

LOS CAMINOS DE LA MUERTE EN LA HISPANIA ROMANO-CÉLTICA: DENSIDAD SEMÁNTICA Y COMUNICACIÓN RELIGIOSA*

Francisco Marco Simón

1. OBJETIVOS Y PRECAUCIONES METODOLÓGICAS

Al igual que las fuentes literarias, nuestras fuentes iconográficas con textos contruídos ideológicamente (Gregory 1994), y la entrada en el “laberinto de las imágenes” es una operación tan fascinante como arriesgada (Tagliente 1996, 261). Los historiadores deberíamos ser conscientes de los peligros de un lenguaje que se caracteriza por la ambigüedad, por la multiplicidad formal, siendo conscientes de que para abordarlos es necesario tener en cuenta el contexto en el que se producen esas imágenes, entendiendo por tal “contexto” aspectos diversos que van desde la audiencia potencial, al lugar, la ocasión, la finalidad y la función inherentes a la imagen considerada (Smith 2006, 73).

Además, como ha recordado Olmos 1996, 31, el lenguaje de las imágenes crea significados y no se limita a reproducirlos. El universo hispano-céltico¹ que vamos a considerar aquí era mucho más fluido y diverso de lo que nuestras taxonomías más o menos rígidas pueden pretender. La proyección automática al pasado de nuestras concepciones modernas es difícil que tenga resultados positivos muchas veces. Por ello, el recurso a la comparación con culturas contemporáneas en el tiempo y en el espacio es no solo asumible, sino recomendable en mi opinión para acceder a la especificidad histórica de las concepciones y las prácticas religiosas de los pueblos que consideramos aquí y conocer sus componentes a través de la analogía, teniendo en cuenta que deberíamos considerar siempre la comparación como un punto de partida —y nunca como punto de llegada, como objetivo en sí

* Una primera aproximación a este tema se contiene en un trabajo publicado en los *Proceedings of the British Prehistorical Society* (Marco 2008a). Agradezco a los anónimos revisores las críticas y sugerencias aportadas a este trabajo, algunas de las cuales han sido incorporadas. El estado final corresponde de todos modos a mi exclusiva responsabilidad.

¹ Utilizo obviamente la expresión en su sentido más laxo, y en este sentido debería entenderse entrecomillada.

misma— para un mejor conocimiento de la realidad concreta, en la línea de Scheid y Svenbro 1995 o de Smith 2014.

Si la coherencia de un sistema religioso determinado depende de la “intertextualidad” que permite a una determinada persona versada en esa tradición religiosa identificar sus textos, imágenes o actos como religiosos (Podeman 2008, 13), en el análisis de culturas tan distantes en el tiempo como las de la Hispania antigua carecemos de esa intertextualidad, es decir, de la posibilidad de percibir (subjetivamente) su identidad como ellos lo hacían. De ello derivan problemas muchas veces insolubles en la interpretación de los datos disponibles, especialmente, como sucede tantas veces, cuando no están suficientemente contextualizados.

Este es un trabajo sobre imágenes: en concreto sobre las diversas variantes iconográficas que documentarían en nuestra opinión el acceso al Otro Mundo entre las poblaciones romano-célticas de la Península Ibérica. La clave para entender estas prácticas sería la creencia extendida en diversos ámbitos célticos de una sobrevida tras la muerte, algo que constituye como es sabido un tópico en las especulaciones drúidicas (por último, Marco 2008 b) y que aparece bien documentada ya en Posidonio de Apamea, el gran descubridor de la Céltica occidental y fuente primera de su conocimiento en época helenístico-romana, y en otros autores como Diodoro 5, 28, 5-6, César *BG.*, VI, 14, Lucano *Phars.*, 1, 454-464, o Pomponio Mela 3, 2, 18 ss.²

En las líneas que siguen me propongo reflexionar sobre una serie de elementos que contienen en mi opinión una concentración semántica especial para abordar las vías del Allende en los sistemas religiosos de los pueblos antiguos de la Hispania indoeuropea. Se trata de una selección evidentemente no exhaustiva, que ilumina algunos espacios pero no otros, e inevitablemente subjetiva; pero creo que permite establecer unas hipótesis razonables en el estado actual de lo que sabemos. Hipótesis e ideas que la futura investigación se encargará de matizar, corregir o incluso invalidar dependiendo de los nuevos hallazgos que se vayan produciendo o de las nuevas interpretaciones que aparezcan.

Dos itinerarios parecen dominar dichas concepciones sobre el acceso al Otro Mundo: la vía acuática y la vía aérea. Ambas parecen caracterizar dos ámbitos distintos de la Hispania romano-céltica, aunque esas vías no son, como vamos a ver, exclusivas ni incompatibles. La primera parece más propia de los pueblos del norte y noroeste de la Península, mientras que la segunda se documenta inmejorablemente en la Celtiberia. En cualquier caso, las fuentes diversas de información que utilizo en este estudio se inscriben ya en un horizonte definido por la presencia de Roma; es decir, que son ya manifestaciones de unas concepciones y prácticas que, si bien reflejando ideas ancestrales en parte, en absoluto pueden considerarse “prerromanas” sino que se inscriben ya en un horizonte provincial.

² Un buen estudio y comentario de estos y otros textos en Hofeneder 2005 y 2008.

2. EL TRAYECTO ACUÁTICO

Comencemos con una aproximación a la vía acuática. La escasez documentada hasta tiempos recientes de necrópolis extensas en la Celtiberia (Sopeña 1995)³ permitiría plantear la posibilidad de que se hubieran dado, como en otras partes de la Hispania indoeuropea, unas modalidades rituales alternativas, por ejemplo, el depósito de las cenizas en espacios acuáticos (Bradley 1990).⁴ Conocemos bien la importancia que el agua como elemento de acceso al allende tiene en el mundo céltico (así, Bourgeois 1991; Marco 1994, 336-337). El viaje a través del agua y sus imágenes correspondientes parecen documentarse mejor, y ello no debe sorprender, en los espacios atlánticos en los que vivían pueblos como los astures, galaicos y lusitanos, pero no sólo se atestigua entre ellos.

En contraste con la abundancia de representaciones divinas en el mundo galorromano, la parquedad de la iconografía divina en la Hispania indoeuropea en general es manifiesta. Uno de los pocos ejemplos aparece en un vaso de Numancia (fig. 1) que muestra una figura femenina representada frontalmente con velo entre hipocampos (Romero 2017, 97). Es posible que, como sugiriera Olmos 2005, 254, que la imagen represente a la diosa acogedora de los mejores guerreros a través de un viaje bienaventurado por un medio acuático. Plutarco indica en su biografía de Sertorio (*Sert.* 8-9) que era creencia extendida entre los bárbaros hispanos la existencia de una isla de los bienaventurados allende el mar. Estas concepciones servirían para explicar no sólo la iconografía de este vaso, sino también la importancia de los peces (fig. 2) o los hipocampos en la cerámica numantina (Romero 2017, 99 y 108), o incluso la aparición de los primeros en alguna estela funeraria de tradición claramente indígena, como la discoide procedente del taller de la antigua Clunia (Abásolo y Marco 1995, 335).

