

LA RELIGION DE LOS CELTIBEROS (I)

MANUEL SALINAS DE FRÍAS

Intentar resumir en unas páginas lo que sabemos acerca de la religión de los celtíberos puede parecer casi una osadía, no sólo porque el adecuado tratamiento del tema requiere una extensión superior a la de un artículo, sino por los numerosos problemas de documentación e interpretación que supone. En primer lugar, carecemos de testimonios literarios acerca de la misma equiparables al de César acerca de los galos (*B.C.* 6, 13-17) y de Tácito sobre los germanos (*Germ.* 9-10), tan fundamentales para comprender la esencia y el carácter de una religión. Los únicos textos de que disponemos son el de Estrabón (III 4, 16) que refiere que los celtíberos y otros pueblos que lindan con ellos por el norte tienen una divinidad innominada a la que en las noches de luna llena las familias rinden culto bailando a la puerta de las casas, por lo que se ha supuesto que esta divinidad sería la misma luna cuyo nombre era tabú¹, y el de Silio Itálico que menciona la costumbre celtibérica de exponer a los buitres los cadáveres de los guerreros muertos en combate a fin de que los descarnasen².

Un segundo grupo de fuentes lo constituyen el conjunto de vasos celtibéricos con decoración pintada de una fauna monstruosa de caballos y toros, peces, grifos, serpientes, etc., y algunas estelas, clunienses principalmente, con relieves en los que hay que ver la expresión de mitos y creencias propias de este pueblo pero que la ausencia de referencias literarias nos impide interpretar. Un tercer grupo, finalmente, lo forman un reducido número de inscripciones (entre quince y dieciocho) realizadas entre el siglo I y comienzos del siglo III d. C. que transmiten teónimos indígenas, varias de las cuales son de lectura insegura e interpretación dudosa. Son, con todo, el material que permite un análisis más profundo y seguro.

A la escasez documental, que contrasta vivamente con la abundancia de teónimos en el occidente de la Meseta, hay que añadir las dificultades de interpretación. En primer lugar, acerca del carácter mismo de la religión celtibérica; es decir, ¿podemos suponer sencillamente que se trata de una extensión peninsular de la religión de los celtas continentales e insulares, como haría suponer la presencia en la Península de dioses como *Artio*, *Epona*, *Lug*, conocidos en otras regiones

¹ A. García y Bellido, *España y los españoles hace dos mil años según la "Geografía" de Strabón* (4.^a ed. 1968), 153, nota 274.

² Silius, *Pun.* III, 341-343: *His pugna cecidisse decus, corpusque cremari | tale nefas. Caelo credunt superisque referrí, | impastus carpat si membra iacentia vultur.* Es posible que los versos de Silio se inspiren en una noticia de Posidonio, su fuente principal en asuntos etnográficos. Cf. *OCD*², 989 sv. *Silius Italicus*, J. Nicol, *The historical and geographical sources used by Silius Italicus* (1936).

del mundo céltico? y, en este caso, ¿qué idea tenemos del carácter y naturaleza de la religión de los celtas?, tan sumamente divergente según los autores³. En segundo lugar habría que plantear si ha introducido —y cuáles ha introducido— modificaciones el substrato indígena en esa creencia genérica celta; y en tercer lugar qué cambios han originado los acontecimientos exteriores, el más importante de los cuales es sin duda la conquista romana. Es decir, plantear el problema de la romanización de la religión indígena. Finalmente, un problema metodológico importante, y no siempre tenido en cuenta, es el tipo de concordancias que se puedan establecer entre el material arqueológico, de época republicana fundamentalmente, y el material epigráfico, en su mayoría de época imperial.

La religión celtibérica fue objeto de estudio por parte de J. Costa antes del período intenso de excavaciones que proporcionó la serie relativamente abundante de pinturas sobre cerámica⁴. Con posterioridad, Taracena esbozó una interpretación general de la misma; para éste, el núcleo principal de la religión celtibérica lo constituirían distintos cultos astrales al sol, la luna, etc., y otra serie de cultos distintos a las montañas, ríos y bosques. Taracena señalaba así mismo la existencia de dioses característicos de los celtas y de creencias en una fauna monstruosa, documentada principalmente en la cerámica numantina, que si bien no constituye ya tótems en sí mismos, presenta unas claras ascendencias totémicas⁵.

Las síntesis más recientes sobre este tema se deben a J. M.^a Blázquez⁶, además de trabajos particulares sobre aspectos parciales de la religión de los celtíberos de M.^a L. Albertos, A. Tovar, F. Marco y nosotros mismos⁷. Según Blázquez, la religión de Celtiberia presenta estrechas afinidades con la de las Galias y, en menor grado, con la de Britania y Germania; estas semejanzas se deben sobre todo a la identidad de los dioses celtibéricos y los dioses celtas, que son los mismos. Hay sin embargo también diferencias importantes, en opinión de Blázquez, como son la ausencia de una casta sacerdotal fuerte y bien organizada del tipo de los druidas y la escasez de representaciones antropomórficas de los dioses, tan abundantes por

³ En gran medida estas divergencias reposan también en la confianza otorgada a la *interpretatio romana* y a su capacidad de captar y reducir el panteón celta, así como al valor que se concede a las leyendas irlandesas y galesas como fuente para el conocimiento de esta religión. Cf. M. Riemschneider, "Keltische Götter und interpretatio roman" *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt*, Band II: *Römisches Reich* (1965) 367 ss., el juicio desfavorable de M. L. Sjoestedt, *Dieux et héros des celtes* (1949) 20, y las diferencias tan notables en dos trabajos "comparatistas": J. de Vries, *La religion des celtes* (1975) y F. Le Roux, "La religión de los celtas" *Las religiones antiguas III. Historia de las religiones siglo XXI*, vol. 3 (3.^a ed. 1981) 109 ss.

⁴ J. Costa, *La religión de los celtíberos y su organización política y civil* (1907).

⁵ B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos", *HEMP* I, vol. 3 (3.^a ed. 1976) 282 ss.

⁶ J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania, I: Fuentes literarias y epigráficas* (1962), *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania* (1975), "La religión de los celtíberos" *Numancia. Crónica del coloquio conmemorativo del XXI centenario de la epopeya numantina* (1972) 133 ss., "Características de la religión celtibérica", *PRI, II: Religiones prerromanas* (1983) 227 ss.

⁷ M. L. Albertos, "Nuevas divinidades de la España antigua" *Zephyrus* III (1952), A. Tovar, "El dios céltico Lugu en España", *La religión romana en Hispania. Symposio... del CSIC*, 1979 (1981) 277 ss.; F. Marco, "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar", *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez* (1986), 731 ss.; M. Salinas, "El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia", *Studia Zamorensia* 4 (1983) 303 ss.

el contrario en la Galia⁸. Estas diferencias se deberían, entre otras causas, a la inexistencia de poblaciones celtas puras en la Península Ibérica, y a que no se desarrolló en ella un período de La Tène⁹.

En este artículo estudiaremos la religión de los celtíberos en base, principalmente, a las fuentes epigráficas que son en nuestra opinión las que permiten un acercamiento más seguro al tema. Estas fuentes son todas posteriores al 133 a. C., es decir, a la destrucción de Numancia y a la conquista romana del territorio y representan por ello un estado de la religión indígena en que ésta recibe las influencias de las distintas religiones y de la política religiosa del estado romano¹⁰. Además de las fuentes epigráficas, literarias y arqueológicas, un material sumamente interesante y cuyo estudio podría arrojar luz sobre algunos aspectos de la religión indígena es el material etnográfico, que apenas ha sido utilizado hasta ahora en este tema concreto¹¹. Finalmente, no tenemos en cuenta las divinidades clásicas u orientales que, en contextos urbanos fundamentalmente, aparecen en Celtiberia y que tendrían cabida en una investigación acerca de la religión de Celtiberia, pero no de la religión de los celtíberos.

a) *Características generales de la religión celtibérica*

Las semejanzas entre la religión de los celtíberos y la de los galos se explican si tenemos en cuenta que los celtíberos, como los berones y otros pueblos de la Península, procedían según Estrabón de la migración céltica (III 4, 12); las diferencias con aquéllos y otros pueblos indoeuropeos de la Meseta central pueden ayudarnos en cambio a comprender la especificidad religiosa de los celtíberos. Un primer rasgo a destacar es la escasez de inscripciones con menciones de teónimos indígenas en Celtiberia en contraste con la abundancia y diversidad de teónimos atestiguados epigráficamente en el oeste de la Meseta, escasez comparativamente tan marcada que se debe a algo más que el puro azar en la localización de los hallazgos. Una respuesta a esta diferencia podría hallarse en el distinto grado de desarrollo social existente entre los pueblos de las zonas oriental y occidental de la Meseta. En el oeste de la misma, territorio fundamentalmente de vettones y lusitanos, la abundancia y diversidad de teónimos parece estar en relación con una estructura social atomizada, organizada en unidades de parentesco suprafamiliares (*gentilitates* y, ocasionalmente, *gentes*) aparentemente inconexas entre sí y que en el momento de la conquista romana no habían llegado a constituir organizaciones políticas complejas. Cada vez se impone más la opinión de que muchos de estos teónimos son en realidad epítetos de divinidades que aparecen con relativa frecuencia, como *Cosus*, *Reue*, *Bandua*, etc., relacionándolos con distintos grupos humanos que dan origen a topónimos o gentilicios¹². En el caso de los vettones la

⁸ J. M. Blázquez, *RPH*, 9; *Diccionario...*, 20.

⁹ J. M. Blázquez, *PRI* II, 227.

