbe Con.* 22,59).

La clave, en fin, parece que se encierra en este término: el *bárbaro*, el que es incapaz de hablar (Hom. *Il.* 2,867), es un ser violento, muy a menudo por lo recóndito de su origen (Estr. *Geo.* 3.3.8; Flo. *Ep.* 2.3). Y sin embargo, cuando los autores clásicos pretenden hablar de sus

15 Existe una práctica determinada que, llevada a cabo por dos pueblos diferentes de la península ibérica prerromana, probablemente estén haciendo referencia a un castigo en clave local. Me refiero a los episodios en los que embajadores de estos pueblos, los de Complega y los de Numancia, llevan ramas de suplicante (Ap. *Ib.* 43 y 94). En ambos episodios, recogidos por Apiano, miembros de esta comunidad llevan estos artefactos, sin concretar más, para ofrecer su voluntad de pactar a los romanos. Estas ramas de olivo son poco comunes en otros textos griegos (aparecen en *Las Suplicantes*, de Eurípides, y sin embargo forman parte del imaginario indígena. Cabe la posibilidad de que, aún dándose las circunstancias de la comunidad de símbolos en lo que supone la ecúmene mediterránea, estas ramas de suplicante se refieran a una realidad específicamente indígena. En cualquier caso, no cabe duda alguna de que con estas ramas se está reflejando la sumisión directa y explícita del sujeto que la porta; es posible que este código intercomunitario remitiera a una práctica intracomunitaria. De este modo, las ramas de suplicante podrían ser una representación pública de la culpabilidad del individuo, en un modo similar al de los *sambenitos* de la tradición medieval y posterior. Ante la falta de evidencia es difícil profundizar en este aspecto. Sobre las ramas de suplicante en la diplomacia indígena, véase García Riaza, 2002.

16 Probablemente, debemos entender este pasaje como una referencia directa a lo que la arqueología ha denominado *bog bodies* (véase, Stead *et al.*, 1986)

enemigos están más cerca de describirse a sí mismos. Ya he señalado como Estrabón acepta la geografía como una herramienta más de dominio, una herramienta de los dominadores que, en boca de Tucídides, hacen lo que pueden mientras los dominados deben sufrir lo que deben (*Pelop.* 5,89). La violencia exacerbada de los pueblos de la península ibérica prerromana, igual que la de otros bárbaros, era un *topos* diseñado con el fin de acrecentar la alteridad entre los romanos y sus enemigos.

Asumir este hecho, la imparcialidad de las obras romanas, algo que la investigación ha tardado demasiado, no implica negar la magnitud de la violencia en la Antigüedad. Me gustaría incluir también, para entender la magnitud de la agresividad en el pasado, rescatar una tradición nórdica que, aún muy posterior en el tiempo, probablemente nos de ciertas pistas para comprender desde la perspectiva *emic* el sacrificio humano¹⁷. Me refiero al llamado águila de sangre, *blóthorn*. Su autenticidad ha sido muy discutida, generalmente partiendo de que estas fuentes han sido tergiversadas por autores cristianos (Frank, 1984). El águila de sangre consistiría en una serie de cortes en la espalda de la víctima de los que, tras cortar las costillas, extraerían los pulmones, dejándole en este estado hasta su muerte¹⁸ (*Orkneysaga*, 9; *Norna-Gestr*, 7; *Knútsdrápa*, 1). Aún admitiendo que haya sido exagerada por las fuentes cristianas, el hecho de que parezca repetir, hasta cierto punto, la descripción de lo que hay quien llamada *sacrificio humano de tipo céltico* (García Quintela, 1991), implica la existencia de estos sacrificios como una práctica existente (aunque no tuvo por qué ser habitual) dentro del ámbito atlántico, que sin embargo resulta no ser tan distinto al mediterráneo. De nuevo, esta práctica aparece como reservada a criminales.

La agresividad en su máximo grado, aunque nos pueda parecer repugnante desde nuestra perspectiva moderna, es una expresión cultural que debe relacionarse con unos condicionantes culturales determinados. Esto, en fin, sin quitar el valor de *topos* a las descripciones canónicas de los clásicos, permite un nuevo análisis: ante retos similares, la amenaza constante de la guerra, más aún con el establecimiento de una gran potencia militar como fueron Cartago y Roma, las comunidades que buscaban sobrevivir precisaban desplegar una respuesta igualmente violenta – independientemente que estas respuestas no fueran nuevas,

17 Sobre el uso de fuentes medievales para el estudio de la Europa bárbara existe un debate, en el que quizás Kenneth Jackson (1964) jugó un papel muy destacado. Se suele aceptar que ciertas instituciones que aparecen en la Europa medieval tienen un origen prerromano, basándose en la inmovilidad cultural de los pueblos (y en cierta manera en el esencialismo nacional decimonónico). Si utilizo este ejemplo es más por razón de la antropología comparada, como señalo más adelante, que por una raíz común y permanente.

18 Por otra parte, sería rápida ante la ineficiencia del diafragma

y antes de la amenaza de Roma hubieran sido igualmente violentas¹⁹.

Si tenemos esto en cuenta, no debiera sorprendernos que las descripciones más precisas del castigo vienen, en cambio, de los colonizadores, tanto cartagineses como romanos. Aunque éstas no hagan referencia a episodios dentro de una comunidad prerromana, es probable que se adoptaran dentro de las comunidades, más aún según fueron avanzando en su integración al Estado romano. Tanto los cartagineses como los romanos castigaron a las comunidades más rebeldes, exterminando a toda la población masculina en edad de combatir (Ap. *Ib.* 23; 60; Ap. *Anni.* 5.), algo que incluso encuentra su crítica en el mismo Apiano (*Ib.* 60).

Merece la pena detenerse a los castigos en las mismas líneas romanadas durante su conquista de la península. Escipión castigó a los líderes de un motín cuando éstos estaban seguros de su perdón: “*Y cuando la multitud se dio cuenta que la asamblea estaba custodiada por hombres armados, se produjo un sombrío silencio*” son las escalofrantes palabras de Apiano (*Ib.* 36), relato que también conocemos por Polibio (*Hist.* 11.31). Apiano explica el suplicio en ese mismo epígrafe: primero, les clavaron en el suelo; después, les degollaron a la vista del resto, a los que Escipión perdonó. El caudillo romano también castiga a los indígenas que le habían traicionado, imponiendo un tributo a las poblaciones, condenando a muerte a sus líderes y confiscando bienes en beneficio público (Ap. *Ib.* 38). Maximo Emiliano practica la amputación de cabezas y manos (Ap. *Ib.* 68, 94). Las amputaciones de manos aparecen en otras referencias (Valerio Máximo, *Fact. et dic. Mem.* 2, 7, 11; Dión Casio, *H.R.* frag. 75).

Varios autores hablan de un episodio concreto ante las puertas de Numancia; una vez Mancino pactó con los numantinos una paz vergonzosa para Roma, ésta fue negada por el Senado y, en castigo a aquel, Furio le dejó desnudo y maniatado ante la ciudad arévaca; pero los celtíberos, lejos de aceptarle, le consideraron para ellos también deshonoroso, por lo que no le recogieron (Veleyo, *H.R.* 2, 1, 3; Orosio, *Hist. Adv. Pag.* 5, 4, 20; Ap. *Ib.* 83).

Quizá la noticia más importante en torno al castigo en la península ibérica viene de Diodoro (*B.H.* 25,10). Cuando los cartagineses capturaron a Indortas, un líder celta, Amílcar ordenó sacarle los ojos, torturarlo, y finalmente crucificarlo, mientras que al resto de los diez mil cautivos les dejó en libertad. Poco antes, el asesino de Asdrúbal había sido torturado (un celta

¹⁹ Quizá en este sentido cabría recordar el enfoque materialista cultural de Marvin Harris (2011, pp. 173-224); de acuerdo con él, el desarrollo del Cristianismo-pacifista como respuesta al imperialismo romano debe entenderse después de un golpe emocional tan grave como fue el saqueo del templo de Jerusalén. ¿Sería ingenuo, quizás, suponer que las ramas de olivo son una tentativa ante el fracaso de la vía militar?

según Polibio, *Hist.* 2,36,1, siguiendo a Sileno; un esclavo según Justino *Ep.* 44.5, Apiano, *Ib.* 8 y Valerio Máximo, *Fact. et dic. mem.* 3.3 ext. 7).

Por su rudeza, me gustaría señalar un último ejemplo punitivo, aunque esté fuera del ámbito peninsular: se trata de los romanos frente a los vencidos cimbrios y teutones. Ante la abundancia de datos, una única noticia no puede ser representativa, pero sí indica la rudeza de la guerra antigua, no sólo en su desarrollo sino en su conclusión, no sólo contra los combatientes sino contra los vencidos:

*“Las mujeres presentaron una batalla casi más difícil, pues, dispuestas sus carretas en forma de campamento, lucharon desde una posición muy alta y rechazaron a los romanos durante largo tiempo, pero volvieron las armas, que estaban usando contra el enemigo, contra sí mismas y sus hijos cuando se llenaron de pánico por la manera nueva de matar que introdujeron los romanos, **pues cortaban el cuero cabelludo junto con los cabellos dejándolas disformes y con una herida muy repugnante**”²⁰*

(Orosio, *Hist. Adv. Pag.* 5,16; la negrita es mía)

Sin embargo, aunque estos registros sean especialmente útiles para comprender, en un sentido genérico, la funcionalidad de la violencia en el mundo antiguo, para nuestro caso cabría diferenciar entre aquellos casos de violencia que pudieran haber sido adquiridos por las comunidades dominadas, y aquellos propios de los colonizadores. En líneas generales, podríamos decir que los episodios donde la violencia es más sistemática son propios de Roma y Cartago, y deben entenderse desde la óptica ocupacional; sólo cuando las élites romanas se fusionen con las aristocracias locales sería probable que se adoptasen métodos especialmente técnicos, tales como la amputación a un gran grupo de hombres o la eliminación de sólo determinados elementos de la disidencia y no a su totalidad²¹.

20 Cabe destacar la mención al asesinato de los niños y al suicidio de las mujeres, como ya habíamos visto para diversos casos de la península ibérica. En ese mismo epígrafe, Orosio hace referencia a una práctica similar entre galos detenidos antes de cruzar los Alpes.

