



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La religión celtíbera. Un estudio historiográfico de
sus principales características

Celtiberian religion. An historiographical research
of its main characteristics

Autor/es

Carlos Vela Miramón

Director/es

Mª Ángeles Magallón Botaya

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2018 – 2019

ÍNDICE

Índice	2
1. Introducción	3
1.1. Objetivos	3
1.2. Metodología y organización del TFG	4
1.3. Estado de la cuestión: Historia de la investigación	6
2. Contextualización: los celtíberos, pueblo guerrero	9
3. La religión celtíbera	11
3.1. Las divinidades	12
3.2. Los lugares sagrados y santuarios	25
3.3. Los rituales: fiestas, sacrificios y ritos funerarios	34
<i>Las festividades</i>	35
<i>El sacrificio</i>	36
<i>El ritual de enterramiento</i>	41
3.4. La cuestión del sacerdocio	44
3.5. El papel de la mujer en la religión celtíbera	46
4. Conclusiones	49
5. Bibliografía	51

1. INTRODUCCIÓN

1.1. OBJETIVOS

En primer lugar, antes de adentrarnos en el desarrollo del trabajo, resulta necesario realizar una serie de comentarios previos que justifiquen la elección del presente tema de estudio dentro de toda la Antigüedad, es decir, qué razones me han llevado a elegir esta cuestión frente a un amplio abanico de posibilidades.

Por una parte, una de las motivaciones que me ha impulsado a, ya no solo elegir esta cuestión como tema de mi Trabajo de Fin de Grado, sino a matricularme incluso en la carrera de Historia es debido al interés que desde siempre ha despertado en mí el estudio de los pueblos prerromanos que habitaban la Península Ibérica durante la Antigüedad y, especialmente, dentro de ellos, los celtíberos. Las razones de la atracción por este pueblo tan enigmático vienen de la imagen transmitida por las fuentes clásicas, como paradigma del guerrero hispano con valor y arrojo para mantener su libertad frente a la amenaza del exterior. Sin embargo, no es la única justificación, pues también ha influido el hecho de que fuera la tribu que poblaba parte del territorio en el que habito, por lo que a través del presente estudio puedo profundizar en el conocimiento de las que gentes que, antes que nosotros, poblaron estas tierras.

En segundo lugar, afortunadamente, en la actualidad se cuenta con numerosos estudios que permiten tratar diversas cuestiones, desde su organización política hasta el modelo de explotación económica dominante, pasando por su estructura social. De ahí que haya sido la religión el campo en el que he decidido especializar mi trabajo, ya que, frente a otras formas de vida, es evidente que el conocimiento del sistema de creencias y ritos practicados por los celtíberos presenta varias incógnitas, ya desde su transmisión a través de las fuentes clásicas, las cuales han centrado su discurso alrededor del aspecto bélico del pueblo celtíbero, lo que unido a las escasas referencias arqueológicas en materia religiosa de las que se dispone, ha abierto un vacío historiográfico en lo relativo a cuestiones como la que ahora nos ocupa.

En definitiva, a través de este trabajo, lo que intento es desentrañar las sombras los en las que se encuentra el estudio de la religión celtíbera a través del análisis de los distintos estudios realizados. Y, para ello, mostrando una presentación de carácter general sobre las principales características que los investigadores atribuyen al sistema religioso de este pueblo prerromano.

1.2. METODOLOGÍA Y ORGANIZACIÓN DEL TFG

Habiendo postulado previamente los objetivos que busco alcanzar, a continuación, y antes de proceder al desarrollo del trabajo, debo hacer referencia al proceso de elaboración del mismo, comentando la bibliografía y la metodología seguida en la investigación. Finalmente, tras el desarrollo de los rasgos principales de la religión celtibérica, se ofrecerán las conclusiones y el apartado correspondiente a la bibliografía.

La realización de este trabajo se basa en el análisis diacrónico de las fuentes bibliográficas con las que se cuenta sobre la religión celtibérica en Hispania, lo que nos permite analizar los cambios producidos en la relevancia otorgada a la religión en la comunidad historiográfica, las fuentes históricas conocidas, los cambios derivados de la información aportada por la Arqueología, los diferentes enfoques y la influencia de la época y visión metodológica de los autores en el análisis.