¹⁰ Que Roma no era indiferente a los mecanismos ideológicos de dominio se estudia en M. Salinas, "La religión indígena de la Hispania central y la conquista romana", *Studia Zamorensia* 6 (1985), 307 ss., especialmente en 318 ss.

¹¹ Cf. J. M. Blázquez, *PRI* II, 247 ss.; J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, vol 2 (1976) 102-103 y *Ritos y Mitos equívocos* (1974), 22 ss. *et passim*.

¹² Cf. M. L. Albertos, "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua", *BSEAA* (1975) 56 ss., J. M. Blázquez, *PRI* II, 226; J. Untermann, "Los teónimos de la región lusitano-

estrecha relación entre estas divinidades y la organización gentilicia vigente en los mismos se observa en que, bajo la forma romanizada del culto a los Lares, Manes o Tutela, éstos encubren en realidad el culto al ancestro gentilicio¹³.

Entre los celtíberos en cambio la evolución de la organización social de los mismos había llevado en el siglo II a. C. a la constitución de una compleja estructura política, con un incipiente desarrollo urbano y una confederación de tribus con una estructura más o menos estable¹⁴. Esta evolución política debió influir sobre el panteón y la estructura de la religión, favoreciendo el culto de las divinidades de carácter más amplio, vinculadas a los grupos de parentesco más extenso o a la ciudad. Esta evolución, que es en la práctica imposible de demostrar, explicaría que en fecha posterior en Celtiberia se documenten principalmente dioses pertenecientes al gran panteón celta, con preferencia a divinidades de carácter local.

Paralelamente a esta evolución, parece se verificó otra que tendía a desarrollar el antropomorfismo de las divinidades. Aunque las representaciones antropomórficas de dioses no son muy abundantes en el área céltica de la Península y concretamente en Celtiberia, contamos sin embargo con algunos ejemplos. Uno de ellos sería la pintura sobre un fragmento de cerámica que Blázquez identifica con el dios celta *Cernunnos*. Probablemente también dos representaciones de Peñalba de Villastar, que F. Marco identifica con el dios Lug, sean imágenes de divinidades indígenas¹⁵. Esta escasez de representaciones contrasta con el testimonio de César acerca de los galos: *Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra...* (B.G. 6, 17); no obstante, habría que considerar la posibilidad de que estos *simulacra* fuesen en su mayor parte imágenes de pequeño tamaño, realizadas en materiales poco perdurables como la madera por ejemplo, posibilidad que pone de relieve el hallazgo, relativamente reciente, de las aproximadamente 200 tallas en madera descubiertas en 1963 en las fuentes del Sena a las que hallazgos esporádicos en otros lugares habían precedido¹⁶. Un testimonio de la existencia de estos *simulacra* de pequeño tamaño lo tenemos en una pintura sobre cerámica numantina¹⁷ que se suele interpretar como escena de un sacrificio. Una figura femenina, con tocado cónico, sostiene en la mano izquierda una figurilla humana mientras dirige la derecha hacia un altar donde yacen lo que parecen unas aves a las que por el lado opuesto otra figura, en la actualidad perdida, sujeta y acerca un cuchillo curvo. Según Taracena la figurilla que lleva en la mano la mujer es una representación de la divinidad.

Puede ponerse en relación con ella una serie de otras imágenes modeladas en barro que las excavaciones de Numancia han revelado. La más destacable de ellas es una figurilla femenina de unos 15 cms. de alto que aún conserva restos de

gallega como fuente de las lenguas indígenas", *Actas del III coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Lisboa 1980 (1985) 343 ss.

¹³ M. Salinas, *La organización tribal de los vettones* (1982), 71 ss.

¹⁴ M. Salinas, *Conquista y romanización de Celtiberia* (1986), 33 s., especialmente 81 ss.

¹⁵ F. Marco, *op. cit.* (1986), 748-751.

¹⁶ E. Thévenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule* (1968), 216 ss.

¹⁷ B. Taracena, *La cerámica ibérica de Numancia* (1924) 46-48, "Los pueblos celtibéricos" 285 y fig. 168, J. M. Blázquez, *Diccionario...* 61-62, F. Romero Carnicero, *Las cerámicas policromas de Numancia* (1976) 146, fig. 346.

policromía¹⁸. Representa a una mujer en pie con vestidura talar, lo que no impide que se señale en ella el sexo. El cabello le cae en trenzas, pintado en negro, sobre la espalda; los ojos globulares y los pechos están pintados de blanco. Ciñe un ancho cinturón del que penden, por delante y por detrás, sendos delantales con flecos como los que se ven en las pinturas cerámicas. Podemos mencionar también una pintura sobre cerámica numantina que representa un torso femenino en apariencia desnudo pero cubierto con lo que parecen adornos metálicos en los pechos, antebrazos y cintura y tocado con un manto semicircular con adornos de bolitas muy semejante al mantillo actual¹⁹. Es difícil discernir si estas representaciones femeninas lo son de diosas, de sacerdotisas o de simples mujeres aunque, por la escena de sacrificio pintada en la cerámica numantina, más bien nos inclinaríamos a pensar que al menos la figurilla femenina de barro sea imagen de una diosa o, al menos, de una sacerdotisa; e igualmente la desnudez del último de los ejemplos mencionados, poco compatible con lo que sería el vestido común y la climatología de la Meseta, también invita a pensar que sea la representación de un personaje femenino fuera de lo normal.

Con la existencia de idolillos o amuletos entre los celtíberos puede también ponerse en relación una plaquita de barro pintada con ornamentación geométrica de ajedrezados y una svástica. Esta placa presenta un saliente cuadrado en la parte superior horadado para la suspensión y dos salientes laterales curvos a modo de brazos. La presencia de la svástica lleva a ver en ella un idolillo, o quizás más probablemente, un amuleto expresivo del primitivismo de las concepciones religiosas, tanto por lo tosco de su factura y lo arcaizante de su forma como por la ausencia de antropomorfización²⁰.

La existencia de un culto público, en el sentido del que tributa el grupo extenso de parentesco o la ciudad por medio de especialistas a los que para entenderlos podemos llamar sacerdotes, parece atestiguado entre los celtíberos por varios testimonios indirectos. Uno de ellos es el testimonio de Frontino (III 2, 4) de que Viriato cayó por sorpresa sobre los segobrigentes, celtíberos según Plinio (III, 25: ...*Segobrigenses caput Celtiberiae...*), cuando éstos realizaban sacrificios públicos: *Viriathus, cum tridui iter descendens confecisset, idem illud uno die remensus securos, Segobrigenses et sacrificio cum maxime occupatos oppressit*. Otros es el hallazgo, en distintos lugares de Celtiberia, de espacios de culto generalmente organizados en torno a piedras sacrificiales, con cazoletas y canales excavados, cuyo fin parece haber sido recoger libaciones o la sangre de las víctimas. Cerca de Monreal de Ariza el marqués de Cerralbo descubrió un conjunto de ruinas con una de estas piedras de sacrificios²¹. Consistía en un recinto poligonal abierto con bancadas que aprovechan el descenso de las colinas que rodean una pequeña hondonada y en los cimientos de algunas habitaciones en las que su descubridor creyó identificar la cárcel para las víctimas, una gran habitación para atletas que competirían durante las fiestas que se celebrasen, etc., todo ello con más imaginación que pruebas. El elemento principal de este conjunto es una

¹⁸ *Excavaciones en Numancia. Memoria presentada al Ministerio de Instrucción pública y Bellas Artes* (1912) 37, B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos" 285, fig. 167.

¹⁹ B. Taracena, *ibid.*, 279, fig. 163.

²⁰ *Excavaciones en Numancia*, 36.

²¹ E. de Aguilera y Gamboa, *El alto Jalón. Descubrimientos arqueológicos* (1909) 134 ss.

gran piedra con forma de asiento inclinado hacia atrás cuyo lecho mide 1,40 x 0,78 m. y con dos cazoletas y varios canales excavados en la roca. Un conjunto semejante de oquedades y canales excavados en la roca es el descubierto por F. Marco en el abrigo rocoso de Peñalba que constituía sin dudas un santuario dedicado al dios Lug, si bien en este caso no se aprecian restos constructivos en las inmediaciones a simple vista²².

Estructuras semejantes se documentan en Celtiberia en otros lugares próximos a Monreal de Ariza (Zaragoza) y Santa María de la Huerta (Soria) y en El Palao (Alcañiz)²³, y fuera de ella en un extenso área que coincide en líneas generales con el de la cultura castreña de Galicia y Portugal hasta el occidente de Asturias, así como por las provincias de Avila, Salamanca y Cáceres, la de Huesca y algunos ejemplos en Navarra y Lérida²⁴. De todos éstos sin duda alguna el más importante, y el mejor estudiado también, es el santuario portugués de Panoias, en el que los sacrificios cruentos indígenas terminaron fusionándose, bajo el dominio romano, con cultos místicos en honor de Serapis.

También en Tiermes un conjunto situado junto a la puerta SE. de la muralla, denominada «puerta del sol», parece guardar relación con los cultos indígenas. Se trata de una gradería extramuros excavada en la roca que ha sido objeto de distintas interpretaciones (anfiteatro, lugar de reuniones públicas, *fanum*, etc.). La excavación de I. Calvo al pie de la misma reveló cierta semejanza con lo descubierto por el marqués de Cerralbo en Monreal de Ariza²⁵. Calvo halló bajo la gradería una cueva en cuyo fondo aparecieron muchas cuernas de toro y varias hojas de cuchillo y hachuelas corvas cuyo destino era probablemente para el sacrificio. Al profundizar en la excavación se halló un escalón que comunicaba con tres piedras acanaladas así como a cierta distancia otras piedras con canales. Las excavaciones posteriores realizadas por J. L. Argente han permitido datar, en base a los materiales cerámicos hallados, la utilización de este conjunto entre mediados del siglo I a. C. y finales del siglo I o comienzos del siglo II d. C.