21 Así las cosas, sabiendo que antes de Roma no sólo Cartago sino que las colonias fenicias se habían integrado en las estructuras sociales locales, podría suponerse que para el estudio del Levante y Sur peninsular muchas de estas prácticas estuvieran ya asimiladas. Igualmente, estas zonas serían las que tuvieran más contacto con el mundo mediterráneo, y pudieran haber adquirido muchos de sus valores antes de que Roma estuviera presente en la península. Ésta es, probablemente, otra de las razones por las que los romanos describieran más las costumbres del resto de pueblos peninsulares.

3.2. Exposición de noticias en el registro arqueológico

En este estudio, la información histórica obtenida a través de la arqueología es menos completa que la que obtenemos mediante el estudio de las fuentes literarias, aunque por reflejar la propia producción cultural, puede considerarse más *fiabile*. Sin embargo, la complejidad del fenómeno del castigo dificulta enormemente esta tarea, y requiere del investigador la asunción de ciertas prerrogativas que, en el mejor de los casos, no son más que hipótesis de trabajo²². El castigo podría verse reflejado en el registro óseo, concretamente en mutilaciones o lesiones concretas de determinados huesos. Antes de considerar los hallazgos arqueológicos de la península ibérica, me gustaría hacer referencia a varios restos que, entre los investigadores europeos, se considera como evidencia de prácticas punitivas en la protohistoria.

El primero de ellos es el de Cliffs End Farm, un yacimiento situado en una isla al Sureste de Kent. Con todo, esta información todavía no existe en una publicación académica y ha sido obtenida de los informes previos elaborados por la empresa responsable (Wessex Archaeology, 2008) y la comunicación personal del profesor Bob Johnston de la Universidad de Sheffield. Tiene una larga proyección temporal, desde comienzos de la Edad de Bronce al inicio del periodo sajón, por lo que podemos intuir que mantuvo gran importancia social y religiosa. Durante toda su existencia funcionó como cementerio, variando las tradiciones según lo habitual en cada periodo. La tumba 3666 corresponde a cinco individuos del Bronce Final; uno de estos esqueletos, 3674, corresponde a una mujer de entre diez y once años. Arrojada al foso que es dicha tumba, ésta tiene las manos atadas a su espalda (Figura II). Otros individuos, como el varón 3675, presenta diferentes traumas, tanto de percusión en el hueso parietal, como cortes en la bóveda craneal.

Por otra parte, Kristiansen y Larsson hacen referencia al hallazgo en Nizna Mysla (Eslovaquia), una mina de sal utilizada durante el periodo otomani, de un grupo de individuos con las manos atadas a la espalda en las cercanías de la explotación. Muertos en el sitio, dichos autores proponen que fueran esclavos (2005, pp. 159-160), muy posiblemente adscritos al trabajo forzado en dicha mina. Qué decir, en fin, de los múltiples *bog bodies*, cuerpos del pantano, que se han ido hallando en diferentes puntos de la Europa húmeda, desde Irlanda hasta Dinamarca, muchos de estos maniatados (Stead *et al.*, 1986). Probablemente debemos entender

²² Estos problemas son análogos a los de aquellos investigadores que buscan encontrar evidencia de sacrificios humanos en el registro arqueológico, con un pequeño pero fundamental matiz: como ya se ha señalado en la introducción, el concepto *castigo* es moderno, y por lo tanto no puede buscarse *su existencia* en la Antigüedad sino, dentro de la evidencia existente, hallazgos que se amolden a nuestra idea de castigo. Trataré este problema a continuación.

estas referencias en relación con el episodio de Mancino; seguimos sin tener evidencia de manos atadas en la arqueología de los arévacos, pero conociendo esta evidencia paralela resulta plausible que cuando éstos rechazaron al romano, sabían muy bien sus efectos, “*proporcionando a ambas partes un lacrimoso espectáculo*” (Orosio, *Hist. Adv. Pag.* 5,4,20).

La arqueología británica nos da un ejemplo aún más escabroso de prácticas de castigo. El castro (*hillfort*, en el original) de Fin Cop (Mapplethorpe *et al.*, 2011, *pp.* 53-83), dentro del conjunto de castros que hay distribuido por toda la región de Peak District (Reino Unido) fue asaltado en algún momento entre los siglos V y IV a.C. En el perímetro de las murallas se cavaron una serie de fosas en las que fueron arrojadas mujeres embarazadas, recién paridas, y niños. Tres esqueletos mostraban lesiones: el primero de ellos, un herida en la cresta de la tibia; los otros dos, una serie de cortes en las cuñas del pie izquierdo (Figura III). Si bien la herida de la tibia podría comprenderse como una herida en el transcurso de la batalla, considero que no cabe esta interpretación para las lesiones en los pies. Más bien parece un escenario de tortura tras el combate.

Desgraciadamente, para el caso de la península ibérica los hallazgos arqueológicos que pudiéramos relacionar con el castigo son más escasos y mucho menos representativos. No sería erróneo afirmar que la arqueología ibérica no proporciona evidencia alguna sobre el fenómeno del castigo, que los hallazgos que contamos nos permiten conocer ciertos episodios de violencia y agresividad exacerbada (en el mejor de los casos), pero nada que nos refleje la existencia de acciones punitivas. En este sentido, podríamos sostener que el castigo es invisible en la arqueología.

Sin embargo, como ya se ha mencionado, ciertos investigadores han *asegurado* la existencia de sacrificios humanos y de caza de cabezas en el registro arqueológico. Por razones de método, estoy lejos de aceptar tal afirmación pero si en ella hubiera un atisbo de verdad, lo cierto es que donde hay un sacrificio humano hay castigo, y donde se ha querido ver evidencia de caza de cabezas puede haber, igualmente, evidencia de castigo. Partiendo de las graves dificultades metodológicas que ya anuncia Silvia Alfayé (2009), y sólo a modo de hipótesis de trabajo, a falta de mejores herramientas, reviso aquellos hallazgos que han sido tomados habitualmente como sacrificios humanos, analizando si pueden ser interpretados, esta vez, como castigos.

En lo referido a las cabezas-trofeo, cabe hacer otra aclaración. En aquellos casos en los que el cráneo no haya sufrido ningún traumatismo, parece que podríamos estar ante un culto a

los antepasados; aún si aceptásemos que estos cráneos también son resultado de una acción violenta, de la misma forma que podemos asumir que son cabezas-trofeo de un enemigo externo, podemos encontrarnos ante otro hecho: la conservación de cabezas-trofeo de enemigos *interiores*, esto es, sometidos al castigo. Como con los sacrificios humanos, hago un breve repaso a la (hasta ahora) evidencia de cabezas-trofeo, y su posible relación con el castigo. Mi principal referencia para estos hallazgos arqueológicos son aquellos que reúne Silvia Alfayé en la revisión de su tesis, *Santuarios y Rituales en la Hispania Céltica* (2009, pp. 287-311)²³. Veamos estos hallazgos por orden cronológico:

La primera evidencia que debemos tener en cuenta probablemente no es demasiado valiosa para este estudio, en tanto que la adscripción a un fenómeno de castigo sería arbitraria e incluso, si se me permite, caprichosa. En cualquier caso, considero necesario tener en cuenta toda la posible (y escasa) evidencia. Se trata de la bóveda craneal de una mujer joven hallada en el castro de Chao Samartín (Asturias), con una cronología del siglo VIII a.C. Se halla, concretamente, bajo una parte del muro perimetral, una práctica que, como veremos, está relativamente presente en los hallazgos arqueológicos. Se desconocen las causas de la muerte.

El siguiente caso también es escasamente relevante; se trata de una mandíbula encontrada en el asentamiento de Campa Torre (Asturias), de los siglos VI-V a.C., que corresponde a una mujer joven, aproximadamente entre 25 y 30 años, situado en el nivel fundacional de las murallas. Tampoco se conoce la causa de la muerte, aunque los descubridores hacen referencia al sacrificio fundacional (Maya *et al.*, 2001, pp. 295).

También se ha propuesto como evidencia de sacrificio dos cráneos encontrados en la necrópolis de la Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila). Se ha dicho que uno y otro representarían el principio y el fin del uso de la necrópolis, en una cronología del siglo IV a.C. Según Baquedano y Escorza (1998, pp. 91-97), debe tenerse en cuenta la alineación de los cráneos con determinadas estelas, lo cuál a su vez relacionan con una planificación determinada en base a unos amplios conocimientos astronómicos. En cualquier caso, es clara evidencia del contexto ritual y especializado en el que se encuentran estos hallazgos. Como en el caso anterior, se desconocen las causas de la muerte de estos dos individuos.

A partir del siglo III a.C. tenemos hallazgos que nos aportan más información. Así

23 He excluido, generalmente, las inhumaciones infantiles en tanto que en ningún caso aportan información sobre el castigo; en caso de que ellos hubieran sufrido castigo, debe entenderse como un castigo generalizado a una población o a un linaje; eliminando la descendencia, al igual que destruyendo la representación de los ancestros, se les elimina de la Historia.

ocurre con el hallazgo de una mujer en una fosa de Garvão (Alentejo, Portugal), de aproximadamente cuarenta años. Su cronología es del siglo III a.C. Habría sido golpeada con una hacha de piedra y posteriormente decapitada; su cabeza fue situada en el fondo de la fosa, probablemente de forma ritual. Se ha identificado como un sacrificio (Alfayé, 2009, pp. 288, Beirao *et al.*, 1985: 54; Antunes y Santinhos., 1986: 82; Matos y Antunes, 1986, pp. 78).

En el poblado de la Hoya (Álava), con una cronología también del siglo III a.C., se halló una bóveda craneal que fue relacionada con la caza de cabezas, asociada a un recipiente cerámico (Llanos 2007-2008, pp.1275). Sin embargo, considero más interesante en el mismo yacimiento el caso de un segundo individuo (2007-2008, pp. 1285-1277) que, en un contexto de violencia (Llanos señala que por gentes ajenas a él, pero en primera instancia sería invisible para la arqueología si el conflicto viniera de gentes dominadas políticamente por los habitantes de la Hoya), aparece decapitado, estando situada su cabeza a once metros del resto de su cuerpo. En ningún caso este episodio puede considerarse culto al cráneo: el autor y la víctima de esta violencia, aún podrían ser discutibles.