Con todo, para elaborar el capítulo de contextualización, he recurrido a obras de carácter general con el objetivo de realizar una breve descripción de los celtíberos, sin centrarme demasiado en la cuestión religiosa, con la que se esboza una imagen de base sobre este pueblo prerromano. Esto me ha llevado a elegir, y a trabajar este apartado con la información procedente del manual de F. Burillo titulado *Los celtíberos: etnias y estados*, junto a los capítulos dedicados a esta etnia en manuales universitarios como *Protohistoria de la Península Ibérica*, de M. Almagro-Gorbea, o libros de alta divulgación como la obra *Historia de Aragón*, de E. Fernández Clemente, sin olvidar tampoco la aportación de artículos de investigación.

En cuanto a la primera obra, *Los celtíberos: etnias y estados*, a pesar de haber sido publicada por F. Burillo, en un principio, en 1998, sus continuas reediciones, la última en el año 2007, prueban su relevancia, convirtiéndola en una de las mejores síntesis sobre los celtíberos realizadas a día de hoy, ofreciéndonos un análisis histórico muy fiel desde una perspectiva general de la evolución en el estudio de este pueblo dentro de la historiografía, indicando todas sus corrientes y tendencias.

Junto a los anteriores, destacamos también la influencia de otros estudios, como *Protohistoria de la Península Ibérica*, obra de síntesis cuya autoría no recae tan solo en manos del maestro Almagro, sino que se trata de un manual universitario redactado por varios especialistas en la materia.

En cuanto a la bibliografía empleada para la elaboración del trabajo, hay que destacar su variedad, pues a pesar de los problemas de documentación e interpretación que existen, encontramos múltiples obras de distintos autores, desde libros y manuales hasta artículos pasando por intervenciones de congresos, lo que me ha obligado a seleccionar tan solo algunos de los muchos trabajos que he podido encontrar acerca de la religión celtibérica, pues la referencia a todos ellos habría ocupado una gran cantidad de tiempo y extensión.

En este caso, la metodología a seguir consistió, en primer lugar, en acudir a obras de carácter general que me dieran una visión más bien amplia sobre la cuestión de estudio. Esta información me permitió fijar un esquema básico sobre los rasgos característicos de la religión de los celtíberos. Sin embargo, esto era insuficiente, por lo que, tomando la bibliografía de estas obras generales, he podido acudir a otros trabajos con los que poder contrastar y ampliar los datos que tenía.

Estamos ante obras como *Dioses, ética y ritos* del historiador zaragozano G. Sopeña, que, a pesar de haber sido publicada en 1987, su antigüedad no impide que se trate de un estudio pionero en la materia que analizamos, dado que recoge todos los datos conocidos hasta la fecha de publicación a través de las fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas. En la misma línea, aunque en fecha posterior, en 1999, destaca también la monografía de A. Lorrio, *Los celtíberos*, la cual aporta una visión general sobre la cultura celtibérica, incluyendo, por tanto, un capítulo a la religión. Por otra parte, también he cogido como instrumento vehicular del discurso el libro de J. M. Blázquez, *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, un clásico, sobre todo a la hora de definir alguna palabra o cuestión compleja relacionada con el ritual.

Al mismo tiempo, también han jugado un papel destacado los recursos web, ya que a través de páginas como Dialnet o AcademiaEdu he podido encontrar varios trabajos de investigación y artículos de historiadores de carácter más específico, con los que me ha sido posible profundizar en el conocimiento de aspectos concretos de la religiosidad del pueblo celtíbero, menos desarrollados en las obras generales.

Por último, tampoco hay que olvidar la aportación de los congresos y jornadas de carácter científico. Es el caso, sobre todo, de los Simposios sobre Celtíberos, dentro de los cuales destaca el VI Simposio, cuyas actas, editadas por F. Burillo Mozota, uno de los mayores especialistas en el estudio de la cultura celtibérica, recogen numerosos

artículos elaborados por distintos autores acerca de la cosmogonía y el ritual celtibéricos que me han servido de gran ayuda para ampliar algunos apartados.