De Moñes (Piloña, Asturias), proceden unas extraordinarias diademas áureas, cuyos fragmentos se conservan repartidos entre el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, el Instituto de Valencia de D. Juan de esta misma ciudad y el Musée des Antiquités Nationales de St. Bertrand de Comminges, en los alrededores de París (Marco, 1994; García-Vuelta y Perea 2001; Schattner 2013; García-Vuelta 2016). Estas extraordinarias piezas de orfebrería, datables probablemente entre el s. II a.C. y el s. I d.C., proceden de alguna tumba principesca del territorio de los astures, junto a la costa cantábrica, y documentan en mi opinión un mito de tránsito al Allende por vía acuática de guerreros heroizados (fig. 3).

³ Pero véanse las modélicas publicaciones de las de Numancia (Jimeno *et al.* 2004 y 2010) o, ya en el ámbito vacceo, la de Las Ruedas de Padilla de Duero / *Pintia* (Sanz 1997). Una presentación y revisión de otros nuevos hallazgos funerarios, en Burillo 2010.

⁴ Graells y Lorrio 2013 han escrito páginas recientes sobre el casco depositado como ofrenda en las aguas en Muriel de la Fuente (Soria).



Fig. 1. Diosa entre hipocampos. Museo Numantino, Soria (foto: Alejandro Plaza).



Fig. 2. Pátera con decoración de peces. Museo Numantino, Soria (foto: Alejandro Plaza).

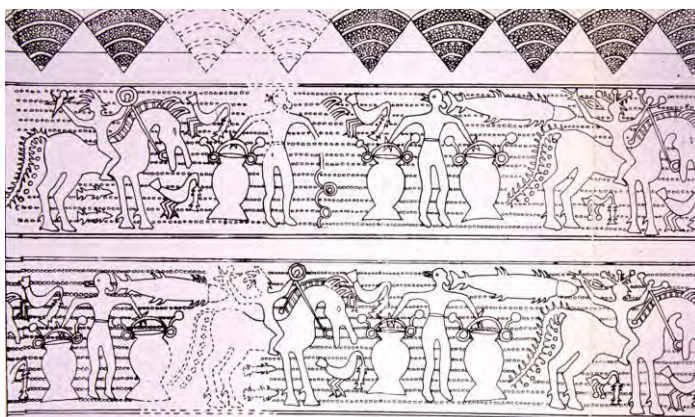


Fig. 3. Diadema áurea de Moñes, Infesto, Asturias (sg. A.R. Paz en García Quintela 1999, 157).

Los componentes esenciales de la narración icónica de las piezas de Moñes creo que sustentan esta interpretación: así el fondo de puntos que representaría al medio acuático, o los peces representados, salmones previsiblemente. Los jinetes desfilan con figuras estantes asociadas sosteniendo calderos similares al de uno de los paneles del caldero de Gundestrup, aquel en el que la gran figura divina sumerge a los guerreros infantiles (muertos) para que renazcan como jinetes en el Más Allá precedidos por la serpiente cornuda, con el gran árbol de la vida dividiendo horizontalmente en dos partes iguales la composición (Hatt 1989, 94, fig. 2).⁵

Sobre la base de nuestra interpretación, García Quintela 1991, 158-169, ha asociado la iconografía de las diademas de Moñes con un texto de Estrabón 3,3,5, sobre la revuelta de los celtas que tomaban parte en la expedición de Décimo Junio Bruto del 138 a.C. a la hora de cruzar hacia el norte el río Limia (en la actual provincia de Orense), que menciona como Lethes (es decir, “Olvido”), el nombre del río del olvido en Grecia, que el geógrafo de Amasia habría adoptado por la homonimia con el hidrónimo indígena.⁶

En otro lugar (Marco 2006) he propuesto interpretar el ornotomorfismo facial —o rostro de pájaro— de diversas figuras humanas como un rasgo que podría apuntar a la metamorfosis de los guerreros en su último viaje, de forma similar a la transformación de personajes en aves en el Más Allá que conocemos por diversos pasajes de la literatura irlandesa (Thompson 1955-58, D151-4 y 5; E 613-7, 732-2 y 8; Sterckx 2000). Esa transformación se operaría en la vía acuática que estamos considerando, como muestran algunos personajes de las diademas de Moñes, en donde la presencia de aves con peces en el pico, o los tres grandes peces representados subrayan este simbolismo de tránsito acuático.⁷ Pérez 1999 o García-Vuelta y Perea 2001 han subrayado igualmente la importancia de los elementos ornotomorfos en la decoración de diademas-cinturón castreñas, clara en las piezas de Elviña, Bedoya o la de la colección Soto-Cortés.⁸

⁵ De forma similar, en el Mabinogi galés el “caldero de resurrección” posibilita la vuelta a la vida de los guerreros caídos, al igual que en la batalla entre los Túatha Dé Danann y los Fomoré el herrero divino Dianecht rescita a los combatientes sumergiéndolos en la fuente de Glan (Le Roux 1955; Oosten 1985, 72-90).

⁶ Este se relacionaría como el céltico común **Letavia*, que sirve para designar las puertas del Más Allá. Otras formas con él relacionadas habrían sido el irlandés *Letha*, el bosque cisalpino de *Litana* en el que pereció el ejército romano a manos de los Boyos en el 216 a.C. (Liv. 23. 24, 6-11) o el nombre de la diosa gala *Litavis* (Guyonvarc’h 1967). La importancia de los espacios acuáticos, y, en concreto, de los ríos, se muestra también en la epigrafía votiva de la diosa Nabia (Olivares 2001, 233-244), cuyo nombre perviven el hidrónimo que separa Galicia y Asturias. Otros hidrónimos del norte de España, como Deva, parecen remitir al nombre genérico de la antigua diosa céltica de las corrientes fluviales (Marco 2005).

⁷ Pero ese ornotomorfismo facial se documenta también en el ámbito celtibérico: un vaso de Numancia muestra un personaje sosteniendo un arboriforme tras un gran caballo con el cuerpo decorado con símbolos astrales (Sopeña 1995, fig. 17 y 18).

⁸ Recientemente, Schattner 2013, 737-738 ha postulado una explicación muy distinta de la iconografía de Moñes, negando el carácter narrativo de las escenas, que interpreta como el



Fig. 4. Estela de Vilar de Sarria (anverso y reverso) (foto: Museo Arqueológico de Lugo).