A un tiempo paralelo a la conquista, probablemente corresponden los cráneos de cuatro varones jóvenes hallados en Numancia (Figura IV), interpretados en primer término como enemigos vencidos en combate y expuestos para mayor gloria del guerrero vencedor (Taracena, 1943), tesis discutida por la profesora Alfayé ante la falta de evidencia directa (2009, pp. 303-310).

Posteriormente, tenemos el caso de una serie de huesos correspondientes a tres individuos hallados en el torreón de Bilibis Itálica (Huérmeda en Calatayud, Zaragoza). Silvia Alfayé puntualiza que la información que se ha proporcionado respecto a éstos es contradictoria (2007, p. 25), tal como se puede analizar en la lectura de las publicaciones de Martín Bueno (1975; 1982; 2000). El primero de estos esqueletos, correspondía a un individuo y parece haber sido arrojado desde cierta altura. La exhumación del esqueleto no fue completa (Alfayé, 2007, p. 25), y no tiene ninguna lesión registrada; sólo puede ser considerado sacrificio basándose en su posición y en su relación al muro, último punto que ha servido de base para interpretarlo como un rito fundacional. El segundo esqueleto estaba en posición fetal, probablemente por tanto depositado cuidadosamente; parte del mismo había sido descarnado, y basándome en esto no creo que sea propicio considerarle como evidencia de un sacrificio/castigo, tal como veremos más adelante. Del tercer individuo apenas se conservan una serie de huesos inconexos, por lo cuál es imposible obtener cualquier conclusión. La cronología de estos hallazgos es muy problemática: Martín Bueno los data a comienzos del siglo I a.C. (1982, p. 102), si bien Alfayé

recuerda que la fundación de Bilibis es del 42 a.C. (2009, p. 290) y Burillo defiende que por la posición de los restos en el hallazgo no puede adscribirse al periodo celtibérico sino a un momento muy posterior (1990, pp. 376-377).

El último caso al que nos enfrentamos es al de Ercavica, en Cuenca, yacimiento en el cuál se han hallado en un pozo una serie de restos humanos. Fueron identificados por Barroso y Morín como sacrificios humanos de fundación (1997, pp. 269-270), mientras que Lorrio (2001, p. 113) y Alfayé (2010, p. 225) lo consideran un rito tardío para un espacio en desuso, posición que habían aceptado los primeros autores en primera instancia (1992, p. 270). Independientemente de este problema, si tal como afirman éstos habían sido arrojados maniatados al pozo (dado que no hay evidencia fotográfica publicada), considero firmemente que el estar atados debe interpretarse como símbolo de humillación y por tanto de castigo. Aunque no haya evidencia directa del significado de las manos atadas para los habitantes de Ercávica, baste recordar los casos de Mancino, o de la arqueología europea citada anteriormente. Como en el caso anterior, la cronología de los mismos es muy problemática y está en discusión; Barroso y Morín opinan que deben relacionarse con la fundación (1997, p. 269); Por su parte, Alfayé y Lorrio opinan que debe relacionarse con una reutilización del edificio en época tardoimperial (Alfayé, 2009, p. 294; Lorrio, 2001, p. 113).

Asimismo, conservamos otros fragmentos óseos tallados que se han propuesto como evidencia de sacrificio o culto (Alfayé, 2007, p. 225; Wattenberg 1978, p. 114), pero en este caso no creo que haya indicio alguno de hablar de amputación como castigo. Lo cuál no quita para que pudieran ser tanto de ancestros, como de enemigos, como de personas ajusticiadas en la propia comunidad. Finalmente, cabría mencionar, quizá a nivel más anecdótico que científico (Alfayé, 2009, pp. 154-164), la importancia del altar de Ulaca o la piedra de sacrificios humanos de Arcóbriga como centro de sacrificios humanos. Alimentado por la tradición popular, incluso en antiguas investigaciones científicas, mas sin evidencia alguna más allá del folclore. Sin embargo, debo señalar que tampoco existe fuente alguna que evidencie un uso diferente al que ha propuesto la tradición, aunque hay diferentes hipótesis (Alfayé, 2009, pp. 173-176).

Por otra parte, más allá de las lesiones en el registro oseó, probablemente podamos interpretar una intención punitiva basándonos en los tipos de enterramiento. La evidencia del fenómeno de buena y mala muerte en la arqueología depende completamente de una interpretación que, como he señalado, está influido por la perspectiva ideológica del pasado. Por su carácter innovador, gustaría hacerme eco de una reciente hipótesis propuesta por los integrantes del grupo de investigación HAR 2009-10105 (Esparza *et al.* 2012, p. 96: a saber, que

en el horizonte cultural de Protocogotas y Cogotas I la exposición de cadáveres representaría la buena muerte mientras la inhumación simple la mala muerte (Esparza *et al.* 2012, p. 117). Es cierto que la de Cogotas es una tradición arqueológica anterior, pero tal como señalan estos investigadores y Sopeña (2004), es tentador establecer un vínculo paleoétnico, si bien primando las causas de carácter adaptativo (Esparza *et al.* 2012, p. 123; Larsson, 2003, p.168). Aunque todavía está sujeta a multitud de interrogantes, tal y como señalan sus autores, existen elementos fundamentales que alaban esta tesis: a saber, que una serie de elementos descarnados por cánidos se agrupan dentro de enterramientos secundarios, los cuáles se consideran prueba de *expositio*.

Quizá pudiéramos hacer propuestas similares para otros ámbitos de la península, aunque pueda considerarse arriesgado sin un estudio tan metódico como el que tenemos para el caso cogotense. Como meras propuestas, que por razones de espacio no pueden desarrollarse en este trabajo, podríamos considerar que la excarnación está presente en otros pueblos del ámbito atlántico (p.e. el caso de los cántabros, ver Figura V) y, hasta cierto punto, la incineración se situaría como evidencia de la *buena muerte* general (obsérvese, entre muchos otros, Losada Gómez, 1966; Sánchez Delgado, 1985; Fernández Gómez, 1997). En otras regiones de Europa, los mismos *bog bodies*, especialmente los maniatados, o las conocidas decapitaciones (Aldhouse-Green, 2001, pp. 93-110), serían ejemplo de mala muerte, independientemente de que también hubiera sufrido otras acciones de castigo.

Existen otros hallazgos de restos humanos en la primera edad del Hierro que me gustaría tener en consideración, precisamente porque no se le ha dado demasiado peso en la investigación. En Los Cuestos (Benavente, Zamora) se hallaron un fémur, probablemente de mujer joven, una mandíbula de un niño de nueve años de edad, y un molar de un individuo en edad avanzada (Celis, 1993, pp. 129-130). Celis lo interpreta como material de deshecho. Por el escaso cuidado en la distribución de los restos, podría tomarse como una evidencia práctica de la *mala muerte* y por tanto, evidencia de castigo. Podemos ir incluso un paso más; la presencia en el registro arqueológico de las llamadas cabezas-trofeo o en la iconografía de manos, como en la estela de Binéfar, podrían acercarnos, tal vez a un escenario de violencia *post mortem*. En efecto, ya Alfayé apunta que dicho monumento podría representar la mala muerte (2002, p. 69-71) pero, como en el caso de las cabezas-trofeo, podrían tratarse igualmente de *enemigos internos*.

Cabría señalar una última fuente de información para el castigo desde la arqueología: el estudio iconográfico. En un principio, no parece haber claras expresiones del sacrificio humano

representado. Sin embargo, partiendo de que tanto el sacrificio humano como el animal es englobado por los clásicos dentro de un mismo conjunto, podríamos suponer que ciertas generalidades de la representación iconográfica de sacrificios podrían aplicarse a sacrificios humanos, y a su función como castigo. Resulta muy interesante la representación de los victimarios, especialmente en la cerámica celtibérica (Figura VI). Estos personajes, de cuyo gorro picudo quizá debiéramos entender cierta autoridad, podrían sustituir a los druidas galos, cuya ausencia ha sido tantas veces tenida en cuenta en la historiografía (a este respecto, ver Peralta Labrador, 2000: , quién a mi juicio da una respuesta satisfactoria a este problema concreto). No se deben olvidar otras interpretaciones, como que pudiera ser un asistente de un rito más complejo donde intervinieran más de un individuo como ejecutor, como es el caso de los sacrificios cruentos en Roma (Blázquez *et al.*, 2011, p. 466). Nada es seguro a la hora de interpretar estas imágenes en relación a nuestro caso de estudio.

Hasta aquí llega lo que podemos afirmar con rotundidad, con evidencia positiva. Pero el castigo, en contra, abarcaría muchas más acciones que ni aparecen en las fuentes ni han quedado plasmadas (o mejor, de momento no hay evidencia alguna) en el registro arqueológico, especialmente si tenemos en cuenta las mejores condiciones ambientales y técnicas de otros países . Carecemos de más datos concretos, hasta el momento que nos den más información directa sobre las prácticas específicas del castigo en la protohistoria peninsular. El siguiente paso, por tanto, debe ser su análisis e interpretación en el contexto de las sociedades en las que se desarrollaron.

4. ANÁLISIS HISTÓRICO

Hemos visto que la información que poseemos es escasa, lo cuál dificulta la constatación de determinadas hipótesis. Sin olvidar la conexión en cualquier ámbito social, me referiré en primer lugar a la conexión entre la producción económica. Desde esta perspectiva, es especialmente interesante el castigo con el que Viriato somete a aquellos campesinos que no le dan un tributo: la quema de campos y otros suplicios. Puede entenderse desde una perspectiva económica la política de tierra quemada: la tierra que no vaya a ser productiva para Viriato, que no lo sea para nadie. Por supuesto, es una política económica a largo plazo, contextualizada en la guerra con Roma. Los suplicios que menciona el pseudo-Frontino podrían ser analizados como castigos adicionales, pero existe una segunda interpretación de la quema de campos que encuadraría ambos episodios como parte de un único fenómeno. Me gustaría utilizar un símil con el largometraje de Queimada (*Burn!*, Pontecorvo, 1969), que en general me parece un relato muy ilustrativo de los procesos históricos que conllevaron la independencia de las naciones del Caribe. La narración nos sitúa en una isla que, recién liberada del yugo colonial, ve amenazado su nuevo régimen burgués por una revuelta campesina. Sir William Walker, que en su momento había movilizó al campesino José Dolores para luchar contra el régimen colonial, se ve forzado a perseguirle, al haberse erigido éste como líder de la nueva revolución. En un momento dado William Walker decide quemar una plantación entera de azúcar para dar caza a José Dolores. Ante el reproche del capataz, el argumento de Walker es demoledor: la empresa puede elegir entre las pérdidas económicas producidas por ese fuego, o dejar que el fuego revolucionario de José Dolores se expanda no sólo por toda la isla, sino por el resto de propiedades que tiene la empresa por todo el Caribe. Como puede verse, aún está presente la realidad económica (el beneficio a la larga que va a producir lo que en primera instancia es un desastre a nivel productivo), pero al mismo tiempo está basada en la destrucción del medio de vida, no del invasor romano, sino del campesino. Con esa acción Viriato está demostrando que *la existencia* sólo es posible bajo su mando y liderazgo. Quién esté en contra de esto, se arriesga, como José Dolores, a ser cazado. Recordemos que, a fin de cuentas, la caza de hombres era un fenómeno habitual en la Antigüedad (p.e. Hdt. *His.* 4,183,4). El discurso, la supremacía única e indiscutible, se basa en una realidad material indiscutible: quien controla los medios de producción y la fuerza de trabajo controla quién vive y quién no. Es un discurso político, pero que se fundamenta en la realidad económica.