La evidencia arqueológica plantea por tanto la existencia de construcciones con funciones religiosas que generalmente se ubicaban fuera de los poblados o ciudades. Ello establece un límite a la afirmación de que no conocemos templos en Celtiberia a no ser cierta la sospecha del que corona la acrópolis de Tiermes²⁶. Estos datos concuerdan con lo que sabemos de los galos de la época de César, que parecen no haber tenido templos tal como los conocían los griegos y romanos y que por influjo de éstos comenzaron a edificarlos²⁷. En este sentido, el establecimiento de templos dentro de las ciudades celtibéricas, como se sospecha en Tiermes y quizás en Numancia, es obra ya que muestra la influencia romanizadora. Por otra parte, la abundancia de ex-votos de barro de figurillas de animales en Almaluez, necrópolis perteneciente al final de la cultura posthallstática, y luego de animales (caballos y toros de influencia ibérica), pies calzados y figurillas huma-

²² F. Marco, *op. cit.*, 746 ss.

²³ E. de Aguilera y Gamboa, *op. cit.*, 76, 101 ss.; J. M. Blázquez, *PRI* II, 228 ss.

²⁴ F. Marco, *op. cit.*, 747.

²⁵ I. Calvo, "Tiermes, ciudad celtibero-arévaca", *RABM* (1913), 374 ss.; cf. J. L. Argente, *Tiermes, guía del yacimiento arqueológico* (1985), 27-28, y *Tiermes I* (1980) 183-185.

²⁶ B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos", 284; J. L. Argente, *Tiermes, guía...*, 85.

²⁷ J. Hubert, *Los celtas y la civilización céltica desde la época de La Tène* (1957) 234-235.

nas aparecidos en Numancia, llevan a suponer la existencia de algún santuario²⁸. Estos templos o santuarios tal vez consistiesen en pequeñas ermitas fuera de las poblaciones como ocurría en el mundo ibérico o, más probablemente, en espacios a cielo abierto donde una piedra, árbol o accidente natural evocaba la presencia de los dioses, como César y Tácito informan acerca de los galos y germanos respectivamente²⁹.

La existencia de sacrificios públicos, espacios dedicados al culto y de rituales en conexión con ello, lleva a suponer la existencia de un sacerdocio entre los celtíberos. Según Blázquez, la inexistencia de una casta sacerdotal como la de los druidas de las Galias y Britania sería la principal diferencia entre la religión de los celtíberos y la de los galos. En este terreno es difícil hacer una afirmación tan tajante, tanto acerca de la existencia como de la no existencia del druidismo en Hispania, por la falta de pruebas como también por la dificultad de los especialistas modernos en ponerse de acuerdo para dar un retrato del druidismo³⁰. Ciertamente un dato a tener en cuenta es el hecho de que tanto Estrabón como otros autores clásicos, cuyos conocimientos en la materia en última instancia parecen remontarse a Posidonio, mencionen druidas únicamente en la céltica continental e insular y no en la Península Ibérica, habiendo escrito Posidonio también acerca de la misma; fuera de este contexto, Diógenes Laercio menciona que los celtas y gálatas tienen *druidai* y *semnotheoi* y Clemente de Alejandría, tomándolo probablemente de Diógenes, asigna *druidai* a los gálatas y *philosopoi* a los celtas³¹. Estos datos parecen indicar que también había druidas entre las poblaciones célticas de Asia Menor; en cambio la inexistencia de los mismos o el hecho de que las fuentes literarias no los mencionen podría deberse a que en la Península no se produce una entrada de poblaciones celtas nuevas con posterioridad al siglo VI a. C. desarrollándose, en ausencia de una auténtica cultura de La Tène, una peculiar cultura post-hallstática³². Pero estas consideraciones nos llevan entonces al problema del origen histórico del druidismo y a la caracterización del celtismo como algo exclusivamente definido por dicha cultura de La Tène, y a la calificación que habría que dar entonces a los períodos culturales anteriores de la Edad del Hierro. Hay que notar, además, que César afirma taxativamente la inexistencia de druidas entre los germanos pero, en cambio, el escoliasta bernense de Lucano glosando el término

²⁸ B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos", 284-285.

²⁹ Tácito, *Germ.* 9, 2: *ceterum nec cobibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur; lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident.* César (*B.G.* 17-3, 4) por su parte informa que los botines consagrados a un dios asimilado a Marte se dejaban al aire libre en lugares que se consideraban santos; él pudo ver los montones que formaban estos botines que nadie se atrevía a tocar.

³⁰ Los autores clásicos tenían una alta opinión del conocimiento y espiritualidad de los druidas. Aristóteles (*Diog. Laer. De clarorum philosophorum vatis*) los consideraba los inventores de la filosofía y se les atribuía una doctrina de la transmisión de las almas vinculada al pitagorismo (*B.G.* 6, 14; *Diod.* V, 28, 6; *Estr.* IV, 4, 4). Los autores contemporáneos han rebajado esta admiración hasta el punto de convertirlos en una suerte de chamanismo (Pokorny, *Celtic Review* V (1908), 15 ss.). Una valoración intermedia es la de J. de Vries, *La religion des celtes* 212 ss. y francamente admirativa la de F. Le Roux, "La religión de los celtas", 137 ss., que los considera profundos metafísicos.

³¹ S. Piggott, *The Druids* (1968), 89-90.

³² J. P. Mohen, "La présence celtique dans le Sud-Ouest de l'Europe: indices archéologiques", *Les mouvements celtiques du V^e ème au I^{er} siècle avant notre Ere* (1979) 29 ss.

druidae afirma su existencia entre aquéllos, de quienes dice que son «filósofos galos».

Consiguientemente, y a falta de una revisión del material arqueológico conocido y del que pueda ir apareciendo, lo más prudente parece de momento no afirmar ni negar la existencia del druidismo en la Península Ibérica. Hay que tener en cuenta, también, que no puede identificarse al druidismo sólo con todo el conjunto del sacerdocio celta que comprendía otras categorías como los bardos y los adivinos. En esta estructura, las funciones principales de los druidas parecen haber sido la de transmisores del conocimiento sagrado y profano, especialmente en la vertiente de transmisores del derecho consuetudinario, haber asistido a los sacrificios públicos y privados con fines adivinatorios, y realizar operaciones mágicas de tipo privado más que de ceremonial corporativo³³. Un sacerdocio de este tipo se documenta no sólo entre los celtas sino en otros pueblos indoeuropeos³⁴.

Mejor informados estamos al parecer acerca del papel jugado por las mujeres en la religión de los celtíberos. A los testimonios iconográficos mencionados anteriormente que aparecen en las cerámicas pintadas numantinas, podemos unir el de Suetonio (*Galba* 9, 2) de que Galba se decidió a alzarse contra Nerón al conocer que éste había mandado asesinarle, animado por otra parte por los presagios del sacerdote del templo de Júpiter en *Clunia*, quien fue advertido durante el sueño de la profecía hecha doscientos años antes por una *fatidica puella* de que de Hispania saldría quien gobernase el Imperio. Esta profecía al parecer se conservaba escrita en versos en dicho templo³⁵.

El testimonio de Suetonio es importante ya que muestra, junto a lo que conocemos por otras fuentes, que durante la época independiente de los celtíberos la mujer había tenido un papel importante en las prácticas religiosas, papel posteriormente mermado durante la dominación romana. Esta situación recuerda algo lo que nos narra Tácito acerca de los germanos. Según Tácito éstos veían en la mujer algo sagrado y profético y con anterioridad a su tiempo mujeres como *Veleda* y *Aurania* fueron consideradas seres sobrenaturales. En su tiempo, sin embargo, los sacerdotes habían tomado una importancia mayor, en relación sin duda con el desarrollo del antropomorfismo en la religión germánica y la individualización de sus dioses en el período comprendido entre César y Tácito³⁶.

La importancia de las mujeres en la esfera religiosa que observamos entre los celtíberos y germanos puede deberse tanto a factores económicos (papel de las mujeres en las labores de recolección que constituyen un importante suplemento en la dieta) como de tipo que podríamos llamar ideológico. Especialmente importante en este sentido es una cita de Salustio (*Hist.* 2, 92) que destaca el papel

³³ S. Piggott, *op. cit.*, 97 ss.

³⁴ Carácter semejante al de los druidas parece ser el de los brahmanes de la India, la etimología de cuyo nombre muestra que su principal función era el conocimiento y transmisión de las formas adecuadas prescritas para el culto. El mismo significado se halla en el avéstico y el parto y, aunque no de manera segura, en las funciones del *flamen* latino (cf. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* I (1969), 284-285).

³⁵ Suet., *Galba* 9, 2: ...et confirmabatur cum secundissimis auspiciis et ominibus virginis honestae vaticinatione, tanto magis quod eadem illa carmina sacerdos Iovis Cluniae ex penetrali somnio monitus eruerat ante ducentos annos similiter a fatidica puella pronuntiata. quorum carminum sententia erat oriturum quandoque ex Hispania principem dominumque rerum. Cf. M. Salinas, "La religión indígena de la Hispania central y la conquista romana", 322.