Otro ejemplo que quiero aludir aquí aparece ya en un contexto de plena romanización. En la provincia gallega de Lugo han aparecido un grupo de estelas funerarias con características verdaderamente especiales en el conjunto de la Hispania romana. Se trata de monumentos que, contra lo que es usual, tienen ambas caras decoradas; en segundo lugar, presentan sus anversos idénticos, con personajes togados, en una plena exhibición de su *románitas*. Pero la iconografía de los reversos apunta, por el contrario, a elementos característicos de la cosmovisión ancestral. La estela que me interesa comentar aquí, de granito como las restantes, fue hallada en Vilar de Sarria (fig. 4) y se conserva actualmente en el Museo de Pontevedra (Díaz 2003, 226-229, con referencias). Presenta en el reverso, como motivo central, un barco a la derecha con mástil y velas desplegadas, cuya proa adopta la forma de un ánade o cisne. En el interior viajan cuatro personajes, de los cuales tres miran hacia popa, donde se sienta una cuarta figura enfrente de ellos. Un delfín aparece representado debajo de la nave, y en el ángulo superior derecho del

reconocimiento de los valores de una sociedad aristocrática y guerrera. Este autor defiende el arte hallstático de las sítulas (con paralelos estilísticos también en el arte griego geométrico y arcaico temprano) como elemento de inspiración de estas escenas, algo que podría retrotraer la cronología de estas piezas nada menos que hasta el 500 a.C. En mi opinión es difícil que esta interpretación pueda sustentarse sobre bases firmes dada la diferencia de cronologías y de contextos existentes entre las sítulas hallstáticas (por no hablar del mundo geométrico o arcaico de la Hélade) y el de los documentos de la orfebrería astur. No he podido por otra parte consultar directamente la interpretación de Alonso 2014, 222 ss., sobre la iconografía de Moñes como un mito de componentes cosmogónicos relacionado con el origen del mundo y del tiempo. De esa interpretación he tenido noticias a través de Santos 2017, 1348.

campo compositivo aparece un ave rapaz, posiblemente águila, sosteniendo al parecer con las garras un pez.

La idea apuntada por Balil 1976 de que esta escena sea una adaptación en clave neopitagórica del conocido episodio de Ulises y las Sirenas, aunque atractiva, presenta a mi modo de ver serias dificultades. En efecto, la iconografía helénica privilegia sistemáticamente la figura del héroe, atado al mástil del barco por sus compañeros siguiendo sus intrucciones para evitar caer en la tentación de los cantos de las sirenas. Pero aquí no hay figura atada ni sirenas, sino un delfín y un águila que agarra un pez entre las patas. En el otro extremo interpretativo, P. Le Roux (en Rodríguez 1993, 283) afirmaba una lectura realista según la cual la representación de la nave con sus ocupantes haría referencia a la profesión náutica de los difuntos o dedicantes del monumento. Esta interpretación tampoco me parece muy convincente, pues, a diferencia de lo que sucede en la Galia (el pilar de los *Nautae Parisiaca* sería un ejemplo óptimo: Saragoza *et al.* 2003; Jacomin 2006), los monumentos funerarios del Noroeste hispano no exhiben una temática “burguesa” de este tipo, sino que la iconografía expresa motivos claramente simbólicos (Abásolo y Marco 1995). En este caso me parece más probable que lo que se represente tenga que ver con la concepción indígena del viaje marítimo al Allende, aunque con algún elemento claramente importado del mundo mediterráneo, como el delfín.

La consideración de algunos elementos de la tradición céltica podría servir para sustentar esta hipótesis. Como es bien sabido, esa tradición contiene numerosos ejemplos de viajes extraordinarios por el mar. Quizás no sea ocioso recordar aquí que el motivo iconográfico que domina la *cella* del templo romano-céltico de Lidneypark (Gloucestershire), dedicado al dios *Nodons* (equivalente al *Nuada Neacht* irlandés) es un mosaico con motivos acuáticos y la figura de un pescador que está arponeando a un salmón (Wheeler y Wheeler 1932, 42; Hilly 2003, 73). El águila constituye por otro lado una hipótesis zoomorfa característica del Júpiter solar galorromano: la asociación se documenta en contextos diversos galo-britanos (por ejemplo, en el templo de Woodeaton, Oxfordshire, se halló un águila de bronce: Green 1992, 88-89). Es posible que la asociación de estos dos animales en la estela de Vilar de Sarria, el águila y el salmón, ilustre metafóricamente el destino de apoteosis y conocimiento concedido por la divinidad que espera a quienes están llevando a cabo el Último Viaje.

El historiador griego Procopio de Cesarea nos ha dejado un testimonio de gran interés que, aunque de comienzos del s. VI, testimonia unas creencias galorromanas de mucha mayor antigüedad sobre el viaje al Allende por vía marítima. Se trata del pasaje contenido en el octavo libro de los dedicados a las guerras góticas (*Bell.* 8, 20, 42 ss.), en el que alude al transporte de las almas de los muertos desde los puertos de la costa a la isla de *Britia* (Britania) (Marco 1997).

El *immram*, o viaje de los textos insulares, enseña la “técnica” de morir y de pilotar el alma por un mar de peligros y de maravillas (Van Hamel

1941; Rees y Rees 1961, 325; Galván 2007). Hay todo un conjunto de creencias (en el que se inscriben también las figuras de Bran el Bendito, o el viaje de Arturo a la mítica isla de Avalon para curar sus heridas) con el que se relaciona el depósito de barcos funerarios en tumbas.⁹ La pieza más destacada del tesoro de Broighter, hallado en la costa de Lough Foyle, al norte de Irlanda, y datable en el s. I a.C. (Warner 1991, 617), es el conocido barquito áureo con 9 bancos y provisto de remos, que sirvió como magnífico colofón en la memorable exposición sobre los celtas celebrada en el palazzo Grassi de Venecia. La nave es en el mundo céltico un elemento simbólico que posibilita el *Durchgang* o acceso hacia el Otro Mundo. Sus variantes son diversas, y algunas han persistido hasta época reciente.¹⁰

3. EL TRÁNSITO AÉREO

El segundo itinerario hacia el Otro Mundo, complementario del anterior, es el aéreo. La necrópolis de Numancia, modélicamente estudiada y editada (Jimeno *et al.* 2004), presenta en la fase anterior a la conquista romana, entre fines del s. III y el 133 a.C., una serie de placas articuladas (piezas de cinturón o de pectorales) con elementos que parecen aludir al viaje del guerrero a un allende que se sitúa en el ámbito astral (Jimeno *et al.* 2010, 376; “hojas de ruta al Más Allá”: Jimeno y Chaín 2017, 168): se representan caballos como animal transportador del difunto —si es que no representan en algunos casos al propio muerto—, astros,¹¹ escaleras (símbolo ascensional por excelencia), pero también ciervos, objeto preferido de la caza, son los elementos característicos.

⁹ Una práctica continuada en Irlanda hasta tiempos recientes con la “Construcción del barco” en los funerales (Rees y Rees 1961, 318).