Cuando, por otra parte, nos enfrentamos a otros casos, como el de la caza de cabezas o la amputación de la mano derecha, parece ineludible hacer referencia a las clásicas tradiciones a las que se ha tratado anteriormente. En tanto estamos tratando el castigo en la misma

comunidad, sin entrar en las llamadas expediciones punitivas, parece que el acto análogo a la caza de cabezas es la decapitación, que deberíamos relacionarla con otros castigos llevados a cabo con la espada, tal como veremos más adelante. Pero la amputación de la mano, por otra parte, parece que podría haberse dado en escenarios locales; es cierto que carecemos de evidencia directa (es más, Estrabón cita específicamente que entre los lusitanos es una costumbre ligada a la guerra) pero sabiendo lo habitual de su uso en un contexto de casi *guerra eterna*, incluso aun vigente en algunos sistemas jurídicos de la actualidad (p.e. Terman, 2010), cabe suponer su uso en tiempos de paz. Normalmente, esta práctica se ha ligado a la vinculación casi mágica entre el arma y el individuo, algo que encaja con el ethos agonístico (Sopeña, 2009) o con la dedicación a la guerra (de Francisco Heredero, 2012). No obstante, Norbert Elias (2000) hizo otra lectura (si bien es cierto que en otro contexto, el de las guerras medievales) que considero más interesante: una persona mutilada era, en una sociedad cuya producción estaba mayormente basada en la agricultura preindustrial, prácticamente *inútil*. Y sin embargo, aún debía ser alimentado y protegido por el señor feudal al que estaba vinculado, en virtud de los lazos que les protegían mutuamente. En el contexto medieval, la amputación de mano reducía la fuerza de trabajo sin reducir los costes para el caudillo adversario. Pero para nuestro caso, es lícito preguntarse, por tanto, qué utilidad podría tener reducir la producción propia. Y aunque esto, en cierta medida, invalida una tesis economicista directa, no creo que debamos mantener el paradigma de la fuerza guerrera vinculada al brazo, en tanto sería igualmente improductivo reducir la propia fuerza militar. Debemos, en cualquier caso, pensar en un factor adicional y, aunque entraré más en detalle posteriormente, baste recordar una cita de Valerio Máximo (*Fact. et dic. Mem. 2,7,11*): “*Así pues, los rebeldes, arrancadas las manos de sus cuerpos, y esparcidas por el suelo ensangrentado, sirvieron de ejemplo al resto para que no se atrevieran a enfrentarse*” (trad. Soraya Planchas Gallarte, comunicación personal).

Pese a esto, con la evidencia existente es posible proponer unas hipótesis difícilmente refutables. Podemos señalar que el castigo en las fuentes escritas aparece como un acto público vinculado al poder de la comunidad; si admitimos los hallazgos arqueológicos, los restos aparecen vinculados normalmente a murallas, y en general espacios comunes del grupo. No tenemos indicio alguno de que el castigo más importante, la ejecución, pudiera ser llevado a cabo dentro de la familia. Si aceptásemos la tesis de Eva Cantarella, nos encontraríamos en esa segunda fase donde, siempre según esta autora, se ha *legado* la autoridad familiar en una supra-autoridad estatal. Sin embargo, frente al caso de las civilizaciones clásicas, las mujeres de la península sufren sus penas en público. Por las características de las fuentes, podría argumentarse que sólo son castigadas en público en caso de crisis, como es el caso del asedio de Astapa. En la

ejecución, el castigo adquiere toda su dimensión política, pública, comunitaria. A fin de cuentas, este tipo de castigo no puede modular el comportamiento de la víctima más inmediata. Profundicemos más en este aspecto público del castigo, especialmente a partir de dos ejemplos: la lapidación y el despeñamiento.

La lapidación es, si se me permite, quizá el castigo más democrático. No tanto porque previa a su realización se hayan llevado a cabo ritos de carácter igualitario, porque su realización sea resultado del consenso y debate, sino porque la herramienta de ejecución, la piedra, está al acceso de todos. Son piedras, los primeros proyectiles de las peleas de niños en todas las épocas, como lo son de los pueblos que habitaban tierras pobres – siguiendo el paradigma del determinismo geográfico estraboniano que ya mencioné- en la Antigüedad, como los honderos baleáricos. No se requiere ninguna herramienta cara, como podría ser un hacha o una espada. Tampoco la posesión, aun simbólica, de un objeto del medio ambiente, como puede ser un árbol. Los dos episodios que conocemos de lapidación, el relato de Estrabón para el parricidio entre los cántabros y el de los habitantes de Ategua para el caso de la guerra civil pompeyana, se guían por estas premisas. El parricidio es un crimen considerado, casi universalmente, como terrible y fatal: no sólo se considera contra las leyes del hombre, sino contra las más básicas leyes naturales (y sin embargo, leyes basadas en la estructura social). El castigo es tan intestinal como el crimen en sí mismo; toda la comunidad se siente ofendida, atacada, por el parricidio; por eso todos pueden (o al menos, eso parece) participar. Por otra parte, el caso de Ategua parece fruto de la improvisación del momento, de la ira furibunda de los hombres al verse traicionados por sus propios compatriotas. De nuevo, un castigo que parece haber sido llevado a cabo desde el sentimiento más que desde la razón de la autoridad, por todos y para todos.

El despeño comparte muchas características con la lapidación, pero igualmente pienso que se pueden hacer diferencias fundamentales. Para la península ibérica, sólo contamos con la documentación referida al caso de los cántabros; si, en cambio, aceptásemos la tesis de las *piedras sacrificiales* (hipótesis sin duda discutida, como bien ha señalado Alfayé, en la que sin embargo prefiero no arriesgarme a una interpretación concreta), éstas podrían interpretarse como un legado tardío de un despeño más *sencillo*. Cantarella argumentó que este tipo de sacrificio ha de relacionarse con la fusión con la tierra (1996, pp. 85-108); entre los cántabros es el modo de ejecución habitual a aquellos condenados a la pena capital. Parece una ejecución hasta cierto punto más planificada que la lapidación. Como en el caso anterior, no se requiere de una herramienta especial para el proceso, únicamente, si acaso, el control del territorio y las vías de acceso (recordemos, fundamental en el ejercicio de poder en la protohistoria, como señalan

Rowlands [1980, p. 46] o Cunliffe [2011, p. 230]). Estrabón no detalla los crímenes que llevan al despeño, pero su contraste respecto a la lapidación y el parricidio sugieren que eran delitos que rompían las reglas sociales asumidas y construidas por la comunidad. El despeño puede ser considerado como una construcción social con mayor peso.

Existe otro elemento común entre despeño y lapidación en el relato de Estrabón. En ambas ocasiones, tal como puntualiza María José Meana, la editora utilizada para la obra de Estrabón (2002), el castigo se da fuera de los límites del poblado. Cuando un castigo se da fuera del núcleo ciudadano en el mundo clásico, Eva Cantarella considera que su objetivo es alejarlo del espacio público, en común, de los sujetos políticos, especialmente en relación al castigo de la mujer (1996, pp. 42-47). Sin embargo, considero que, al menos para este caso, no es aplicable ese criterio; parece haber indicios de que estos castigos son llevados a cabo por una parte importante de la población. El traslado a un lugar alejado del espacio urbanizado debe percibirse desde otra clave²⁴: muy probablemente estamos ante la evidencia de una jerarquización de los espacios, donde el núcleo propio, otorgado o protegido por los Dioses, no debe ser manchado con la sangre de los culpables de crímenes contra la comunidad. Acertadamente, Kristiansen y Larsson proponen que esta jerarquización de los espacios sería paralela a una jerarquización en la estructura social, en lo que ellos denominaron *cosmología centralizada* (Kristiansen y Larsson, 2006, pp. 396-398; Kristiansen, 2006). Expulsando al criminal antes de ser castigado se le está castigando por doble partida: no sólo se asesina su cuerpo, sino que antes, tras pronto su cuerpo es expulsado *más allá de las montañas o de los ríos*, ha dejado de ser parte de los cántabros. Es un enemigo.

La introducción de un nuevo elemento material en la ejecución también supondrá una variación en su significado. Cuando Retógenes, acosado por los romanos, manda que todos sus compañeros se suiciden y finalmente él mismo mata al último, utiliza una espada. Una espada, como la que García Quintela considera fundamental para el sacrificio humano en el mundo céltico y lusitano (1991, p. 28). Junto al hacha, también era herramienta común en las ejecuciones más importantes del mundo romano (Cantarella, 1996, pp. 143ss). En otros casos, como el de las mujeres y niños de Astapa, los gladiadores del funeral de Viriato, incluso la familia cántabra muerta por el hijo, también parece clara la presencia de la espada. La espada no era un bien común, a disposición de todos, en la protohistoria peninsular: la espada era

24 Se podría argumentar (aunque estoy en desacuerdo) que en el despeño el espacio está alejado *precisamente* porque el método de ejecución se basa en un elemento geográfico ajeno a la realidad urbana. En el caso de la lapidación no hay excusa alguna, más aún cuando tenemos dos casos diferenciados (cántabros-Ategua): alejar al parricida del espacio físico de la comunidad es una faceta adicional y fundamental del rito.

propiedad de una élite muy concreta, una élite que había adquirido su prestigio por su liderazgo en la actividad bélica. Los *guerreros*, de quienes aún creen en la división tripartita indoeuropea, los *bellatores* de la concepción medieval de Wulfstan (*Inst. Pol.*, IV). Y sin embargo, ya vimos como Apiano señaló que los prisioneros de guerra lusitanos eran despeñados; no corresponde la espada a todos los combatientes, sino a los pertenecientes a una oligarquía específica.