³⁶ Tac., *Germ.* 8; E. A. Thompson, *The early Germans* (1967) 37.

que las mujeres jugaban entre los celtíberos como transmisoras de la historia oral de las familias a través de cantos o relatos que narraban las hazañas de los antepasados: *a matribus parentum facinora militaria viris memorabantur in bellum aut latrocinia pergentibus ubi illorum fortia facta canebant*. A esta función, importante dentro de las sociedades tribales en las que el conocimiento se transmite siempre en forma oral, la mujer debe haber unido sus conocimientos médicos sobre las propiedades de las plantas como principal recolectora. Igualmente el culto lunar, atestiguado por Estrabón entre los celtíberos, puede haber tenido implicaciones femeninas como ocurre en numerosas religiones ³⁷.

b) Las divinidades

Algo menos de una veintena de inscripciones que mencionan teónimos indígenas, completadas con los relieves de las inscripciones y algunas pinturas sobre cerámica nos permiten hacernos una idea aproximada de los dioses en que creían y a los que adoraban los celtíberos. La interpretación de la naturaleza de los mismos, especialmente por lo que se refiere a los temas decorativos de la epigrafía y la cerámica, en ausencia de textos que se refieran a ellos o de fenómenos de *interpretatio* con divinidades clásicas, resulta sumamente insegura. En líneas generales, podemos ver que existían por una parte grandes dioses que aparecen también en otras regiones del mundo céltico y, por otra parte, divinidades menores que presumiblemente tienen un carácter tópico en relación con los pozos, fuentes, ríos, bosques, montes, etc. Esta división sin embargo no deja de plantear inconvenientes y es posible que en la conciencia de los adoradores las diferencias entre unas y otras no fueran tan netas. Por ejemplo, cuando analizamos el carácter de una divinidad como *Dercetius* podemos concluir que es un dios tópico, el tutelar del mismo *mons Dercetius* citado por San Braulio (*Vit. S. Emiliani*, 4) en fecha posterior; sin embargo ¿no es también éste el dios celeste, portador del rayo, que tiene su asiento en la cima de las montañas y que era de adoración común entre todos los indoeuropeos y, por ende, los celtas? Esta divinidad frecuentemente atestiguada en el norte de la Península fue a menudo identificada con el Júpiter romano ³⁸.

Por otra parte observamos también que sólo dos divinidades destacan, en cuanto a la frecuencia de menciones epigráficas, sobre el resto, lo que tal vez permita suponer un culto más intenso o una importancia mayor: *Lug*, con dos inscripciones seguras en Celtiberia más una tercera probable y cuatro inscripciones en el territorio galaico, y las *Matres*, con diez menciones epigráficas distintas sólo en Celtiberia, mientras el resto de las divinidades aparecen mencionadas una sola vez. Es de notar, como ya se ha hecho ³⁹, que la tríada fundamental de dioses

³⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, I (1974) 198 ss.

³⁸ Cf. J. M. Blázquez, *PRI* II, 290 ss., *RPH* 87 ss.; E. Thenenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, 26 ss. sobre el Júpiter galo en los Pirineos; Mela (2, 89, 90) menciona un *Mons Iovis* que se identifica con el Mongó actual. Sobre la dimensión uránica de este dios, E. Benveniste, *op. cit.*, I, 180: **deiwo*s="celeste".

³⁹ Luc., *Phars.* I, 444-446; cf. Blázquez, *RPH* 226, *Diccionario...* 20; F. Le Roux, "La religión de los celtas", 115 ss., sobre la posibilidad de que sean en realidad tres epítetos de un mismo dios: *OCD*² 912; De Vries, *op. cit.*, 53 ss.

galos mencionada por Lucano, *Teutates*, *Esus* y *Tarannis*, no está documentada en Celtiberia, aunque cabe la posibilidad de que estos dioses estén representados bajo otros nombres. El escoliasta de los *Commentaria Bernensia* identificaba a Teutates con Mercurio, Esus con Marte y Tarannis con Júpiter, aunque en otra ocasión Teutates es identificado con Marte. Se ha apuntado la posibilidad de que Teutates y Lug sean un mismo dios, con lo que la presencia de aquél estaría atestiguada en Hispania, al igual que la de Esus y Tarannis ⁴⁰.

b.1. LOS DIOSES

AIHORAGATUS. El nombre de esta divinidad nos es conocido por un ara empostrada en la pared de la iglesia de Peñalba de Castro, probablemente procedente de la antigua *Clunia* (CIL II, 2772 = RPH, 205-6): *Ai.ioragato L. Aemilius Quartio Lapidarius v.s.l.m.*

Aius es un antropónimo típicamente celtibérico y frecuente en Hispania (cf. Untermann, J. *Elementos para un atlas antroponímico de la Hispania antigua*, 1966, 45 ss., Albertos, M. L., *Onomástica personal primitiva de Hispania*, 1966, 12 ss. y 268 ss.).

AIRO Taracena ⁴¹ cita la existencia de esta divinidad, quizás tópica, denominada Airón (*Airo*) cuyo nombre se conserva en el del pozo del castillo de S. Esteban de Gormaz. Otra lápida de Uclés (CIL II, 5888) menciona a esta misma divinidad: *Deo Aironi fecit familia Ocules(is) Use(tana) C. Titinni(us) Crispinu(s)*.

La inscripción apareció en un lugar llamado Fuente Redonda, en una especie de depósito de aguas, lo que parece atestiguar el carácter acuático de Airón. En diferentes lugares se llama Airón a los pozos, como hace notar Blázquez (RPH, 167-8); así, se conoce un pozo de Airón en Garcí Muñoz (Cuenca), otro en Honororia de Pinar (Burgos), varias fuentes de Ciudad Rodrigo y una plazuela en Granada con este nombre.

DERCETIUS. Se trata de un ara hallada en Monte Castello, cerca de S. Millán de la Cogolla, que tiene una gran importancia (CIL II, 5809): *Dercetio sacrum (hedera) M(arcelus Aurelius) s(olvit)... l. m.*

El nombre de la divinidad a la que estaba consagrada el ara es el mismo que el del *mons Dercetius* mencionado por S. Braudio en su *Vit. S. Emiliani*, 4, al que el santo se retiró a meditar y orar: *Hic ubi pervenit ad remotiora Dercetii montis secreta, culminique eius, quantum qualitas coeli silvaque sinebant, propinquus, ac collibus hospes effectus, consortio hominum privatus, angelorum solummodo fungebatur consolationibus, quadragesimis ibi habitans annorum recursibus.*

Según Taracena ⁴² el *mons Dercetius* serían las actuales sierras de San Lorenzo y la Demanda, en el límite entre celtíberos y berones. *Dercetius* sería, por consiguiente, el numen tutelar de este monte, tal vez un dios uránico con asiento

⁴⁰ De Vries, *op. cit.*, 54 ss.; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule* (1957) 25 ss.; F. Marco, "El dios céltico Lug...", 737-738.

⁴¹ Taracena, "Los pueblos celtibéricos" 283, *Carta arqueológica de Soria* (1941) 147.

⁴² Taracena, "Los pueblos celtibéricos", 282.

en las montañas de un tipo que es común entre los pueblos indoeuropeos⁴³. Podemos poner además en relación la dedicatoria a Dercetio con el culto muy extendido en Celtiberia a las cumbres montañosas y a los bosques. Cita Marcial como sagrados el *sacrum Vadaveronem* (V, 6) identificado con la sierra del Madero y el *senemque Caium* (V, 5) que es el Moncayo actual, así como el *sanctum Buradonis ilicetum* (V, 23). De estas citas de Marcial se deduce que el culto indígena a las cumbres montañosas perduraba en el siglo I y que también los encinares de las montañas (*ilicetum*) se consideraban sagrados. Esta sacralidad de los encinares recuerda lo que sabemos acerca del bosque sagrado de Zeus en Dodona, por ejemplo, o de los encinares de la Galia donde los druidas celebraban sus cultos⁴⁴.

De una manera indirecta, además, podemos comprobar la pervivencia de estos cultos hasta época muy avanzada y el texto de S. Braulio es ilustrativo a este respecto. Se ha señalado⁴⁵ que la penetración del cristianismo en las regiones del norte de la Península se debió principalmente a la labor de los anacoretas que, en un movimiento de disconformidad con el episcopado urbano, se retiraron durante el siglo VI a aquellas regiones. A. Barbero y M. Vigil han analizado precisamente la actividad de San Millán y probado que es precisamente en su época cuando se documentan los primeros indicios de cristianismo en las regiones del norte. Podemos suponer pues que el culto a los montes y a los bosques en Celtiberia pervivió hasta esos momentos aproximadamente. La visita de los ángeles a San Millán en la cima del monte Dercetio traslada a un contexto cristiano la calidad religiosa y sobrenatural que rodeaba a la cumbre de la montaña unos doscientos años después de realizarse la dedicatoria al dios indígena.

LUG. Según opinión actualmente casi unánime, debe ser Lug la divinidad céltica que César identifica con Mercurio y coloca a la cabeza del panteón galo y que, según mostró M. L. Albertos, sería la divinidad principal de los celtas peninsulares y, consiguientemente, de los celtíberos⁴⁶. En el territorio de éstos hallamos tres dedicatorias, dos de ellas ciertas y una probable, cosa inusual dada la parquedad de testimonios epigráficos del culto a este dios. La más importante de ellas, en la que el nombre de la divinidad aparece en forma pura, es la gran inscripción rupestre de Peñalba de Villastar (Teruel):

Eniorosei
uta tiginio tiatunei
Trecaias to Luguei
Arianom comeimu

⁴³ No hay nada que avale la opinión de Blázquez, *RPH* 88, de que *Dercetius* fuese una divinidad solar.