¹⁰ El propio “Viaje de Trezenzonius” desde Brigantium a la isla de Solistición, que conocemos gracias a un manuscrito del s. XI hallado en el monasterio portugués de Alcobaça (Díaz y Díaz 1989) se inscribe, lo mismo que la *Britia* de Procopio de Cesarea, en este occidente mítico en el que se ubica el Más Allá de los Celtas, y expresa la *longe durée* (Marco 1997) de esta noción entre las gentes de la costa atlántica. Quizás la explicación de la emergencia de este tema mítico en la Galicia y el Portugal medievales se halle en la *sedes Brittonum* atestiguada ya en el s. VI en Lugo, cuyos obispos llevan nombres britanos y están documentados en la centuria siguiente (Alonso 1991, 59). Entre los pescadores de los ríos Miño y Cavado, en el norte de Portugal, cuenta la leyenda que en la noche de San Juan (o sea, en el solsticio de verano) desaparecía misteriosamente una barca llevada por las brujas, que navegada a una velocidad sobrenatural para llegar a una isla en medio del océano. Y lugares diversos de la Céltica atlántica documentan leyenda los barcos de piedra que llevaban las almas de los muertos, incluso el propio cuerpo del apóstol Santiago (Alonso 1991, 66).

¹¹ Véanse las fibulas de caballo, a veces con jinete, con representación de motivos astrales en su cuerpo (Almagro y Torrez 1999, láms. 5 a 11). Sobre la relación astral de los caballos en la cerámica celtibérica, Burillo y Burillo 2010. Una pieza excepcional es el soporte bronceo de caldero (o *thymiaterion*) hallado en el poblado de Les Umbrías de de Calaceite (Teruel), fechable ya en el s. V a.C.: el pie está formado por la figura de un caballo que porta una columna en el lomo que se abre en un disco con cinco anillos, motivo que se repite en la base (VV.AA. 1989, 59).

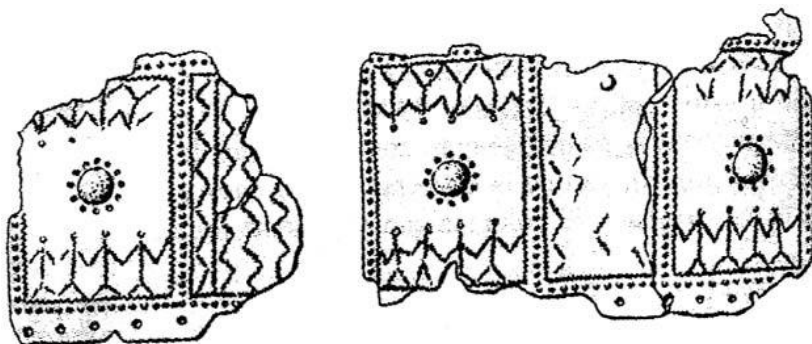


Fig. 5. Placa de Alpanseque (Soria) (seg. Jimeno *et al.* 2004, fig. 149-5).

De particular interés me parece una placa de Alpanseque (Soria) (fig. 5) en la que se exhibe lo que interpreto como una danza colectiva bajo un astro (Jimeno *et al.* 2004, 211, fig. 149, 5; Jimeno *et al.* 2010; fig. 5): es difícil no pensar, a la vista de esta escena, en un ritual similar al que mucho más tarde se referirá Estrabón 3, 4, 16, en su conocida cita sobre los celtiberos y sus vecinos por el norte, que en los plenilunios danzaban a la puerta de sus casas hasta el amanecer en honor de un dios sin nombre (Sopeña 1995, 29 ss.; Barrigón 2007).

Me parece oportuno subrayar en este punto de mi exposición algo que muestran los hallazgos arqueológicos del ámbito celtibérico: el desplazamiento de la iconografía desde un espacio funerario prerromano, más antiguo por tanto, hacia los soportes vasculares que aparecen ya en espacios aristocráticos urbanos posteriores a la conquista romana (Marco 2013a). Ese desplazamiento recuerda el que se produce en el mundo ibérico, en el que la representación del poder, que inicialmente se expresa en la gran escultura de los complejos funerarios (piénsese en Porcuna, por ejemplo), se transfiere al mundo de los santuarios y de las ciudades, para eclosionar finalmente, y ya en un mundo controlado por Roma, en las cerámicas usadas por las elites urbanas (Marco 2013b, con las referencias correspondientes).

La cerámica es el soporte privilegiado de la iconografía en la Celtiberia y las regiones vacceas vecinas por el oeste, y ello contrasta con lo que sucede en los ámbitos más occidentales de la Hispania indoeuropea, en los que la proclividad hacia la escultura es más evidente. Lo hemos visto a propósito de las estelas lucenses hispanorromanas, pero se muestra también de forma óptima a través de las estatuas de los guerreros galaico-lusitanos (VV.AA. 2004), o de los verracos de la Vettonia (Álvarez 2003). Esa predilección por la escultura se atestigua igualmente en el mundo galorromano.

La cerámica celtibérica privilegia unos espacios ceremoniales básicos: los de la guerra, el pasaje al allende, el mundo variado del ritual y lo que podríamos denominar un “espacio cosmogónico” en el que tienen una importancia clave las figuras híbridas y los seres fantásticos (Curchin 2003-04).



Fig. 6. Cerámica numantina con guerrero devorado por un buitre bajo disco solar (sg. Taracena en Sopena 1995, fig. 54).



Fig. 7. Urna de la necrópolis de Portuguí, Vxama, Soria (sg. García y Merino en Sopena 1995, fig. 59).

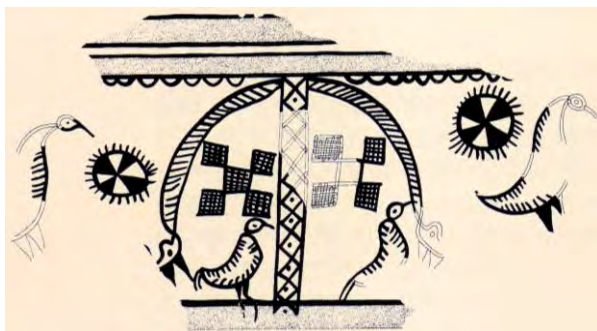


Fig. 8. Vaso de Padilla de Duero (sg. Sanz y Velasco Vázquez 2003, fig. 16).



Fig. 9. Estela cántabra de Lombera (foto: Museo de Cantabria en Iglesias 1976, estela 131).

Pues bien, llegados a este punto quiero subrayar un hecho que me parece importante: es después de la conquista romana de la Celtiberia y del centro de la península, y no antes, cuando se despliega con toda su enorme riqueza la expresión del imaginario tradicional sobre el soporte cerámico. Los vasos de Numancia y otros talleres, que se creían tradicionalmente anteriores a la conquista romana, hoy sabemos que son muy posteriores a la misma, fechándose en el s. I a.C. avanzado o incluso en los comienzos del siguiente, es decir, en pleno Principado augústeo (Romero 2017, 113-120, con las referencias correspondientes). En mi opinión esas ricas imágenes constituyen una afirmación identitaria —añorante de tiempos anteriores— frente al dominio romano (Marco 2007).