El carácter elitista marca profundamente los rasgos de la ejecución, pues en ésta se ve impresa su ideología. La función de la guerra es la de defender a un *Nosotros* frente a los *Otros*. Pierre Clastres acierta cuando señala que la guerra primitiva impide que las comunidades se fusionen como Estados (2004, p. 71), pero creo que se equivoca al señalar que ésta es la naturaleza esencial de la guerra. Más bien, la guerra no sirve para dividir al *Nosotros* frente a *Otros*, sino para unir los diferentes elementos que cohesionan el *Nosotros*, una unión de por sí artificial, susceptible a disolverse en cualquier momento. Un *Nosotros* que, como cualquier grupo humano, como cualquier *masa*, es susceptible de disolverse, tan rápidamente como se produce (Canetti, 1994); un *Nosotros* amenazado continuamente por la *guerra eterna*, la misma que azota el mundo de 1984 (Orwell, 1983, p. 415): “*y al mismo tiempo, la consciencia de estar en guerra y por tanto en peligro, muestra natural legar todo el poder a una pequeña casta*”.

Sin duda esto marca la identidad del castigador, un *defensor* del orden social. Pero al mismo tiempo revela la identidad del castigado: el enemigo. Castigado y enemigo son sometidos con las mismas herramientas porque no sólo están considerados dentro de la misma categoría; son *lo mismo*. El castigo es un acto de guerra, un acto excepcionalmente llevado a cabo por la comunidad contra sí misma y por ello peligroso. Peligroso, porque pueden perderse los referentes de lo que es correcto e incorrecto, porque esto puede conducir a nuevas fórmulas sociales que desestabilicen la autoridad política. Consciente o no, el caudillo Astolpas de nuestro primer ejemplo se está sometiendo a juicio popular si decide la ejecución de Ditalcos; si sus leales consideran que Ditalcos no está entre los *otros*, la reacción contra Astolpas será cuestión de tiempo. Es el mismo juicio al que, como nos relata Foucault (1976, pp. 65-68), se está sometiendo el rey del siglo XVIII que castiga con el suplicio a cualquier criminal. Si se equivoca, todo su mundo se puede desplomar; pero si acierta, su autoridad quedará reforzada. El castigo es venganza. El castigo es la restauración de lo que es correcto sobre lo que no lo es, es la imposición del discurso de la verdad por la fuerza de las armas.

La arqueología permite trasladarnos, con más o menos eficacia, esta esfera al plano funerario; esto no quita para que analicemos la problemática concreta. Así, parece difícil de discutir que en el caso de Cogotas la exposición del cadáver suponía el rito de la buena muerte;

así mismo, el hecho de que los restos que pudieran relacionarse con estos hallazgos (al menos un 40%, subiendo en los últimos tiempos, según Esparza *et al.* 2012, p. 114), hace del mismo un rito mayoritario. El rito de la buena muerte es el más habitual, la mayor parte de la población era merecedora de un enterramiento digno. Los otros, el enemigo, son arrojados a un pozo. Son olvidados de la Historia porque ésta pertenece a *Nosotros*. Señalaban un grupo de sociólogos modernos que, en contextos tan diferentes como Palestina o el País Vasco, la adhesión a movimientos de disidencia se reducía en tanto la represión se focalizaba en la oposición armada, sin castigar a la población general (Martínez Machain, *et al.*, 2011, pp. 313-314) Siempre son controvertidas y discutidas las comparaciones históricas, más aún entre el mundo industrial y el preindustrial, y sin embargo, ésta parece ser una realidad que funcionó en la sociedad de Cogotas I, probablemente en toda la protohistoria peninsular, sin ser necesario que la misma élite beneficiaria fuera consciente de su funcionamiento. La fidelidad al orden se mantendría en tanto la violencia del castigo no superase sus expectativas.

Así, cuando Max Weber señaló que el Estado tenía el monopolio de la violencia (1946, p. 78) estaba haciendo referencia al discurso; y, desde esta perspectiva, las comunidades prerromanas no son una excepción. Esto no significa que no hubiera disidencia armada, es más, tal como la encontramos en los tiempos modernos aparece en la protohistoria peninsular (Ap. *Ib.* 100). Pero la aparición del Estado como órgano que monopoliza la violencia no restringe el uso de la violencia en sí mismo, sino que la reorganiza. Los mismos sujetos que la llevaban a cabo en tiempos anteriores al Estado son los que la llevan a cabo tras su fundación; y esto se puede corroborar con este estudio, independientemente de que consideremos que estas comunidades tuvieran o no Estado, o estuvieran en procesos de adoptarlo. Cantarella apunta a que el Estado funciona como árbitro de los distintos fenómenos de violencia (1996, p. 62); pero la transmisión, sin intermediarios, del ejercicio del poder desde el carácter privado a las instituciones del Estado sólo implica el apoderamiento, por parte de los miembros de las familias más poderosas, de éstas. El Estado no es *árbitro* omnisciente, sino garante del monopolio de la violencia por parte de los más poderosos (Lenin, 2009 [1917], pp. 13-17). No existe línea discontinua entre las sociedades pre-estatales, ya les llamemos *primitivas* o *de jefatura*, sino una evolución lógica a partir de una apropiación más eficaz y sistemática de los medios de producción de capital, tanto económico como social. El castigo, antes y después del Estado, probablemente se diferencia en forma, técnica y presencia, pero seguramente no en su esencia. El enemigo, los *Otros*, son anteriores a la existencia del Estado.

Esta interpretación, en la línea de Foucault abre un interrogante importante; éste nos muestra como la víctima es maltratada y su cuerpo destrozado, incluso con la acción de animales, incluyendo el célebre descuartizamiento por caballos (1976, p. 12). Sin embargo, hemos visto que era práctica de los arévacos y probablemente de otras comunidades, la exposición del cuerpo para que pudiera ser devorado por las bestias. Lo que a nuestra óptica resulta tan desagradable como las torturas que menciona Foucault, para ellos suponía el culmen de la glorificación en vida. Por su modo de vida, se renuncia al individualismo en virtud del bien general; el *ethos agonístico* que de forma muy acertada describe Gabriel Sopena (2004) debe entenderse en el contexto de un mundo ultra violento, donde el combate y la muerte son constantes a su realidad. Es, en definitiva, la asunción de los valores de la comunidad (y, por tanto, de los grupos dominantes de la misma) sobre el individuo. En el caso que nos ocupa (quizá frente al que estudió Foucault, aunque no necesariamente) el castigo no es tanto que el cuerpo sufra los suplicios, sino quién es el victimario de dichos suplicios. Ser castigado por la autoridad de la comunidad implica ser castigado por la comunidad en sí misma; se trata de una cuestión de rechazo social, y no de martirio físico. Es así como debemos interpretar la sobriedad ante la tortura que sufre el asesino de Asdrúbal según Tito Livio (*Ab Urbe Con.* 21,2,6), la misma que sufren los cántabros ante la crucifixión, la cuál reciben con cánticos de guerra según Estrabón (*Geo.* 3,4,10). En cierta medida, estaban siendo recompensados por su valor y tesón: “*ladran, luego cabalgamos*”, que dicta el dicho popular.

El castigo en los antiguos pueblos preromanos fue tomando las técnicas de los colonizadores. Sin embargo, hasta este momento, es muy probable que no fueron percibidos como castigo; es el miedo, y no la asunción de esa autoridad como propia, lo que frenó la rebelión de los indígenas (p.e. Livio, *Ab Urbe Con.* 34,17). Un nuevo interrogante lógico se abre tras esta deducción; acaso los criminales asumían la identidad de la comunidad contra la que habían delinquido, o como en el caso del asesino de Asdrúbal, morían satisfechos en la realización de su acto. Es difícil cualquier interpretación ante la falta de datos; quizá deba servirnos como guía metodológica para futuras investigaciones los estudios llevados a cabo por Juan Cascajero en relación a la conciencia de los oprimidos en la antigüedad (1993, pp. 96-97). Quizá para el caso de los suicidas o la población no combatiente, muertos por la propia espada, podemos asumir que mantuvieron su identidad, en la que la comunidad, la masa, se disuelve a sí misma en sus propias contradicciones. “*Por la concordia fue invicta, la discordia la destruyó*” fueron las palabras que el celta Tireso respondió a Escipión cuando éste le preguntó el porqué de la caída de Numancia (Orosio *Hist. Adv. Pag.*, 5,8,1).

5. A MODO DE EPÍLOGO: CONCLUSIONES A LA INVESTIGACIÓN Y DISCUSIÓN

Todo lo dicho aquí, aún verosímil, no deja de ser provisional. Una de las principales ventajas de la ciencia frente a otros métodos de conocimiento es su constante movimiento. A veces lento, como ya he señalado que puntualizó Kuhn, pero guiado bajo unas reglas que permiten su avance. Quizá pueda parecer demasiado positivo recordar la frase del académico de la RAE Domingo Ynduráin Muñoz, “*Pero no hay que maravillarse de esto cuando la historia de la ciencia se ha definido como una serie infinita de errores decrecientes*” (1997). Esto, en fin, demuestra que esta investigación y sus resultados no dejan de ser provisionales. La superación de este trabajo podría basarse en dos motivos: por una parte, la constatación por parte del autor u otros investigadores de que el método de análisis ha sido superado desde la lógica, por lo que se precisa un nuevo análisis que, asimismo, estará sujeto a las vicisitudes de su tiempo; por otra parte, la aparición de nueva información, principalmente gracias al trabajo arqueológico, que hicieran variar la información registrada.

Al comienzo señalé que escribimos la Historia desde nuestro presente y por eso debemos ser conscientes que asistimos a una reconstrucción, no por ello igual de válida que la mentira científica o el criterio irracional, sino con sus propias limitaciones. Aunque seguramente el *castigo no existió*, como concepto completamente análogo y traspasable, en la península ibérica prerromana, podemos afirmar que durante este espacio y periodo existieron una serie de instituciones y acciones que cumplieron el mismo fin que nuestro castigo, y por lo tanto nos es lícito hablar del castigo en la península ibérica prerromana.