⁴⁴ Sobre el encinar sagrado de Zeus en Dodona, cf. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* I, 423 ss.; sobre los encinares sagrados de la Galia, Plinio (XVI, 249-251) describe defectuosamente (cf. Le Roux, *op. cit.*, 144) fragmentos del ritual de recogida del muérdago por los druidas, cf. también Blázquez, *PR* II, 287 ss.; J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, 339 ss.; M. L. Albertos, "El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas", *EAA* 6 (1974) 147 ss. Sobre el culto a los árboles entre los pueblos indoeuropeos y entre otras muchas sociedades la obra clásica es, sin duda alguna, la de J. G. Frazer, *The golden bough* (1907-1914, ed. abrev. 1922).

⁴⁵ A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (1974), 188 ss.

⁴⁶ M. L. Albertos, "Mercurio, ¿divinidad principal de los celtas peninsulares?", *Emerita* (1956), 294 ss.

*Eniorosei equeisuique
ogris olocas Togias sistat Lugei tiaso
Togias*⁴⁷.

Otra inscripción, que incluimos con ciertas dudas, procedente de Muro de Agreda (Soria), parece mencionar así mismo a esta divinidad⁴⁸:

*Lougeric(o)... aram cum monument(o), o bien:
Louci(s) Iuteris aram cum monumen(o).*

Finalmente, un tercer epígrafe está dedicado a los Lugoves, forma plural de Lug, por un individuo perteneciente al gremio de zapateros de *Uxama*, de donde procede la inscripción, quien indica además la *gentilitas* de la que formaba parte⁴⁹:

*Lugovibus sacrum L (hedera) L(icinius) (hedera) Urcico(m) collegio
sutorum d(onum) d(at).*

Las tres inscripciones se refieren al mismo dios, *Lug* o *Lugu*, cuyo nombre aparece en la gran inscripción de Peñalba por dos veces, como señaló Tovar, en forma de un dat.sing. en -uwei. La gran difusión del culto a Lug entre los celtas lo señalan los veintisiete topónimos esparcidos en el continente y las Islas Británicas, formados sobre el nombre del dios y cuya forma más generalizada es la de *Lugudunum*, siendo el caso más conocido el de la antigua capital de las Tres Galias, la actual Lyon. En la amplia dispersión de estos topónimos formados sobre el nombre de Lug veía Tovar precisamente una de las pruebas más concluyentes acerca de la universalidad de su culto entre los celtas y de la unidad fundamental de los mismos antes de sus migraciones históricas⁵⁰.

Curiosamente, sin embargo, sabemos muy poco de Lug en las Galias, y los testimonios epigráficos fuera de la Península se reducen sólo a tres inscripciones⁵¹. El nombre de Lug se explica a partir de distintas etimologías sobre las cuales los lingüistas no llegan a un acuerdo. Para unos⁵² el nombre deriva de un radical **leuk-*, «brillar», y Lug sería un dios «luminoso», probablemente de carácter solar, lo que parecen corroborar algunos de sus epítetos. Para otros⁵³ el teónimo deriva de un radical **leu/lu-g-* con el significado de «oscuro, negro»; sobre éste se formaría el galo **lugos*, «cuervo», del que derivaría el nombre de *Lugu-dunum* (Lyon) de acuerdo con la leyenda transmitida por el Pseudo-Plutarco acerca de la fundación

⁴⁷ M. Gómez Moreno, *Misceláneas. Historia, Arte, Arqueología* (1949) 326 ss. A. Tovar, *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas* (1949) 41, 124, 201 y "Las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar y los límites orientales de los celtíberos", *Hispania Antiqua* III (1973) 367 ss.; M. Lejeune, *Celtibérica* (1955), 7 ss.; J. Untermann, "En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar", *Teruel* 57 (1977), 5 ss.; F. Marco, "El dios céltico Lug...", 744 ss. con amplia bibliografía.

⁴⁸ *CIL* II, 2849=5797, cf. Blázquez, *RPH* 89 y *Diccionario...*, 117.

⁴⁹ *CIL* II, 2818, cf. Blázquez, *RPH* 91 y *Diccionario...* 119, M. Salinas, *Conquista y romanización de Celtiberia*, 69.

⁵⁰ A. Tovar, "El dios céltico Lugu en España", 279.

⁵¹ *CIL* XII 3080, Nimes; *CIL* XIII 5078, Avenches; *CIR* 469, Bonn.

⁵² J. Pokorny, *Indogermanische Etymologische Wörterbuch* (1959) 687; Blázquez, *RPH* 89.

⁵³ Pokorny, *op. cit.*, 686; M. L. Albertos, "Nuevas divinidades de la España antigua", 58.

en esta ciudad, en cuyo escudo aparece, efectivamente, el cuervo⁵⁴. Esta relación entre Lug y el cuervo queda reflejada en el abrigo de Peñalba por la representación del ave bajo la gran inscripción dedicada al dios. También un cuervo acompaña a Mitra, divinidad solar lo mismo que Lug, y en base a este nexo, creemos que hay que poner en relación con el culto a Lug los sacrificios humanos de fundación exhumados bajo la muralla de *Bilbilis*, en los que un par de cuervos acompañan a una de las víctimas⁵⁵. La razón o explicación de este rito en relación con Lug vendría dada por el carácter «plurifuncional» del dios en el que, sin embargo, parece predominar el aspecto protector, mágico y sacerdotal⁵⁶.

Más explícitas que las fuentes galas resultan las leyendas irlandesas, aunque plantean en cambio el problema de su fecha muy tardía y, por consiguiente, de hasta qué punto reflejan la personalidad originaria del dios⁵⁷. En la batalla de Mag Tured él es el jefe de los Tuatha Dé Danann y quien decide la victoria sobre los Foimoré. De Vries ha puesto de relieve las estrechas afinidades de Lug con Wotan u Odín, que también ha sido asimilado a Mercurio por los autores antiguos. Ambos son cabezas de sus respectivos panteones y jefes de ejército. Ambos deciden una batalla divina o mítica, la de Mag Tured en las leyendas irlandesas, la de los Ases y Vanes en las escandinavas. Ambos combaten con una lanza (¿el rayo, el sol?) y ambos usan la magia para la cual cierra Lug un ojo, mientras que Wotan es tuerto. Lug es maestro de poesía, al igual que Wotan es maestro de los escaldos y ambos se asocian o aconsejan con los cuervos. Lug, en fin, es un ancestro mítico, sobre todo de los Cuchulainn, y lo mismo sucede con Wotan.

Distintos epítetos aplicados a Lug en los relatos irlandeses hacen pensar, como se dijo antes, en un carácter solar del dios. Se le llama, por ejemplo, *lámhada* («de larga mano»), que hace pensar quizás en los rayos del sol, y *lonnbeimenech* («el que golpea furiosamente») lo que combinado hace pensar en Apolo «que hiere de lejos». Precisamente una explicación dada en Irlanda para explicar el epíteto de *Lámhada* es que tenía los brazos tan largos que podía atarse los zapatos sin inclinarse. Gricourt ha estudiado cómo en un amplio área el sol ha sido tenido como el dios de los zapateros y, en general, de los trabajadores del cuero, al parecer por la sacralización transferida a las pieles por el contacto con los rayos del astro⁵⁸. En este punto hay que tener en cuenta que otro epíteto frecuente de Lug es el de *sambildánach*, «el que sabe hacer muchas cosas, hábil en muchas artes»; el cual explicaría el carácter de patrón de los artesanos y comerciantes supuesto en el dios celta, que habría permitido su identificación con el Mercurio romano y, por otra parte, el que un zapatero de *Uxama* dedique una inscripción al dios en su forma plural, los *Lugoves*.

Sobre la simbología de los *Lugoves* y el significado de este plural las interpretaciones son contrapuestas. Para unos autores, como Sjoestedt o Le Roux⁵⁹, el

⁵⁴ De Vries, *op. cit.*, 58 ss.

⁵⁵ M. A. Martín Bueno, "Bilbilis, enterramientos indígenas en torres de la muralla", XIII, *CAN* (1975), 701 ss.; M. Salinas, "El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia", *Studia Zamorensia* 4 (1983) 303 ss.

⁵⁶ Cf. especialmente Le Roux, "La religión de los celtas", 120.

⁵⁷ Las reticencias frente al método comparatista ensayado por Le Roux u otros autores quedan reflejadas recientemente en J. Mangas: *Religión indígena y religión romana en Asturias durante el Imperio* (1983) 15.

⁵⁸ J. Gricourt: "Prolégomenes à une étude du dieu Lug", *Ogam* (1955) 65 ss.

⁵⁹ Sjoestedt, *op. cit.*, 42; Le Roux, *op. cit.*, 115.

plural Lugoves constituye un plural de majestad o indicador de un dios triple o una trinidad de dioses, interpretación que viene avalada por la existencia de tres *foci* en las aras gallegas de Sinoga de Otero y S. Vicente de Castellones⁶⁰ y por la convención artística de los celtas de triplicar las figuras o dotar de tres rostros a las divinidades, con lo que se simbolizaría en un nivel plático el poder universal del dios que mira en todas las direcciones⁶¹. Partiendo de la inscripción de *Uxama*, sin embargo, otros autores ven en el plural Lugoves la expresión de dos divinidades, relacionándolo con dos figuras del *Mabigion* galés: las de *Gwydyon* y su hijastro *Lleu llaw Gyffes*, que son precisamente zapateros⁶². A esta dualidad corresponderían los monumentos galos de «Mercurio y su hijo» que, como Gricourt apunta, expresarían la creencia en un dios maduro y un dios niño que son a la vez sucesivos y simultáneos; esta concepción, vinculada a un dios solar, expresaría la idea del cíclico renovamiento (invernal/estival) del sol⁶³.