El ritual funerario entre los celtíberos era el de la incineración, y es posible que la escasez de necrópolis a la que ya antes me refería, así como el escaso volumen de cenizas en algunas de las urnas de las necrópolis celtibéricas, se explicaran mejor atendiendo a la importancia del ritual funerario de exposición del cadáver entre los pueblos célticos hispanos durante la II Edad del Hierro, para el que tenemos informaciones literarias de gran interés. Silio Itálico *Pun.*, 340-343, y Eliano *Hist. Anim.*, 12, 22, documentan en s. II d.C. ese ritual de exposición para los celtíberos.¹² Este ritual de exposición es un auténtico autosacrificio pues el enemigo que da muerte al guerrero celta, lo mismo que el pájaro de presa que lo devora, no son sino la mano de la divinidad, que es la que “consume” realmente el cadáver. Esta concepción explicaría ese desprecio de los celtas hacia la muerte, proverbial en las fuentes desde *Aristóteles*, que nadie mejor que Lucano ha sabido explicar: “*mors in media vita est*”. La muerte es la mitad del camino de una larga vida (Lucan., *Phars.* I, 455-465).

La cerámica de Numancia exhibe (fig. 6) escenas de cadáveres de guerreros devorados por rapaces bajo representaciones solares (Sopeña 1995, figs. 52-53; Jimeno y Chaín 2017, 159), y una urna funeraria de *Uxama* (Sopeña 1995, fig. 59) exhibe una cabeza humana en el interior del cuerpo de un ave (representada a través de un contenedor rectangular con garras y alas), en escena (fig. 7) que parece expresar la ascensión del espíritu del guerrero mencionada por los textos de Lucano, Silio o Eliano. Igualmente, el espléndido pectoral de Chão de Lamas, localidad cercana a Coimbra, conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, exhibe dos cabezas humanas en el interior de dos medallones, flanqueadas por dos aves rapaces (Marco 1998), en una composición muy próxima a las imágenes vasculares de la Celtiberia.

La vinculación astral de las aves se expresa a veces de forma tan bellamente sintética como en la copa numantina que exhibe una esvástica dextrógira cuyos brazos culminan en cabezas de rapaces, o en el collar de la

¹² Ese ritual de exposición no parece restringirse a ellos. De hecho, Pausanias 20, 21, 7, a propósito del descenso de los celtas de Breno a Delfos en el 179 a.C. lo documenta también. A él se refiere también el poeta Lucano en el s. I d.C., indicando, además (*Phars.* I, 440-462), que un aedo cantaba las glorias del guerrero, y que era este canto el que conducía el alma hacia la inmortalidad.

necrópolis de Navafría (Clares, Guadalajara), en el que aves se asocian a discos solares (Barril 2005, fig. 2). Y en la maravillosa jarra de la vaccea *Pintia* (hoy Padilla de Duero, en la provincia de Valladolid) (Sanz y Velasco 2003, 195, fig. 1), yo tiendo a ver (fig. 8) una representación de la bóveda celeste que culmina en cabezas de caballo, animales que posibilitarían el ascenso astral subrayado por las aves rapaces que quizás simbolizan a los mismos guerreros muertos. Esta concentración semántica establecida por estas asociaciones que comentamos se documenta incluso en la *terra sigillata* hispánica, como muestran por ejemplo los moldes encontrados en los talleres de Tricio, con representaciones de buitres formando medallones, un motivo muy poco romano (Garabito 1978).

En diversas monedas galas encontramos iconografías de enorme interés por reflejar en mi opinión concepciones similares a las de los documentos hispánicos que estamos considerando aquí. Así, una estátera de oro que apareció en Mainz, en la orilla izquierda del Rin, exhibe en el reverso una escena interesantísima, con una inmensa ave rapaz devorando el cuerpo desnudo de una figura (Forrer 1968, 283, fig. 486) probablemente yacente, en asociación similar por tanto a las de la cerámica numantina. Un reverso característico de las monedas de los carnutos, cuyo territorio se tenía por el centro druídico de toda la Galia de acuerdo con el testimonio de César (*BC* 6.13.10: *que regio totius Galliae media habetur*), es el ave rapaz asociada a estrellas, elementos astrales o torques. Todavía tiene más interés, si cabe, otra iconografía monetar, documentada en la Galia, pero también entre los celtas de la zona danubiana. Me refiero al *Vogelreiter*, el “jinete-pájaro” que conduce un caballo. Lo conduce verdaderamente, pues las riendas se unen al cuerpo del ave. Se trata de un motivo (Duval 1987, 20-21, 68) muy ampliamente difundido en las monedas de los bitúrigos, eduos, corisopitas, unelos y coriosolitas de la Armórica, bayocasos, lingones, leucos o mediomátricos.¹³

Una tésera de hospitalidad, de procedencia desconocida, perteneciente a la colección Pellicer y publicada por Almagro 2003, 398-399, CP17, parecería constituir también un paralelo iconográfico inmejorable a las escenas hispánicas que hemos comentado. La pieza, que se fecharía en el s. I a.C., la conforma un ave rapaz, que parece un cuervo, hacia la izquierda, apoyándose sobre una alta pata en forma de pierna humana, en *syncrasis* híbrida que recuerda a la de las monedas galas del caballo con cabeza humana, invertida respecto de ellas o de los pájaros androcéfalos del arcaísmo griego (tema del *Seelenvogel*). Sin embargo, el examen detenido a que Beltrán *et al.* 2009 han sometido a la pieza, claramente cuestiona su autenticidad. Según estos autores, la pieza habría sido fabricada *ex novo*, quizás inspirada por exvo-

¹³ Otras monedas de los Pictones o de Normandía presentan, además, la variante del jinete o genio alado, que aparece sosteniendo un torques en otros reversos de la Galia Bélgica, y en otras piezas de Berry el ave o el jinete han sido substituidos por una espada (La Tour 1892, n° 4068, 4072, 4091, 4173, 4867, 6069, 6147, 6322, 6329, 6578, 6585, 6950-52, 8424-26, 9016)

tos ibéricos similares (Prados 1996, fig. 6), lo que, independientemente de la falsedad de la tésera en cuestión, no deja de plantear interés al documentar esa asociación entre pierna humana y ave en el ámbito ibérico.

El simbolismo astral tiene, en fin, un papel destacado también en la iconografía de los monumentos funerarios hispanorromanos: crecientes lunares, discos y estrellas, esvásticas de radios rectos o curvos aparecen en ejemplares muy diversos. Especial significación tienen las estelas discoides “gigantes” de Cantabria, que se fechan entre la segunda mitad del s. II a.C. y el I d.C. y carecen de epigrafía latina (Abásolo y Marco 1995, 336). Dos de las más características de este interesante grupo de monumentos son las estelas de Lombera y de Zurita (Abásolo y Marco 1995, lám. XIII). Esta última, de 2 m. de diámetro, exhibe en una de las caras dos guerreros estantes con gran escudo circular, junto a un caballo que debió llevar jinete, (si no una representación de ave: así Peralta 2000) sobre una escena en la que se representa el cadáver de un guerrero y un ave rapaz que acude a picarle en el pecho (fig. 9). En el reverso de este gran monumento aparecen cuatro grandes crecientes lunares. La omnipresencia de los motivos astrales en las estelas hispanorromanas del Norte de la Península está documentando —de manera eminente entre los monumentos funerarios de las diversas provincias del Imperio romano— la persistencia de las concepciones ancestrales acerca de una sobrevivencia para el espíritu del muerto que tiene como destino postrero a los astros.