Este trabajo, hasta donde conozco, consiste en la primera recopilación y análisis de documentación de castigo en la península ibérica prerromana: en este sentido, me gustaría destacar la ausencia de fuentes sobre el tema, ya no sólo literarias sino también arqueológicas; la difícil interpretación de los restos se combina con la falta de un análisis riguroso, incluyendo vacíos en la documentación, como su representación fotográfica o su registro. Por otra parte, la inclusión de prácticas rituales, entendiéndolas como prácticas sociales y políticas, ha permitido un enfoque más amplio y general. Sin considerar los sacrificios humanos, la interpretación estaría coja: el sacrificio humano provoca un sentimiento de identidad entre los miembros de la comunidad sólo comparable al sentimiento de alteridad que crea respecto al enemigo. Civilización o barbarie, desde uno u otro lado.

En la redacción de este texto me he enfrentado a dos grandes problemas, principalmente de carácter metodológico, notables en la lectura del texto. El primero de ellos, es la ausencia, a

nivel genérico, de fuentes para el ámbito levantino y del Sur peninsular. Aunque no pueda explicar la falta de registro arqueológico más que por pura casualidad – o quizás por la nefasta política urbanística que, con dudosa legalidad, ha apurado o directamente ignorado las excavaciones de urgencia –, en lo referido a los textos clásicos todo apunta a que sus autores no vieron nada especialmente anecdótico en su forma de castigar. Menos integrados en la ecúmene mediterránea, las poblaciones del centro peninsular y la fachada atlántica mantuvieron sus propias costumbres punitivas durante más tiempo: no por primitivo esencialismo, sino ante la ausencia de una gran potencia mediterránea.

Otro aspecto problemático es la delgada frontera que existe entre el castigo dentro de una sociedad o a un grupo dominado. Por esta razón me he visto obligado a no incluir un análisis pormenorizado sobre la práctica de la amputación de manos y vejación del enemigo tras la batalla, tal como lo han estudiado Alfayé y Sopeña en trabajos ya citados. La dependencia económica de unas comunidades políticas sobre otras, su interacción continua, incluso desarrollándose en modelos de centro-periferia, hacen difícil el establecimiento de dicha frontera. Quizá la clave debemos buscarla en algunos pasajes citados anteriormente; si el individuo sometido considera que el castigo que está sufriendo es legítimo, la víctima está completamente inserta en la sociedad que representa el castigador.

En definitiva, la principal función del castigo es la dominación, el ejercicio del poder de una minoría con un poder legitimado por la costumbre y la moral contra la construcción de cualquier autoridad disidente y combativa. Las fuentes antiguas que tratan la llegada de colonizadores, primero cartagineses pero sobre todo romanos, translucen que el castigo fue utilizado como una herramienta más para el dominio de las poblaciones locales; y que, como tal, de la misma forma que los caudillos se romanizaban con la toga (Tac. *Ag.* 21), también se romanizaban adoptando las herramientas de castigo que probablemente conocieron de la mano de púnicos y romanos. No es posible detallar, con el escaso detalle de las fuentes, cuando se adoptó éste y otros cambios, y si acaso a la llegada de los romanos, la población del Oeste peninsular ya conocía muchas de estas técnicas de castigo, como si sabemos que reconocían y estaban familiarizados con otros elementos culturales.

La colonización y el imperialismo implican un salto cualitativo en la jerarquización, rápido y radical. Sin embargo, las fuentes translucen que está habiendo cambios, más lentos, casi invisibles, en la naturaleza intrínseca de estas sociedades. Asistimos a una serie de procesos en los que, desde el discurso, se lega un poder comunitario en uno magistratual, identificado con élites socio-económicas y religiosas. No es que estas sociedades fueran libres, sino que en su

seno se acepta que el castigo (esto es, la defensa contra el enemigo interior) debe ser monopolio de un grupo que ya anteriormente dominaba la sociedad. Si el castigo por sí mismo, como la guerra en Clastres, revela estatismo, y por tanto la naturaleza hermética de los privilegios de un grupo, este proceso fortalece el estatismo, y se fortalece cada vez que lleva a cabo un castigo en público. La comunidad ya no castiga directamente, sino que se delega en voluntad de un magistrado; y la voluntad de magistrado es la voluntad de la comunidad.

Pero no por ello los miembros de la comunidad pierden la voz instantáneamente. La carta que juega el castigador es la del silencio y la incomunicación. Presupone que los testigos al castigo, como masa indisoluble, no van a alzar su voz ni siquiera cuando supere el umbral de violencia permitido. No importa siquiera que sean mayoría los que consideren que un acto determinado es injusto; mientras no haya comunicación entre ellos, no sólo no se romperá el *status quo* del orden dominante sino que irá fortaleciéndose. La historia del castigo en la protohistoria enlaza con la historia de otro fenómeno fundamental para entender el desarrollo de las sociedades humanas. Un fenómeno que, como ya han señalado otros autores (Wagner, 2007) ha sido sistemáticamente ignorado por los historiadores de la Antigüedad, excepto honrosas excepciones como la citada. Me refiero, por supuesto, al fenómeno del miedo. Pero eso ya es otra historia.

6. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

6. 1 Bibliografía General

- Aguilera, T. (2011) “La utopía del bárbaro. Imágenes idealizadas del pasado prerromano en la España contemporánea”, *El Futuro del Pasado*, 2, pp. 371-381
- Aja Sánchez, J.R. *et alii* (2008) *Los Cántabros en la Antigüedad. La Historia frente al Mito*. Universidad de Cantabria. Santander.
- Aldhouse-Green, M. (2001) *Dying for the Gods. Human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Stroud.
- Alfayé Villa, S. (2004): “Rituales de aniquilación del enemigo en la estela de Binéfar (Huesca)”, en Hernández Guerra, L. y Alvar Ezquerro, J. (eds.): *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-ARYS*, 9. (Universidad de Valladolid). Valladolid, pp.63-74.
- Alfayé Villa, S. (2007), “Rituales relacionados con las murallas en el ámbito celtibérico”, *Paleohispánica*, nº7, pp. 9-41
- Alfayé Villa, S. (2009), *Santuarios y rituales de la Hispania céltica*, Oxford, Archaeopress.
- Alfayé Villa, S. (2010) “Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibéricos y vacceos” en Burillo Mozota, F. (Ed.), *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtíberos*, Zaragoza, pp.219-238
- Álvarez Jiménez, D. (2005) “Instrumentos para el estudio de la piratería tardoantigua”, Echeverría Rey, F. y Montes Miralles, M^a Y. (eds.) *Actas del IV Encuentro de Jóvenes Investigadores de Historia Antigua. Metodología en Historia Antigua. Problemas de interpretación*, Madrid, pp. 113-128.
- Antunes, M.T. y Santinho, A. (1986) “O crânio de Garvão (século III a.C.): causa mortis, tentativa de interpretação”, *Trabalhos de Arqueologia do Sul*, 1, pp. 79-85
- Armit, I. (2012) *Headhunting and the Body in Iron Age Europe*. Cambridge University Press.
- Baquedano, I. y Escorza, C.M. (1998) “Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)”, *Complutum*, 9, pp. 85-100
- Barroso, R. y Morín, J., 1997, “El edificio de baños de Ercavica”, en VVAA, *Ciudades romanas en la provincia de Cuenca*, Cuenca, pp. 239-288.
- Barroso, R. y Morín, J., 1992 *Ciudades romanas de Cuenca. Homenaje a Francisco Suay* (Cuenca, 1992). Cuenca, 1992, pp. 239-288.
- Beirao, C. *et alii* (1985) “Depósito votivo da II Idade do Ferro de Gravao. Notícia da primeira campanha de escavações”, *O Arqueólogo Português*, 4, 3, pp. 45-136
- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J. y Montero, S. (2011) *Historia de las religiones antiguas –*

Oriente, Grecia y Roma, Madrid.

- Burillo Mozota, F. (1990) "Conclusiones" en Burillo, F. (ed.) *Necrópolis celtibéricas*, Zaragoza, pp. 375-377
- Canetti, E. (1994) *Masa y poder*, Barcelona.
- Cantarella, E. (1996) *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid.
- Carr, G. y Knüsel, C. (1997), "The ritual framework of excarnation by exposure as the mortuary practice of the early and middle Iron Ages of central southern Britain" en Gwilt, A. y Haselgrove, C. (eds.), *Reconstructing Iron Age societies: New approaches to the British Iron Age*. Oxford, pp. 167-173
- Cascajero, J. (1993) "Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua", *Gerión* 11, pp. 95-144
- Celis, J. (1993) "La secuencia del poblado de la Primera Edad del Hierro de <<Los Cuestos de la Estación, Benavente (Zamora)>>" en *Arqueología vaccea*, Valladolid, pp. 93-132
- Clastres, P. (2004) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires.
- Corbin, J. (1986) "Insurrections in Spain: Casas Viejas 1933 and Madrid 1981" en Riches, D. *Anthropology of Violence*, Oxford
- Counts, D. R. (1976), "The Good Death in Kaliali", *Omega*, 7,4, pp. 367-372
- Cunliffe, B. (2011) *Europe Between The Oceans*, London.
- Davies, N. (1983) *Sacrificios humanos: de la antigüedad a nuestros días*. Barcelona.
- Elias, N. (2000) *The civilizing process*. Maiden, M.A. Blackwell.
- Ellis, A. (2003) "A deterrence theory of punishment" *The Philosophical Quarterly*, 53, 212, pp. 337-351
- Esparza, A. et al. (2012) "Exposición de cadáveres en el yacimiento de *Tordillos* (Aldeaseca de la Frontera, Salamanca). Perspectiva bioarqueológica y posibles implicaciones para el estudio del ritual funerario de Cogotas I", *Zephyrus*, 59, Salamanca.
- Fernández Gómez, F. (1997) *La necrópolis de la Edad de Hierro de "El Raso" (Candeleda, Ávila)*. Valladolid.
- Finley, M.I. (1984) *La Grecia antigua: economía y sociedad*. Barcelona, Ed. Crítica.
- Foucault, M. (1976) *Vigilar y castigar*. México.
- de Francisco Heredero, A. (2012) "Guerra y ritual en el mundo celtibérico", *Arqueo_UCA*, 2, pp.49-63