Con respecto al culto de Lug en celtiberia, una cita relativa a la guerra numantina (*De vir. ill.* 59) arroja una luz interesante sobre la principal conmemoración del mismo: la *Lugnasadh*. Distintos especialistas han señalado que era ésta la principal festividad del calendario céltico: entre *Betaine* (1 de mayo) que celebraba el aspecto solar, claro y apolíneo del dios y *Samain* (1 de noviembre) que celebraba su aspecto oscuro y sombrío, guerrero, la *Lugnasadh* (1 de agosto) conmemoraba su aspecto real y constituía una fiesta pública, en el momento en que el rey estaba en el culmen de su poder y a punto de recogerse los frutos de la cosecha⁶⁴. Lug la habría instituido para conmemorar la memoria de *Tailtiu*, hija de *Madhmor*, rey de España, que lo habría criado hasta la edad de coger las armas, estableciendo una «asamblea de Tailtiu» que se celebraba quince días antes y quince días después con certámenes públicos. Esta asamblea de toda Irlanda se celebraba en Tara, en el condado de Meath, y parece que históricamente se prolongó hasta aproximadamente el año 560 d. C. Por esto, dicen, la fiesta se llama *Lugnasadh*, que significa «el recuerdo de Lug». Pero otra traducción también puede ser «el matrimonio de Lug», lo que hace referencia al matrimonio del dios —aquí identificado con el rey— con la tierra (*Tailtiu*), pero también a que en esta fecha los padres concertaban los matrimonios de los hijos⁶⁵. La noticia relativa a la guerra numantina antes mencionada informa precisamente de que había un día o festividad del año en que los numantinos celebraban los matrimonios. Coincidió que en una ocasión, cuando el cónsul Mancino (137 a. C) llevaba el ejército a un lugar apartado de Numancia para remediar la absoluta falta de disciplina y desmoralización de las tropas, *eo die Numantini forte solemni nuptum filias locabant et unam speciosam duobus competentibus pater puella condicionem tulit, ut ei illa nuberet qui hostis dexteram attulisset*. Salen los pretendientes al campo y descubren precisamente al ejército romano que se retira y, dando aviso a la ciudad, lo atacan y colocan

⁶⁰ N. Ares: "Exvotos a Lucoubu y Lugubo en Lugo", *BRAH* (1972) 185 ss.; A. Tovar, "El dios céltico Lugu...", 281-282.

⁶¹ J. Vendries, "L'unité en trois personnes chez les celtes", *CRAI* (1935) 324 ss.; P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et l'art des celtes* (1954), *passim*.

⁶² J. Vendries, *op. cit.*, 59.

⁶³ Gricourt, *op. cit.*, 65.

⁶⁴ G. Keating: *The history of Ireland* (1866) 220, M. Macneill, *The festival of Lughnasa. A study of the survival of the celtic festival of the beginning of the harvest* (1962); Le Roux, *op. cit.*, 153.

⁶⁵ De Vries, *op. cit.*, 60.

en la apurada situación que hizo aceptar a Mancino una capitulación deshonrosa⁶⁶. Parece pues que había un día en que los celtíberos solían acordar las bodas de las hijas precisamente por parte de los padres y que este día, como vemos por las fuentes literarias, caía hacia mediados del verano. Esta suposición se basa en el hecho de que, aunque desde el 153-152 a. C. normalmente se adelantaba la toma de posesión del cargo de los *praetores* de Hispania por razón de la guerra (App. *Iber.* 45), Mancino se dirigió a la Península no por tierra sino por mar (Livio, *per.* 55), por lo que verosímelmente hubo de esperar a comienzos de la primavera en que las condiciones de navegación en el Mediterráneo eran favorables; luego, una vez frente a la ciudad, libró varios combates en los que perdió siempre, hasta que la noticia de que los vacceos y los cántabros acudían en ayuda de Numancia le llevó a emprender la retirada en la que fue sorprendido por los celtíberos (*Iber.* 80; Plutarco, *Tib. Grac.* 5-6; Floro 1, 34, 5 etc.). Si tenemos en cuenta el tiempo que necesitó el cónsul para dirigirse de la costa a Celtiberia, a través de pueblos hostiles, y el necesario para desarrollar las operaciones que fracasaron antes de la retirada, podemos con cierta verosimilitud pensar que el hecho novelesco narrado por nuestra fuente acerca de las bodas numantinas acaecía hacia el verano y que, probablemente, constituye la única referencia de que disponemos acerca de una fiesta del calendario céltico estrechamente vinculada al culto de Lug cuya constancia tengamos en la Península Ibérica.

b.2. LAS DIOSAS

Al igual que sucede con los dioses, poco podemos decir de diosas de las que sólo conocemos sus nombres, a menudo oscuros de significado: *Leiosse*, *Pindusa*, *Atem...niae*, *Amma*⁶⁷. De algunas otras sin embargo, conocidas en otras regiones del mundo céltico, podemos intuir relativamente su naturaleza:

ARCO. Conocida por una inscripción de Sigüenza, la *Secontia* de los arévacos (RPH, 103-104):

Arconi Pompeius Placidus Meducenicum v.s.l.m.

El nombre de esta divinidad procede de la raíz indoeuropea **ork-s-os*, «oso», atestiguada además en varios antropónimos, una vez en la forma *Arcco*, y en el nombre de la ciudad celtibérica *Arcobriga*⁶⁸. El teónimo aparece también en una inscripción de una roca de Böllendorf, en el país de los tréveros, en la que se lee *Artioni Biber*, y en otras inscripciones en la forma *Artio* o *Artioni*. En un bronce de Berna la diosa está sentada delante de una osa, con la inscripción en el pedestal *Deae Artioni*⁶⁹. Esta imagen parece indicar que la diosa tuvo un pasado terio-

⁶⁶ Las causas fundamentales de que Roma rechazara el pacto de Mancino con los celtíberos era que éste había sido concertado sobre las leyes indígenas, no de los romanos, y que el cónsul entregara las armas (*De vir. ill.* 59): *in leges hostium foedus percussit*, cf. M. Salinas, *Conquista y romanización de Celtiberia*, 17.

⁶⁷ Blázquez, *PRI* II 477 ss. con referencia bibliográfica.

⁶⁸ M. L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética* (1966), 32.

⁶⁹ Cf. con el dios galorromano, *Mercurius Artaios* en quien Le Roux, *op. cit.*, 120, ve más bien un "rey supremo" en vez de un "cazador de osos", ya que el oso sería un símbolo de la clase guerrera de la que sale la realeza.

mórfico, con figura de osa, antes de adoptar la forma humana, lo mismo que hubo una primitiva representación teriomórfica de la Artemis griega, con la que guarda relación. Este vínculo se debe al carácter vegetal de Artemis como diosa de la fertilidad de las plantas y señora de los bosques y, por tanto, de los animales salvajes que habitan en ellos⁷⁰. Plinio (8, 130) narra una práctica supersticiosa hispana en relación con el oso: En Hispania, dice, se cree que su cerebro contiene un hechizo y queman el cráneo de los que son muertos en los espectáculos, habiéndose comprobado por testigos que quienes han tomado el cerebro del oso como bebida experimentaba la misma rabia del animal. Estas prácticas de magia homeopática son características de un nivel ideológico consubstancial a pueblos con una organización tribal y muestran el fondo primitivo del que surge la religión celtibérica una vez constituida⁷¹.

EPONA. También de Sigüenza, procede un ara (CIL II, 5788) consagrada a la diosa celta Epona:

Eponae s(acrum) Secundus v.s.m.

El ara, siguiendo un modelo utilizado en las Galias y otras regiones de la céltica, representa a la diosa a caballo, visto éste de perfil y la diosa de frente. Otras inscripciones con el nombre de esta divinidad han aparecido en Lara de los Infantes y en Loncejares, e imágenes de la misma en Marquínez y Albaina (Alava). Se observa por consiguiente que su culto se documenta sobre todo en poblaciones septentrionales de marcado carácter céltico. El nombre de *Epona* deriva de un radical **ekuo/epo-* y es equivalente al latino *equus*; por esta razón tal vez, se ha visto en ella una diosa del caballo y los establos con un hipotético pasado —como en el caso de *Artio*— teriomórfico con figura equina, atribuyéndose la difusión de su culto a las unidades galas del ejército romano establecidas desde el Danubio hasta Hispania. Esta interpretación, realizada por autores latinos ajenos a la religiosidad céltica, corresponde a una especialización tardía del carácter de la diosa y no profundiza en su auténtico carácter. Utilizando el método comparativo sobre los textos medievales, De Vries ha trazado los paralelos entre esta diosa y la ecuestre Rhianon (de *Rigantona*, «la gran reina») que en dichos textos aparece a caballo ejerciendo funciones de psicopompa; a pesar de ello, el vínculo entre *Epona* y *Rhianon* permanece oscuro, especialmente porque esta última no parece haber sido nunca una diosa hipomorfa⁷². La interpretación más aguda parece haber sido dada por Thevenot analizando las particularidades de los monumentos consagrados a la diosa⁷³. En primer lugar, destaca el hecho de que en la mayor parte de los casos el culto a *Epona* en las Galias parece darse en el ámbito doméstico y rural, lo que hace de ella una divinidad del hogar y con lo que coinciden los monumentos hispanos, tanto la dedicatoria de Sigüenza como las toscas imágenes de Albaina y Marquínez. Por otra parte, numerosos atributos de Epona coinciden con los portados por las Matres, como el cuerno de la abundancia, la pátera y la cesta de frutos y, al igual que el de aquéllas, su culto se halla a menudo en relación con

⁷⁰ J. G. Frazer, *op. cit.* (ed. abreviada 1969), 177.