La consideración de algunas informaciones pertenecientes a otro medio cultural, aunque sea radicalmente diverso, creo que puede arrojar luces interesantes acerca de las concepciones de las poblaciones hispanocélticas. Me refiero a uno de los “mitos de referencia” de Lévy-Strauss a partir del informe de Karol von Steinen en su segundo viaje a Brasil. La afirmación por parte de los miembros de la tribu Bororo de que eran loros (“*Wir sind Araras*”) fue interpretada por Von Steinen en el sentido de que se convertían en tales aves cuando morían (Smith 1978, 266). En otras palabras, se trataría de un caso de transmigración aviar. Sobre esta base, Lévi-Strauss 1969, 47, indicó que la distinción establecida por la tribu de los Bororo entre los medios acuático, terrestre y aéreo —con los animales asociados a los mismos— se explicaba por la creencia de que habían sido peces, eran ahora hombres y se convertirían en pájaros después.

En ocasiones se expresa de manera tan particularmente explícita ese destino astral como en la estela leonesa de “tipo Picote” que contiene el epitafio de Lucretius Proculus, un *armorum custos*, de su hijo homónimo y de su esposa Valeria Amma, erigido por Valerius Marcellinus, padre, abuelo y suegro de los anteriores, con tres estilizaciones de bustos humanos representando a los difuntos cuyas cabezas rellenan esvásticas dextrógiras.¹⁴

¹⁴ CIL II 2668, León: *D(is) M(anibus) / Lucretio Pr/oculo arm/orum cus(todi) / an(norum) XXXV et / Val(eriae) Amm(a)e / ux{s}(ori) an(norum) XXV / Lucretio Pro(culo) / [fil]io eorum / an(norum) I[II(?)]] posuit / socer pater / avus Val(erius) M(arcellinus)*. Rabanal y García, 2001, nº 199 (lám. XLVIII, 3).

4. CONSIDERACIONES FINALES. LOS AGENTES DE LA COMUNICACIÓN RELIGIOSA EN TIEMPOS DE CAMBIO

Se plantea aquí la cuestión de cómo interpretar las iniciativas religiosas, en este horizonte de cambio en el que surge nuestra documentación. ¿Hasta qué punto eran capaces los individuos de moldear las circunstancias en las que vivían por encima del poder vinculante de la tradición, del marco del *habitus* (Bourdieu 1991) y de la inercia de la rutina inherentes a la misma, de la presencia de Roma en definitiva?

A este respecto la noción de “dimensión iteracional” del pasado puede ser de gran utilidad desde el punto de vista metodológico. El pasado, a través del hábito y de la repetición, constituye una influencia estabilizadora que moldea las acciones y que permite sustentar identidades, significados e interacciones a través del tiempo, y se manifiesta en la habilidad de los actores para recordar, seleccionar o aplicar de forma apropiada esquemas de acción más o menos tácitos y dados por supuestos que se hubieran desarrollado a través de interacciones pasadas. Pero al mismo tiempo, esa acción selectiva e innovadora, que conforma el presente, se está proyectando igualmente hacia el futuro: los actores viven simultáneamente en el pasado, el futuro y el presente, ajustando sus acciones a las exigencias de situaciones emergentes (Emirbayer y Mische 1998). Es en ese marco en el que la adopción de la lengua del conquistador y de la epigrafía votiva no solo no haría desaparecer las concepciones y los rituales¹⁵ ancestrales, sino que los integró más o menos transformados en unos nuevos sistemas religiosos de carácter mixto, que ya podemos llamar provinciales.

Este horizonte de acciones en un terreno de cambio y de transformación es también el que define a las imágenes que nos han ocupado aquí. En ellas he tratado de analizar una serie de elementos que tendrían en mi opinión una concentración semántica especial para hacer visibles los diversos caminos de la muerte entre las poblaciones de la Hispania indoeuropea, que se pueden resumir en dos itinerarios, no excluyentes, de la vía acuática y de la ascensión astral. Y esos elementos posibilitan una comunicación religiosa que me parece plenamente operativa en unos tiempos de cambio, señalados ya por la presencia de Roma.

Lo que llamamos “religión” constituye una forma particular de crear sentido a las cosas y al mundo, y lo que caracteriza a la comunicación religiosa, como ha indicado Lessi 1993, 127, serían tres rasgos específicos: a) en primer lugar, se expresa a través de lo que los semiólogos como Roland Barthes llaman significación secundaria o metáfora; b) en segundo lugar, estas metáforas son irreductibles a cualquier forma de expresión literal o no figurativa; y c) están connotando una realidad metafísica que está más allá

¹⁵ En el sentido pleno que tan bien ha expresado Rappaport 2001, 207-208: El ritual contiene en su interior no solo una representación simbólica del concreto social, sino el contrato social mismo. Por eso el ritual, que establece, mantiene y cruza los límites entre los sistemas públicos y los procesos privados, “es *el* acto social básico”.

de la experiencia ordinaria, que apunta a un universo de representaciones característico de todo sistema religioso, en el que el significado tiene algún fundamento ontológico trascendente.¹⁶

Todo ello creo que se da en las imágenes que han sido objeto de esta reflexión. Estamos ante unas iconografías que parecen —en parte al menos— alternativas y resistentes a la *romanitas* (Aldhouse-Green 2003) tanto por su contenido simbólico como por su estilo, en imágenes que, al apelar a la memoria histórica ancestral, actúan como elementos plurívocos y flexibles en la construcción de las nuevas identidades romano-célticas. En unos momentos de ansiedad y de inseguridad ontológica de las poblaciones indígenas, se llevaría a cabo una deliberada vinculación ritual con el pasado como forma de evocación de una identidad perdida y añorada (Marco 2007) que supondría al tiempo una afirmación cultural frente a Roma; ello conduciría a experiencias parcialmente discrepantes de lo que constituye la *koiné* helenístico-romana, que incluso utilizarían en ocasiones “transcripciones ocultas” (Scott 1990) a los ojos del colonizador, y que darían lugar a formas culturales híbridas como las que han sido objeto de estas líneas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abásolo y Marco 1995: J.A. Abásolo y F. Marco Simón, “Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península Ibérica”, en: F. Beltrán Lloris (ed), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 1995, 327-359.
- Abascal 2002: J.M. Abascal, “Téseras y monedas. Iconografía zoomorfa y formas jurídicas de la Celtiberia”, *PalHisp* 2, 2002, 9-35.
- Aldhouse-Green 2003: M. Aldhouse-Green, “Alternative iconographies. Metaphors of resistance in Romano-British cult-imagery”, en: P. Noelle (ed), *Romanisation und Resistenze in Plastik, Architektur und Inschriften der provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*, Mainz 2003, 39-48.
- Almagro 2003: M. Almagro-Gorbea, *Epigrafía prerromana*, Madrid 2003.
- Almagro y Torres 1999: M. Almagro-Gorbea y M. Torres Ortiz, *Las fibulas de jinete y de caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*, Zaragoza 1999.
- Alonso Burgos 2014: F. Alonso Burgos, *Estructura social y paisaje simbólico: las comunidades astures y el imperio romano*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- Alonso Romero 1991: F. Alonso Romero, *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*, Vigo 1991.