- Frank, R.(1984) “Viking Atrocity and Skaldic verse: the Rite of the Blood-Eagle” *English Historical Review*, 99, 391, pp. 332-343
- García de Cortázar, J.A. (1996) “Prólogo” en García de Cortázar J.A. *et alii* (ed.) *La Memoria Histórica de Cantabria*, Santander.
- García Quintela, M.V. (1991) “El sacrificio humano adivinatorio celtico y la religión de los lusitanos” en *POLIS*, n°3, pp. 25-37
- García Lomas, G.A. (1967) *Mitología y supersticiones de la Cantabria montañesa*. Santander.
- García Riaza, E (2002) *Celtiberos y Lusitanos frente a Roma: diplomacia y derecho de guerra*. Vitoria.
- González Echegaray, J. (2004) *Los Cántabros*. Librería Estudio. Santander.
- Gracia Alonso, F. (2008) “Prólogo” en Gracia Alonso, F. (coord.) *De Iberia a Hispania*, Barcelona.
- Harris, M. (1978) *Cannibals and Kings: the origins of culture*. Collins. London.
- Harris, M. (2011) *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid.
- Harris, M. (2005) *Cultural Anthropology*. Harper&Row Publishers. New York.
- Hill, J.D. (1995) *Rituals and rubbish in the Iron Age of Wessex. A study on the formation of a specific archaeological record*. BAR British Series, 242. Oxford.
- Jackson, K. (1964) *The Oldest Irish Literature: A Window on the Iron Age*, Cambridge.
- James, S., (1999) *The Atlantic Celts*, London: British Museum Press
- Jaramillo Uribe, J. (1994) *De la sociología a la historia*. Ediciones Unidades. Bogotá.
- Martín Bueno, M. (1982) “Nuevos datos para los enterramientos rituales en la muralla de Bilbilis (Calatayud, Zaragoza)” *Bajo Aragón Prehistoria*, 4, pp. 96-105
- Maya, J.L. *Et al.* (2001) *El castro de La Campa Torres. Período preromano*. Gijón.
- Klebe Trevino, L. (1992) “The Social Effects of Punishment in Organizations: A Justice Perspective”, *The Academy of Management Review*, 17,4. pp. 647-676
- Kristiansen, K. (2006) “Cosmology, economy, and long-term change in the Bronze Age of Northern Europe” en Sjögren, K.G. (Ed.) *Ecology and Economy in Stone and Bronze Age Scania*, Estocolmo, pp.149-171
- Kristiansen, K. (2012) “Bronze Age Dialectics: Ritual Economies and the Consolidation of Social Divisions” en Kienlin, T.L. y Zimmermann, A. (Ed.) *Beyond Elites – Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*, Bochum, 381-392
- Kristiansen K. Y Larsson, T.B. (2006) *La emergencia de la sociedad del Bronce: viajes, transmisiones y transformaciones*, Barcelona,

- Kuhn, T.S. (2006) *La Estructura de las Revoluciones Científicas*.
- Larsson, A. (2003) "Secondary burial practices in the Middle Neolithic. Causes and consequences", *Current Swedish Archaeology*, 11, pp. 153-170
- Lenin, V.I. (2009 [1917]) *El Estado y la Revolución*. Barcelona.
- Llanos, A. (2007-2008), "El rito de las cabezas cortadas en el poblado de La Hoya", *Veleia*, 24-25, vol. II, pp. 1273-1281)
- López Monteagudo, G. (1983) "La estela de Caspe y los pilares-estela ibéricos", *AEspA*, 56, pp. 261-268
- Lorrio, A. (2001) *Ercavica. La muralla y la topografía de la ciudad*, Madrid.
- Losada Gómez, H. (1966) *La necrópolis de la Edad de Hierro de Buenache de Alarcón (Cuenca)*. Madrid.
- Louis, T. e Ito, T. (2008) *Samurai: the Code of the Warrior*. Nueva York.
- Madgwick, R. (2008), "Patterns in the modification of animal and human bones in Iron Age Wessex: Revisiting the excarnation debate" en Davis, O.P., Sharples, N.M. Y Waddington, K.E. (eds.), *Changing Perspectives on the First Millennium BC.*, Oxford, pp. 99-118
- Mapplethorpe, K. y Thornton. (2011) "Human remains" en *Fin Cop Excavation Archive Report for 2010* edited by Clive Waddington. Archaeological Research Services. Derbyshire.
- Martín Bueno, M. (1975), "Bilbilis. Enterramientos indígenas en torres de muralla", XIII *CNA*, Zaragoza, pp. 701-706.
- Martín Bueno, M. (1982), "Nuevos datos para los enterramientos rituales en la muralla de Bilbilis (Calatayud, Zaragoza)", *Bajo Aragón Prehistoria* ,4, pp. 96-105.
- Martín Bueno, M. (2000), *Bilbilis Augusta*, Zaragoza.
- Martín, M. y Pellicer, M. (1979-1980) "Nuevas estelas funerarias procedentes de Caspe (Zaragoza)", *Habis*, 10-11, pp. 410-411
- Martínez Machain, C., Clifton Morgan, T. y Regan, P.M. (2011) "Deterring Rebellion", *Foreign Policy Analysis*, 7, pp. 295-316
- Matos, T. y Antunes, J. (1986) "O crânio de Garvão (século III a.C.): análise antropológica", *Trabalhos de Arqueologia do Sul*, 1, p.. 75-78
- Millar, F. (1981) "The World of the Golden Ass" *Journal of Roman Studies*, 71, pp. 63-75
- Miller, N. E. (1944). Experimental studies in conflict. In J. McV. Hunt (Ed.), *Personality and the behavior disorders* (Vol. 1, pp. 431-465). New York: Ronald Press.
- Morillo, A. (1997) "Un siglo de historiografía sobre cultura castreña en la Cantabria histórica",

Lancia, 2, pp. 111-128

- Orwell, G. (1983) *1984*. Houghton Mifflin Harcourt. Boston.
- Peralta Labrador, E. (2000) *Los Cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- Quesada, F. (1994) “Lanzas hincadas, Aristóteles, y las estelas del Bajo Aragón” en De la Casa, C. (Ed.), *V Congreso Internacional de Estelas funerarias*, Vol. 1, Soria.
- Redfern, R. (2008) “New evidence for Iron Age secondary burial practice and bone modification from Gussage All Saints and Maiden Castle (Dorset, England)”, *Oxford Journal of Archaeology*, 27, 3, pp. 281-301
- Rowlands, M. (1980) “Kinship, alliance and exchange in the European Bronze Age” en *Settlement and society in the British Later Bronze Age*. Edited by J. Barrett & R. Bradley in *British Archaeological Reports*. Oxford.
- Pujol Puigvehí, A. (1979) “Los cráneos de Ullastret y su posible significado” en *Pyrenae*, 15-16, 267-279
- Rusche, G. y Kirchheimer, O. (1939) *Punishment and social structure*. Nueva York.
- Sánchez Delgado, A. C. (1985) *Prehistoria y Edad del Hierro en Navarra*. Pamplona.
- Sánchez Moreno, E. (1998-1999) “La agricultura vaccea: ¿un *topos* literario? Ensayo de valoración”, *Memorias de Historia Antigua*, 19-20, pp. 81-110
- Schulten, A. (1962) *Los Cántabros y los Astures y su guerra contra Roma*. Espasa Calpe. Madrid.
- Sopeña, G. (2002) “Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a propósito de *Sobre la naturaleza de los animales*, X, 22” en *Paleohispánica*, 2, 227-269
- Sopeña, G. (2004) “El mundo funerario celtibérico como expresión de un *ethos* agonístico” en *Historiae*, nº 1, pp. 56-107
- Sopeña, G. (2009) “Acerca de la amputación de la mano diestra como práctica simbólica. El caso de *Hispania* en época de guerras celtibérico-lusitanas” en *SALDVIE*, nº8, pp. 271-283
- Taracena, B., 1943, “Cabezas-trofeo en la España céltica”, *Archivo Español de Arqueología*, 16, pp. 157-171
- Terman, R. (2010) *Stoning is not our culture: a comparative analysis of human rights and religious discourses in Iran and Nigeria*, Londres. Accesible en http://www.violenceisnotourculture.org/sites/default/files/Terman_Fijabi.pdf
- Thomas, L.V. (1968) *Cinc essais sur la mort africaine*. Dakar.

- Thomas, L.V. (1982) *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris.
- Thorndike, E. L. (1911). *Animal intelligence*. New York: Macmillan.
- Skinner, B.F. (1953) *Science and human behaviour*. New York.
- Ste. Croix G.E.M. (1981) *The class struggle in the ancient Greek world : from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Londres.
- Stead, I.A., Bourke, J.B., Brothwell, D.R. (1986) *Lindow Man: the body in the bog*. Londres.
- Wagner, C.G. (2007) “El barco negro en la costa. Reflexiones sobre el miedo y la colonización fenicia en la tierra de Tarsis” en *Gerión*, vol. Extra, pp. 121-131
- Wattenberg, F., 1978, *Estratigrafía de los cenizales de Simancas*, Valladolid.
- Weber, M. (1946) *Essays in Sociology*. Oxford University Press.
- Weiner, B. (1986) *An attributional theory of motivation and emotion*. Nueva York.

6.2. Fuentes

Aquí recojo las diversas ediciones que he utilizado para acceder a las fuentes antiguas. Están ordenadas por orden alfabético según el apellido del editor o traductor según el caso. El autor original -en caso de ser uno- está entre paréntesis al final del título.

- Balash Recort (1996) *Historias, Vol. 2, Libros V-XV (Polibio)*. Madrid.
- Caerols, J. J. (2002) *Comentarios a la guerras de las Galias (César)*. Madrid.
- Fernández Galiano, M. (1986) *Historias (Heródoto)*. Madrid.
- Gómez Espelosín, J. (1993) *Sobre la Iberia y Aníbal (Apiano)*. Madrid.
- García Blanco, J. (2002) *Geografía, Libros I y II (Estrabón)*. Madrid.
- Hardman, G.L. (2011) *Norna Gestr*. Disponible en <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/NornaGestrSagaHardman.html> [Consultado el 05/06/2013]
- Lunde, P. et al. (2012) *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*. London.
- Mangas, J. y Plácido, D. (1999) *La península ibérica prerromana: de Éforo a Eustacio*. Madrid.
- Martínez García, O. (2011) *La Iliada (Homero)*. Madrid.
- Nordal, G. y Ross, M.C. (2009) *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*. Turnhout. Disponible en <http://abdn.ac.uk/skaldic/db.php?id=1&if=default&table=volumes&val=&view=contents> [Consultado el 05/04/2013]
- Pálsson, H. y Edwards, P.G. (1981) *Orkneyinga Saga*. London.
- Requejo, J.M. (1999) *Agrícola; Germania; Diálogo sobre los Oradores*, Madrid.