⁷¹ *Ibid.*, 45-63.

⁷² De Vries, *op. cit.*, 132-135; Le Roux, *op. cit.*, 159.

⁷³ E. Thévenot, *op. cit.*, 187 ss.

las aguas. Un rasgo que acentúa aún más esta relación es el hecho de que en numerosos relieves en que un potro se asocia a la diosa cabalgando sobre la yegua, éste mama de su madre o dirige la cabeza hacia la pátera que le extiende la divinidad como si ésta fuese quien lo nutriera, función ésta de la nutrición característica también de la Matres galas. Finalmente, algunas inscripciones y relieves permiten suponer que no hay una sino varias Eponas. La diferencia fundamental entre ésta y las Matres radica en la figuración del caballo, inextricablemente unido a Epona. No es fácil sin embargo penetrar en el significado del caballo de Epona. Excepción hecha del valor utilitario del mismo en la agricultura y los transportes, lo que podría justificar los monumentos y las identificaciones de baja época, hay que destacar el papel de prestigio desempeñado por este animal. Desde la Prehistoria, y entre los celtas, el caballo ha sido el que tiraba del carro del sol; basándose en las representaciones ecuestres del Marte céltico y el Júpiter galorromano, Thevenot y, antes, Lantier han propuesto la hipótesis de ver en Epona una Mater ecuestre, compañera de un dios supremo sideral⁷⁴. Por nuestra parte, y recogiendo precisamente ese papel de prestigio jugado por el caballo en la sociedad céltica, nos gustaría llamar la atención sobre el hecho de que su propiedad y la «tecnología» relacionada con su utilización contribuían a definir dentro de aquélla uno de los grupos sociales más caracterizados en las fuentes literarias y arqueológicas: la aristocracia militar cuyo poder y prestigio se expresaba por medio del uso del caballo. César (B.G. 6, 13) habla de los *equites* como uno de los dos *genera* que *aliquo sunt numero atque honore* en las Galias, siendo el otro el de los druidas; y Livio (40, 47) habla de *nobiles equites* entre los celtíberos como definiendo o caracterizando a un grupo social⁷⁵. A esta aristocracia céltica debían corresponder las tumbas que en necrópolis como la de La Mercadera, Monreal de Ariza, etc., contrastan con las demás por la excelencia del armamento en cuanto a número y calidad del mismo, adornado en ocasiones con nielados de plata⁷⁶. De esta forma, aun cuando aceptemos un pasado hipomorfo de Epona que pueda explicarse al gusto de los investigadores desde presupuestos animistas o totémicos, cabe ver en las representaciones ecuestres de la misma en época histórica la expresión de un vínculo con el grupo de la sociedad celtibérica que, en ausencia de un sacerdocio comparable al druidismo de los galos, parece haber sido el dominante dentro de la misma⁷⁷.

MATRES. Junto con el culto a Lug, el de las Matres parece haber sido el más importante de Celtiberia a juzgar por el número de testimonios que ha dejado. Poseemos en total entre cinco y siete inscripciones dedicadas a las mismas, la mayor parte de ellas procedentes de Clunia y su entorno.

CIL II, 6328: *Ma(atribus) Brigeacis Laelius Phainus v.s.l.m.*

CIL II, 2776: *T. Fraternalis Matribus Gallaicis v.s.l.m.*

⁷⁴ *Ibid.*, 191.

⁷⁵ M. Salinas, *op. cit.*, 43, B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos", 252.

⁷⁶ Taracena, *ibid.*, 257 ss., sobre las necrópolis celtibéricas; J. Cabré "El rito de incineración con estelas alineadas", *AERq.* (1942) 339 ss.; E. Cuadrado, *Excavaciones en la necrópolis celtibérica de Riba de Saelices (Guadalajara)*, EAE, n.º 60 (1968).

⁷⁷ Es interesante señalar que tanto la dedicatoria a *Arco* como la de *Epona* proceden ambas de Sigüenza (*Secomtia*) y que, en ambos casos, se da un simbolismo relacionado con la casta militar. Vid. nota 69.

Blázquez (PRI, II 483, sin otra referencia que «vista») menciona otras dos inscripciones de Clunia con *Matribus* y con *His Matribus*.

CIL II, 2764, Duratón: *Matribus Termegiste v.s.l.m.*

CIL II, 2848, Muro de Agreda: *Matrubos...roni... ..sro urovii v.s.l.m.*

MMAF (1942) 186, Yanguas: *Cor.Celsus et Cassia Materna Matribus*.

Fuera de Celtiberia, otros epígrafes se localizan en Laguardia (Alava: *Matribus Useis*) Lara (Burgos: *Matribus Tendeiteris*) y Salas de los Infantes (Burgos: *Matribus Monitucinis*), además de las *Matres Aufaniae* que recibían culto en Carmo y en Bonn. Además de Hispania su culto estuvo muy extendido en la Galia, Germania e Italia del norte.

En la mayor parte de las inscripciones el nombre de las diosas suele ir acompañado de un epíteto que hace referencia a una comunidad tribal mayor o menor, como es el caso de las *Matribus Gallaicis*; en otras ocasiones este epíteto puede referirse al lugar donde recibían culto, como en el caso de las *Matribus Brigeacis*, construido sobre la raíz céltica *briga-*, «ciudad», que haría referencia a la Matres de la ciudad, es decir, de Clunia. A estas mismas puede referirse también la inscripción cluniense a *His Matribus*, es decir, «a estas Matres» (las de Clunia) y no otras. En la inscripción de Duratón, es posible ver en el epíteto *Termegiste* un nombre formado sobre la raíz *ter/tre-*, equivalente al adjetivo *Trimegistus*, con el significado de «tres veces grandes», para resaltar la majestad de las diosas, o quizás una referencia a la triple representación de estas divinidades que parece haber sido la más frecuente en el arte céltico⁷⁸. Esta inscripción, hallada en las proximidades de un río, señala la vinculación de las *Matres* con el culto a las aguas y a las fuentes medicinales, como también atestigua el epíteto *Comedovae* en una inscripción de Aix-les-Bains, que parece formado sobre una raíz *med-* con el significado de «recobrar la salud».

Si la representación triádica de las *Matres*, predominante sobre las figuraciones dúplices o simples, hace referencia por una parte a aquella «repetición de intensidad» característica del arte céltico a que se aludía al hablar de los *Lugoves*, que sirve para resaltar la majestad o el poder universal de la divinidad representada, en algunos casos parece también establecer una repartición de funciones. Algunas imágenes ostentan una pátera y una cornucopia, elementos tomados de la *Tyché* helenística y que las caracterizan como diosas de la fertilidad y la abundancia; en relación con esta idea, otras llevan en brazos un niño y, en ocasiones, una esponja y una mantilla, lo que las convierte en diosas nutricias y protectoras de los nacimientos. Según esta caracterización, las *Matres* serían la representación de la gran diosa primordial: la Madre Tierra que produce los frutos, las cosechas y da alimento a los hombres. Como tal, tiene que ver con el destino humano y, en este sentido, las diosas han sido identificadas con las Parcas cuyo atributo, la balanza, aparece en ciertas representaciones de aquéllas⁷⁹. Es en este último aspecto, como diosas del destino, en el que las *Matres* han asumido también el papel de divinidades funerarias, en virtud de una norma casi universal que hace que estas hipóstasis de la Gran Diosa sean a la vez divinidades del nacimiento y de la muer-

⁷⁸ E. Thévenot, *op. cit.*, 173 ss. Sobre el simbolismo de las tríadas de dioses o triples representaciones de los mismos, vid. nota 61.

⁷⁹ Thevenot, *ibid.* 174; De Vries, *op. cit.*, 130 ss.

te⁸⁰. Algunas lápidas funerarias de los conventus caesaraugustano y cluniense, entre las que se cuentan ejemplos celtibéricos⁸¹, muestran sobre la inscripción tres figuras en relieve. F. Marco⁸² ha puesto en relación estas representaciones triples de personajes anónimos con el culto a las Matres en Hispania, a cuyo área de difusión se superponen; esta identificación resulta tanto más satisfactoria cuanto que un grupo escultórico de Bolards (Côte-d'Or) muestra, entre dos de las diosas, la proa de una nave, evocadora de las aguas pero símbolo también del paso de los difuntos al más allá⁸³.

Todas estas implicaciones y conexiones conceptuales muestran la riqueza y complejidad que muestra el culto de las Matres. En función de las expectativas que representaba, éste tuvo una amplísima devoción manifestada especialmente en el ámbito familiar, donde se ha debido esperar de ellas todos los bienes y venturas y en el que se han debido sentir más próximas a las aspiraciones humanas que los grandes dioses celestes⁸⁴. La trascendencia y la importancia de su carácter han debido, no obstante, inducir a formas de culto que rebasaran el ámbito familiar estricto, y la concentración de epígrafes en *Clunia* (alguno dedicado a las *Matribus Brigeacis*, las «Madres de la ciudad» como si fuesen divinidades políadas) invita a imaginar alguna forma de santuario en el que estas inscripciones pudieran estar depositadas.

c) *A modo de conclusión*

A partir de materiales tan fragmentarios como las fuentes literarias y epigráficas estudiadas, cualquier reconstrucción de la religión de los celtíberos es sumamente hipotética y necesariamente parcial en cuanto a los aspectos que estudie. Ciertamente el material arqueológico permite esperar datos nuevos que, con una cauta interpretación, permitan ampliar nuestros conocimientos; el interés de este material reside, sobre todo, en que en parte se refiere a la etapa anterior a la conquista romana y romanización, a la cual pertenecen los textos de los autores clásicos y las inscripciones.