¹⁶ Sobre la religión como sistema de comunicación véase igualmente Pace 2011.

- Álvarez 2003: A. Álvarez Sanchís, *Los señores del ganado. Arqueología de los pueblos prerromanos en el occidente de Iberia*, Madrid 2003.
- Balil 1976: A. Balil, "Algunos aspectos y problemas de la Galicia Romana" *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXVIII, 1976, 161-180.
- Barrigón 2007: C. Barrigón, "Los ritos lunares en Estrabón", en: L. Hernández (ed), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid 2007, 57-69.
- Barril 2005: M. Barril, "Adorno y vestimenta", en: A. Jimeno (ed.), *Celtiberos. Tras las huellas de Numancia*, Soria 2005, 367-374.
- Beltrán et al. 2009: F. Beltrán Lloris, C. Jordán Cólera e I. Simón Cornago, "Revisión y balance del corpus de téseras celtibéricas", *PalHisp* 9, 2009, 625-668.
- Bourdieu 1991: P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid 1991.
- Bourgeois 1991: C. Bourgeois, *Divona. 1. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris 1991.
- Bradley 1990: R. Bradley, *The Pasaje of arms. An archaeological analysis of prehistoric hoards and votive deposit*, Cambridge 1990.
- Burillo y Burillo 2010: M^a P. Burillo-Cuadrado y F. Burillo-Mozota, "Caballos y discos solares en la iconografía numantina. Una aproximación a la iconografía y la ritualidad celtibérica", en: F. Burillo (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos. Ritos y Mitos*, Zaragoza 2010, 485-499.
- Curchin 2003-04: L. Curchin, "Mitología celtibérica: el problema de las bestias fantásticas", *Kalathos* 22-23, 2003-04, 183-194.
- Díaz 2003: F. Díaz Platas, "Breviario de imágenes paganas: la iconografía de los dioses y el mito en la Galicia romana", en: M.A. Castiñeiras Gozález y F. Díaz Platas (eds), *Profano y pagano en el arte gallego*, Santiago de Compostela 2003, 207-251.
- Díaz y Díaz 1989: M. Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1989.
- Duval 1987: P.M. Duval, *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris 1987.
- Emirbayer y Mische 1998: M. Emirbayer y A. Mische, "What is Agency?", *The American Journal of Sociology* 103, 1998, 962-1023.
- Forrer 1968: R. Forrer, *Keltischer Numismatik der Rhein- und Donnmaulande. Ergänztze Neuausgabe*, I, Graz 1968.
- Galván 2007: F. Galván Reula, "Islas y viajes en el imaginario celta", en: *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira 2007, 681-703.
- Garabito 1978: T. Garabito Gómez, *Los alfares romanos riojanos. Producción y comercialización*, Madrid 1978.
- García Quintela 1991: M. García Quintela, "Las Puertas del Infierno y el Río del Olvido", *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, III, Madrid 1991, 158-169.
- García-Vuelta 2016: O. García-Vuelta, "Orfebrería castreña en Piloña (Asturias) según la documentación del Archivo del Museo Arqueológico Nacional". *BMAN* 34, 2016, 99-120.

- García-Vuelta y Perea 2001: O. García-Vuelta, y A. Perea, "Las diademas-cinturón castreñas: el conjunto con decoración figurada de Moñes (Villamayor, Piloña, Asturias)", *AEspA* 74, 2001, 3-23.
- Graells y Lorrio 2013: R. Graells i Fabregat y A. Lorrio Alvarado, "De cuando *l'elmo nel fiume si lasciò cedere...* El casco como ofrenda a las aguas de Muriel de la Fuente (Soria)", *PalHisp* 13, 661-673.
- Green 1989: M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Londres 1989.
- Green 1992: M. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres 1992.
- Gregory 1994: A.P. Gregory, "Powerful Images: responses to portraits and the political uses of images in Rome", *JRA* 7, 1994, 80-99.
- Grignani 1975: M.A. Grignani, *Navigatio Sancti Bredani*, Milán 1975.
- Guyonvarc'h 1967: C. Guyonvarc'h, "Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques, XXVIII, 133. Celtique comun **Letavia*, gaulois *LETAVIS*, irlandais *Letha*; la porte de l'Autre Monde", *Ogam* 19, 1967, 490-494.
- Hatt 1989: J. J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule. 1. Les grandes divinités masculines*, Paris 1989.
- Hilly 2003: G. Hilly, *L'Autre Monde celte ou la source de vie*, Bruselas 2003.
- Hofeneder 2005: A. Hofeneder, *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Band I. Von den Anfängen bis Caesar*, Viena 2005.
- Hofeneder 2008: A. Hofeneder, *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Band II. Von Cicero bis Florus*, Wien 2008.
- Iglesias 1976: J.M. Iglesias, *Epigrafía cántabra. Estereometría. Decoración. Onomástica*, Santander 1976.
- Jacomin 2006: B. Jacomin, *Le pilier des Nautes à Lutèce: Astronomie, mythologie et fêtes celtiques*, Paris 2006.
- Jimeno y Chaín 2017: A. Jimeno Martínez y A. Chaín Galán, "El ritual funerario: la necrópolis de Numancia", en: A. Jimeno Martínez (ed.), *Numancia eterna. 2150 aniversario: la memoria de un símbolo*, Valladolid 2017, 155-176.
- Jimeno et al. 2004: A. J. Jimeno, I. de la Torre, R. Berzosa y J.P. Martínez, *La Necrópolis Celtibérica de Numancia*, Soria 2004.
- Jimeno et al. 2010: "Ritos funerarios y mitos astrales en las necrópolis celtibéricas del Alto Duero", en: F. Burillo (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos. Ritos y Mitos*, Zaragoza 2010, 369-390.
- La Tour 1892: H. La Tour, *Atlas des Monnaies Gauloises*, Paris 1892 (mis à jour par B. Fischer 1992).
- Le Roux 1955: F. Le Roux, "Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises", *Ogam* 7.1, 1955, 33-58.
- Lessi 1993: T. Lessi, "Toward a Definition of Religious Communication", *The Journal of Communication and Religion*, 1993, 127-138.
- Lévy-Strauss 1969: C. Lévy-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Nueva York 1969.