- Schulten, A. (1925) *500 a. de J.C. Hasta César*. Barcelona.
- Schulten, A. (1935) *Las guerras de 237-154 a. de J.C.* Barcelona.
- Schulten, A. (1937) *Las guerras de 154-72 a. de J.C.* Barcelona.
- Schulten, A. (1940) *Las guerras de 72-19 a. de J.C.* Barcelona.
- Swanton, M. (1975) *Anglo-saxon Prose*. Dent.

6.3. Documentación Auxiliar

Se incluyen en este epígrafe aquella documentación utilizada para la realización de esta investigación que por su naturaleza no puede estar en ninguno de los dos anteriores.

- Pontecorvo, G. (1969), *Queimada*.
- Wessex Archaeology, (2008) Cliffs End Farm, Ramsgate, Kent poster editado por K. Nichols
- Wessex Archaeology, (2008) Cliffs End Farm, panfleto editado por K. Nichols, disponible en <http://www.wessexarch.co.uk/system/files/Cliffs%20End%20Farm.pdf>
[Consultado 04/04/2013]
- Ynduráin Muñoz, D. (1997) *Discurso de Ingreso en la RAE: El descubrimiento de la literatura en el Renacimiento español*. Madrid. Disponible en [http://www.rae.es/rae/gestores/gespub000001.nsf/\(voAnexos\)/archA8E52D66740F006BC12571480043C6AA/\\$FILE/Yndurain.htm](http://www.rae.es/rae/gestores/gespub000001.nsf/(voAnexos)/archA8E52D66740F006BC12571480043C6AA/$FILE/Yndurain.htm) [Consultado el 10/05/2013]

7. APÉNDICE: FIGURAS

En este apéndice se reúnen todas las figuras que han sido citadas a lo largo del texto. En todas ellas se cita la fuente original, cuya referencia completa aparece en la bibliografía.

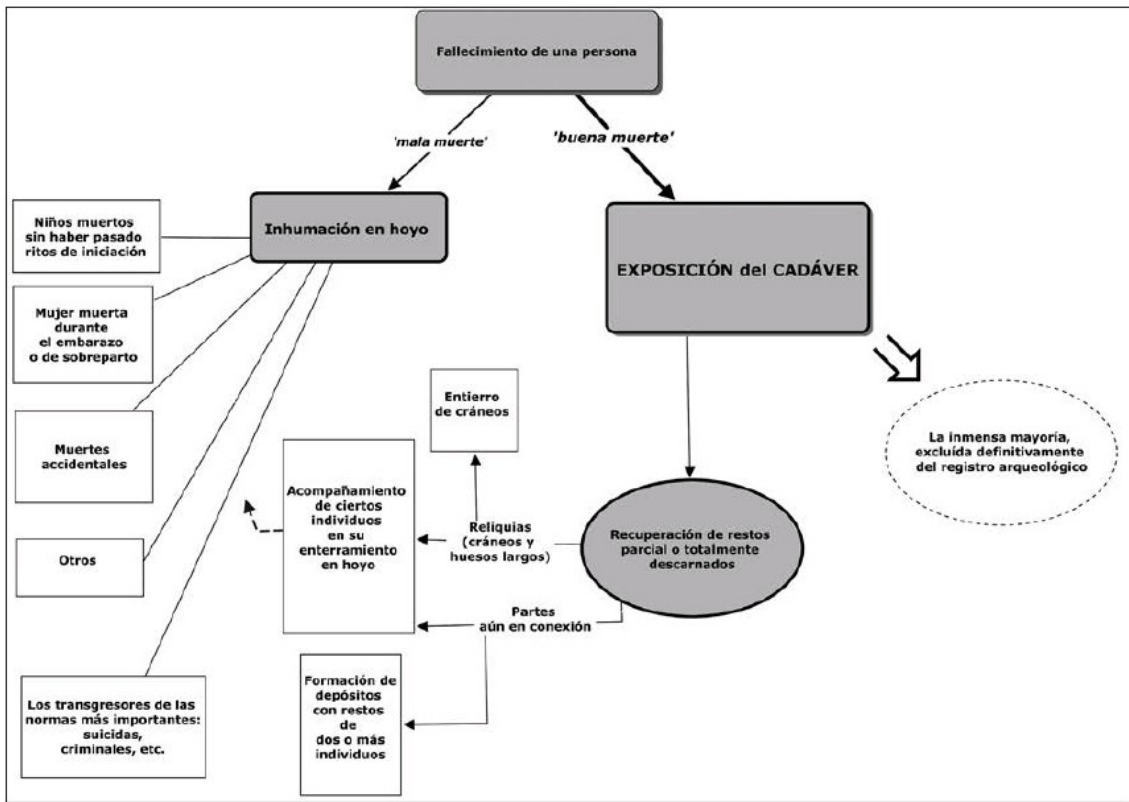


FIGURA I

Modelo de interpretación de la buena muerte y la mala muerte según Esparza et al., 2012: 118



FIGURA II

Fotografía de restos óseos de Cliff End Farm, fotografía de K. Nichols en el panfleto de Wessex Archaeology, 2008. Supone una evidencia más o menos clara de castigo en la protohistoria.

FIGURA III

Fotografía de restos óseos, concretamente el cuneiforme medio del pie izquierdo; en la

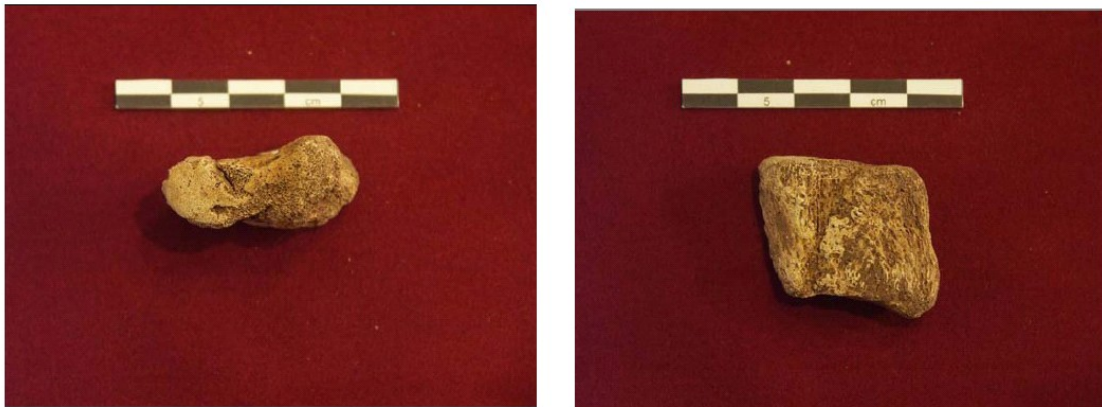
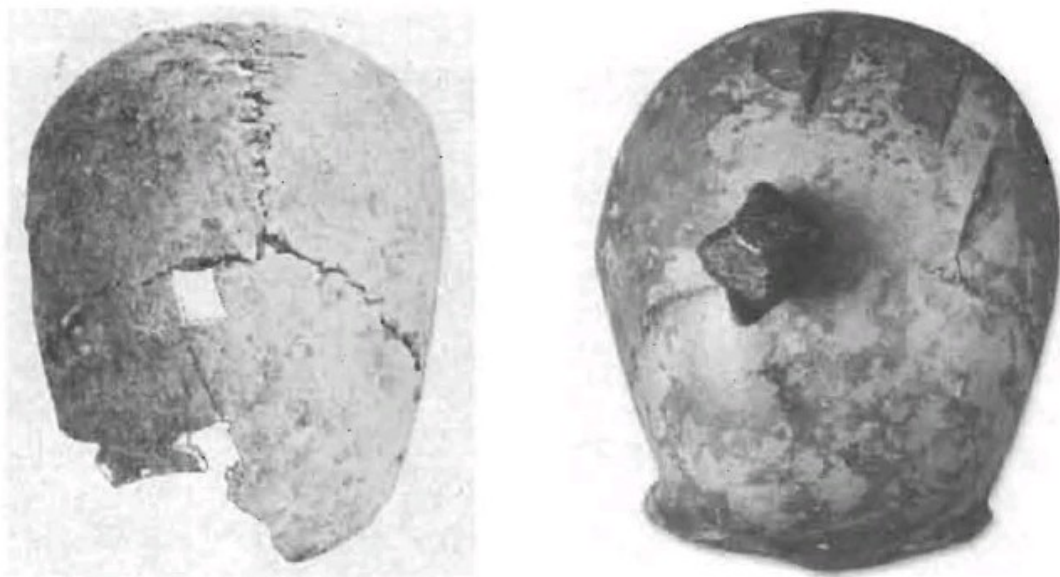


foto de la derecha pueden apreciarse mejor los cortes a los que se hace referencia. La escala es de cinco centímetros. La fuente es Mapplethorpe *et al.* 2011, p. 68

FIGURA IV



En estas dos fotografías se compara una bóveda craneal hallada en Numancia (izquierda) con dos fracturas cuadrangulares en el hueso frontal, con otro cráneo al que le atraviesa un cráneo, hallado en el yacimiento galo-romano de Saone. La comparación original y la figura son de Silvia Alfayé, publicada en 2009, p. 535.

FIGURA V



La figura representa la estela de Zurita. Obsérvese como en la parte inferior podría estar representada una escena de *excarnatio*, en la que un buitre devora la carne del guerrero. La imagen original pertenece a García Lomas, 1967, aunque yo la conozco a través de Alfayé, 2009, p. 517

FIGURA VI



Fotografía de un fragmento cerámico de Numancia. Representa al victimario en un sacrificio. La fotografía es de Silvia Alfayé, publicada en 2009, p. 507