Un fragmento de cerámica pintada numantina, fechable según Blázquez⁸⁵ en torno al 133 a. C. ha permitido identificar sobre su superficie una imagen de *Cernunnos*. Se trata de una figura muy tosca, sin boca ni nariz, con los brazos en alto y de cuya cabeza salen astas de ciervo. Según Blázquez, la actitud de esta figura se relaciona estrechamente con el *Cernunnos* de Val Camonica por estar de pie, particularidad que los distingue de la imagen del caldero de Gundestrup, en el que dios aparece sentado en la llamada «postura búdica»⁸⁶. También en las

⁸⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, II, 18 ss. y 23 ss.

⁸¹ Santervás del Burgo, Soria. Vid. nota siguiente.

⁸² F. Marco, *El simbolismo funerario de las lápidas de los conventus caesaraugustanus y cluniensis*, 44-45.

⁸³ E. Thévenot, *op. cit.*, 174.

⁸⁴ De Vries, *op. cit.* 131; E. Thévenot, *op. cit.*, 166.

⁸⁵ J. M. Blázquez, "El *Cernunnos* de Numancia" V *CAN* (1959) 189 ss. Pero F. Romero Carnicero, *Las cerámicas policromas de Numancia* (1976), n.º 26, no admite la identificación propuesta y la considera un animal en vista cenital. Los brazos, sin embargo, parecen claramente humanos.

⁸⁶ Sobre el significado de *Cernunnos*, De Vries, *op. cit.*, 113-114, considera que aunque su nombre es céltico, su existencia debe remontarse a las poblaciones preindoeuropeas de Eurasia,

lápidas funerarias de la región el ciervo aparece en ocasiones, probablemente como símbolo de regeneración o renacimiento expresado a través de la cornamenta que el animal renueva cada año.

Tampoco cabe duda, a partir de los testimonios arqueológicos, de que los celtíberos tributaron un culto a los astros y muy especialmente al sol y a la luna. Con respecto a ésta, además del pasaje de Estrabón mencionado (*vid. supra*), tenemos el testimonio de Apiano (*Iber.* 82) de que en un combate entre Emilio Lépido y los palentinos, éstos se detuvieron aterrorizados por un eclipse de luna que ellos interpretaron como señal de su dios. Este culto a la luna probablemente estaba extendido en todas las poblaciones de la Meseta y tenía carácter funerario, como muestran las frecuentes representaciones del disco o el creciente lunar en los epígrafes funerarios del territorio celtibérico, en ocasiones asociado a la estrella. Ambas imágenes o astros aparecen también asociados en semises de *Turiasu*⁸⁷.

En cuanto al sol, no parece haber duda tampoco de la importancia de su culto entre los celtíberos. La existencia de una heliolatría entre éstos está atestiguada en los abundantes símbolos solares de las inscripciones, pequeños objetos de arte y las cerámicas⁸⁸. De ellos los principales son la svástica y el anillo solar, con o sin radios. En algunas ocasiones puede dudarse si tales símbolos cumplen una función meramente ornamental, pero en otras, en que la svástica aparece en posición central o dentro del círculo solar, no parece que haya duda de su significado religioso. En la cerámica numantina la svástica aparece en el centro de aves afrontadas o aspas formadas por cuatro peces, al parecer de significación uránica. Taracena creía que estos conjuntos decorativos son supervivencia de motivos venidos de Oriente y adoptados por las culturas del Hierro centroeuropeas y de Grecia arcaica. Igualmente, suponía que una pintura sobre cerámica numantina que representa un ave arrastrando un carro era trasposición de los carros solares tan frecuentes en el arte céltico. En dos ocasiones al menos, en la cerámica de Numancia se muestra una figura masculina acompañada de caballos y con símbolos solares repartidos por el campo decorativo⁸⁹, lo que ha querido interpretarse como representación de una deidad solar ecuestre.

Excepción hecha de estos materiales, y algunos otros que parecen atestiguar un culto al cráneo entre los celtíberos⁹⁰, la única guía segura que tenemos para penetrar en su religión son las ya mencionadas fuentes literarias y epigráficas, con todas sus limitaciones. Lo primero que hay que observar es que el *momento histórico* a que éstas nos remiten es ya el de la conquista y romanización de los celtíberos, proceso en el que necesariamente sus creencias religiosas debieron adaptarse a las nuevas circunstancias. Estas, que eran el sometimiento puro y simple a Roma, no parece que favorecieran los cultos a dioses guerreros o sacerdotales que excitasen el afán de independencia indígena. Si atendemos a los datos más numerosos

entre las que se documentan figuras humanoides con astas de ciervo. El primitivo carácter de la divinidad, relacionado simpáticamente con la caza, habría evolucionado en época galorromana a ser un dios de la fuerza regeneradora de la naturaleza y de la riqueza, según representaciones que lo muestran con un saco del que manan monedas.

⁸⁷ F. Marco, *op. cit.*, 23, 222 ss.; L. Villaronga, *Numismática antigua de Hispania* (1979), 178, fig. 554.

⁸⁸ B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos", 285 ss., figs. 166 y 176; F. Marco, *op. cit.*, 22, 175.

⁸⁹ Taracena, *op. cit.*, 283, 285-286; J. M. Blázquez, *AEArq.* (1957) 34; F. Romero Carnicero, *op. cit.*, 145, nn. 1 y 2 de su inventario, cree que se trata más bien de una escena de doma.

⁹⁰ B. Taracena "Cabezas-trofeo en la España céltica", *AEArq.* (1943) 157 ss.

y significativos, el culto más extendido era el de las *Matres*, diosas de la Naturaleza fértil, del nacimiento y del destino, y el de *Lug*, divinidad plurifuncional que tal vez tuvo un primitivo carácter solar, real o sacerdotal, pero que a partir de la baja época de la cultura céltica (cf. César) parece haber sido sobre todo un dios de los artesanos y comerciantes, esto es, de los productores de riqueza. El resto de las divinidades aparecen epigráficamente documentadas una sola vez, siendo interesante que entre éstas predominen las divinidades femeninas sobre las masculinas, y entre aquéllas, algunas como *Artio* y *Epona* puedan vincularse a la caza, la ganadería y la esfera silvo-pastoril de la actividad económica humana. En definitiva, divinidades de la «tercera función», la productora, del esquema de Dumézil. Pero el «dumezilismo», tan en boga recientemente aquí, no deja de presentar sus limitaciones en este tema. Por una parte por la ausencia casi total de testimonios acerca de divinidades que encarnen la primera función, la función sacerdotal; otras como *Lug*, son tan plurivalentes que pueden asignarse a ésta como a cualquier otra; y acaso, en definitiva, porque la misma noción de divinidad excluye la *de-terminación* misma de funciones, en el significado etimológico del término. Solamente con el transcurso histórico éstas van manifestándose a tenor de las circunstancias.

Numerosos problemas quedan sin resolver. Por ejemplo, la contradicción entre el ritual expuesto por Silio Itálico de la exposición de los cadáveres a los buitres y la evidencia arqueológica de la incineración de los mismos. No obstante, en la fase final de la cultura numantina (s. II a. C.) desaparecen las necrópolis de incineración para ser substituidas, aunque no haya seguridad sobre ello, por el rito de inhumación. Si contrajo ello algún tipo de modificación de las concepciones acerca de la vida de ultratumba es, de momento, difícil saberlo.

En fin, el medio en que se desarrolla esta religiosidad indígena es, a partir del cambio de Era aproximadamente, el medio rural o de las pequeñas ciudades escasamente romanizadas. Como ejemplo podemos ver que en *Bilbilis*, ciudad que comienza a ser importante a partir de la época sertoriana, se desarrolló hacia este momento un ritual indígena de fundación acompañado de sacrificios humanos (suprimidos en Roma en el año 97 a. C.); a los siglos I y II d. C. pertenecen en cambio diversos testimonios del culto isíaco en la ciudad. De la misma forma, religiones orientales y religión clásica grecorromana se extendieron en los núcleos urbanos más romanizados donde constituían parte del bagaje cultural e ideológico de las clases ciudadanas⁹¹. Un símbolo de este proceso puede verse en el establecimiento de un capitolio en *Clunia* como centro del culto oficial romano en la región. En este medio se dio un fenómeno sincrético, característico de la época imperial, en que los cultos indígenas se fusionaron en mayor o menor grado con los romanos mientras que en el marco rural el culto a las divinidades tópicas (caso de *Dercetius*) continuó vivo hasta fecha bien tardía.

⁹¹ M. Salinas, *op. cit.*, 170 ss., «La religión indígena de la Hispania central...», especialmente 323 ss., 328-329.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AEArq. = *Archivo Español de Arqueología*.
 BRAH = *Boletín de la Real Academia de la Historia*.
 BSEAA = *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* (Valladolid).
 CAN = *Congreso Arqueológico Nacional*.
 CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*.
 CRAI = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*.
 EAA = *Estudios de Arqueología Alavesa*.
 EAE = *Excavaciones Arqueológicas en España*.
 EE = *Ephemeris Epigraphica*.
 HEMP = *Historia de España, dirigida por don R. Menéndez Pidal*.
 MMAP = *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*.
 OCD = *Oxford Classical Dictionary*.
 PRI = J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas* (1983).
 RABM = *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*.
 RPH = J. M. Blázquez, *Religiones Primitivas de Hispania, I: Fuentes literarias y epigráficas* (1962).