- Marco 1994: F. Marco Simón, "Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Moñes (Piloña, Asturias)", en: J. Alvar y J. Mangas (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, II, Madrid 1994, 319-348.
- Marco 1997: F. Marco Simón, "Procopio, *Bell.* 8, 20, 42 ss.: El pasaje de los muertos", en: F. Presedo, F.J. Guinea, P. Cortés y J.M. Uría (eds), *Xaïre. II Reunión de historiadores del mundo. Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla 1997, 497-511.
- Marco 1998: F. Marco Simón, "Texto e imagen *ethos* y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana", en: J. Mangas (ed.), *Italia e Hispania en la crisis de la República romana. Actas del III Congreso Hispano-italiano*, Madrid 1998, 387-402.
- Marco 2005: F. Marco Simón, "Religion and religious practices of the ancient Celts of the Iberian Peninsula", *e-Keltoi* 6, 2005, 287-345.
- Marco 2006: F. Marco Simón, "Ornitomorphism in the Religious Systems of Indo-European Hispania", en: M. García Quintela, F. J. González García y F. Criado Boado (eds.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture. Proceedings of the 5th. International Colloquium of Anthropology of the Indo-European World and Comparative Mythology*, Budapest 2006, 345-355.
- Marco 2007: F. Marco Simón, "A lost identity: Celtiberian iconography after the Roman conquest", en: R. Häussler y T. King (eds), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, Volume 1*, 2007, 103-115.
- Marco 2008a: F. Marco Simón, "Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania", *ProcPrehistSoc* 74, 2008, 53-68.
- Marco 2008b: F. Marco Simón, "Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View", en: J. Scheid (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandoeuvres 2007, 149-188.
- Marco 2013a: F. Marco Simón, "Imagen pública e imagen privada en las ciudades celtibéricas de época republicana", en: A. Dardenay y E. Rousso (eds.), *Dialogues entre sphère publique et sphère privée Dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations*, Burdeos 2013, 123-139.
- Marco 2013b: F. Marco Simón, "Ritual y espacios de memoria en la Hispania antigua", *PalHisp* 13, 2013, 137-165.
- Marco y Sopeña 2017: F. Marco Simón y G. Sopeña Genzor, "Sobre la religión en la Celtiberia: de las divinidades a la ideología funeraria", en: A. Jimeno (ed.), *Numancia eterna. 2150 aniversario: la memoria de un símbolo*, Valladolid 2017, 127-154.
- Olivares 2002: J. C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la España Céltica*, Madrid 2002.
- Olmos 2005: R. Olmos Romera, "Iconografía celtibérica", en: A. Jimeno (ed.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia*, Soria 2005, 253-260.
- Oosten 1985: J.G. Oosten, *The War of the Gods. The Social Code of Indo-European Mythology*, Londres 1985.

- Pace 2011: E. Pace, "Religion as communication", *International Review of Sociology* 21.1, 2001, 205-229.
- Peralta 2000: E. Peralta Labrador, *Los cántabros antes de Roma*, Madrid 2000.
- Pérez 1999: B. Pérez Outeiriño, *Oro. Orfebrería antigua en Hispania*, Madrid 1999, 92-109.
- Podeman 2008: J. Poderman Sorensen, "A Theory of Ritual", en: A.H. Rasmussen y S.W. Rasmussen (eds), *Religion and Society. Rituals, Resources and identity in the Ancient Graeco-Roman World*, Roma 2008, 13-22.
- Prados 1996: L. Prados Torreira, *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid 1992.
- Pye 1971: M. Pye, "Syncretism and Ambiguity". *Numen* 18, 1971, 83-93.
- Rabanal y García 2002: M.A. Rabanal Alonso y S. M. García Martínez, *Epigrafía romana de la provincia de León*, León 2001.
- Rappaport 2001: R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid 2001.
- Rees y Rees 1961: W. Rees y B. Rees, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres 1961.
- Rodríguez 1993: A. Rodríguez Colmenero, *Arte romano en Galicia*, A Coruña 1993.
- Romero 1976: F. Romero Carnicero, *Las cerámicas policromas de Numancia*, Soria, 1976.
- Romero 2017: F. Romero Carnicero, "Las cerámicas policromas de Numancia", en: A. Jimeno (ed.), *Numancia eterna. 2150 aniversario: la memoria de un símbolo*, Valladolid 2017, 93-125.
- Salinas 1984-85: M. Salinas de Frías, "La religión de los celtibéricos", *SHHA* 2-3, 1984-85, 81-102.
- Salinas 1991: M. Salinas, "El toro, los peces y la serpiente. Algunas reflexiones sobre iconografía y la religión de los celtiberos", en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje al prof. José María Blázquez II*, Madrid 1998, 509-519.
- Salinas 2010: M. Salinas de Frías, "Sobre algunas especies animales en el contexto de las religiones prerromanas de Hispania", *PalHisp* 10, 2010, 611-628.
- Santos 2017: A. Santos Cancelas, *Ritos, memoria e identidades castreñas*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Zaragoza, 2017.
- Sanz 1997: C. Sanz Mínguez, *Los vacceos, cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano del Valle Medio del Duero: la necrópolis de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)*, Valladolid 1997.
- Sanz y Velasco 2003: C. Sanz Mínguez y J. Velasco (eds.), *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la región vaccea*, Valladolid 2003.
- Saragoza et al. 2003: F. Zaragoza, C. Pariselle, M.E. Meyohmas et al., "Le pilier des Nautes. Rédecouvert d'une œuvre", *Archéologie* 398, 2003, 15-27.

- Schattner 2013: Th. Schattner, "Sobre la interpretación de la decoración de las diademas de Moñes", *PalHis* 13, 2013, 717-752.
- Scheid y Svenbro 1995: J. Scheid y J. Svenbro, "Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée?", en: F. Boespflug y F. Dunand, (éds.), *Le comparatisme en histoire des religions*, París 1995, 295-311.
- Scott 1990: J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven-Londres 1990.
- Smith 1978: J.Z. Smith, *Map is nor Territory. Studies in the History of Religion*, Leiden 1978.
- Smith 2014: J.Z. Smith, *Magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*, Genève 2014.
- Smith 2006: R. Smith, "The use of Images: visual history and ancient history", en: T.P. Wiseman (ed). *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford 2006, 59-100.
- Sopeña 1995: G. Sopeña Gensor, G. 1995. *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza 1995.
- Sterckx 2000: C. Sterckx, *Des dieux et des oiseaux. Réflexions sur l'ornitomorphisme de quelques dieux celtes*, Bruselas 2000.
- Tagliente 1996: M. Tagliente, "Immagini e cultura nel mondo indigeno della Basilicata", en: R. Olmos y J.A. Santos (eds), *Iconografía ibérica e iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*, Madrid 1996, 261-272.
- Thompson 1955-58: S. Thompson, *Motif index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, 6 vols., Bloomington 1955-58.
- Van Hamel 1941: A.G. Van Hamel, *Immrama*, Dublín 1941.
- VV.AA. 2003: VV.AA., "Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen", *MM* 44, 2003, 1-309.
- VV.AA. 1989: VV.AA., *Los celtas en el Valle Medio del Ebro*, Zaragoza 1989.
- Warner 1991: R.B. Warner, "The Brighter hoard", en S. Moscati (ed.), *The Celts*. Milán, 1991, 617.
- Wheeler y Wheeler 1932.: R.E.M. Wheeler y T.V. Wheeler, *The Excavation of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire*, Oxford 1932.

Francisco Marco Simón
Grupo de Investigación Hiberus
Universidad de Zaragoza
correo-e: marco@unizar.es

Fecha de recepción del artículo: 11/05/2017 Fecha de aceptación del artículo: 30/09/2017