1.3. ESTADO DE LA CUESTIÓN: HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Como se ha referido antes, el estudio de la religión de los celtíberos es una cuestión problemática frente al de otros aspectos del mismo pueblo. Esto se debe a la escasez de datos disponibles sobre los que basar el discurso, en parte porque se trata de un sistema comprensible únicamente para los individuos insertos en esa misma cultura, lo que a la vez despierta también varios problemas de interpretación por parte de los investigadores. En consecuencia, el conocimiento resultante sobre esta cuestión se sustenta en su mayoría sobre suposiciones de los principales especialistas.

Por otra parte, además, la mayoría de los trabajos y estudios más representativos se han llevado a cabo a partir de la segunda mitad del siglo XX, si bien, desde finales del XIX han proliferado múltiples trabajos, tanto en forma de monografías como de artículos centrando su interés en la cuestión religiosa, sin olvidar tampoco, especialmente desde los últimos años, las ponencias e intervenciones relativas a la religión celtibérica en varios congresos y jornadas de carácter científico.

Los antecedentes: el descubrimiento de las creencias religiosas celtibéricas

El primer autor en tratar la presente cuestión como un objeto de estudio fue J. Costa, a comienzos del siglo XX con la publicación en 1917 de *La religión de los celtíberos y su organización política y civil*, donde se recogen, además, otros dos trabajos anteriores, realizados a finales del siglo XIX, «Organización política, civil y religiosa de los Celtíberos» (1879) y «La religión de los Celtas españoles» (1877), basándose sobre todo en las escasas noticias recogidas por los escritores grecolatinos, antes del intenso periodo de excavaciones arqueológicas que abrió el horizonte historiográfico y proporcionó nuevos datos.

Otra aportación, más fantasiosa que realista, la constituyen de los trabajos de E. de Aguilera y Gamboa, conocido como el marqués de Cerralbo.

Con posterioridad, hacia mediados de la centuria anterior destaca la interpretación realizada por Blas Taracena en su obra *Los pueblos celtibéricos*, donde entre otras

cuestiones trata la de la religión desde una perspectiva general, abriendo una nueva línea en la investigación al incorporar la información procedente de los hallazgos arqueológicos y epigráficos, dado que hasta entonces, e incluso en ese momento, el discurso científico sobre la religión versaba especialmente alrededor de las noticias recogidas por los autores clásicos. En consecuencia, para este estudioso había un culto naturalista en el seno de la religión celtibérica, por lo que espacios naturales como fuentes o montañas estaban dotados de un carácter sagrado y vinculados con lo divino. Junto a ello, también reconocía la existencia de dioses célticos, debido al origen celta que manifiesta este pueblo prerromano.

Desarrollo de los estudios en la segunda mitad del siglo XX: la relevancia de la religión en el mundo celtibérico

Tras la obra de B. Taracena, la historiografía reconoce, alrededor de los años 70 y 80 del siglo XX, una proliferación de trabajos sobre la religión celtibérica con la aportación de varios investigadores como M^a. L. Albertos, J. M^a. Blázquez, A. Tovar, F. Marco y M. Salinas de Frías, entre otros. Estos especialistas, a través de obras de síntesis muy variadas en las que se refuerza el carácter céltico de la religión, asemejándola a la de las Galias y, en menor medida, Germania y Britania, señalan al mismo tiempo los principales rasgos diferenciadores de la misma, tales como la ausencia de una casta sacerdotal fuertemente organizada al estilo de los druidas y el escaso desarrollo del antropomorfismo de los dioses celtibéricos.

Sin embargo, frente al interés que pudieron despertar otros ámbitos de las formas de vida celtibéricas, la religión todavía se encontraba en una situación de inferioridad, no siendo hasta finales de la década de los 70 y, sobre todo, los 80 cuando se manifiesta el despegue de trabajos a los que se ha aludido anteriormente, todo ello de la mano de la revitalización de la Arqueología, al dar paso a nuevos enfoques metodológicos y líneas de trabajo destinadas a corregir los errores de la etapa historiográfica anterior, anclada en el estudio de las fuentes literarias y, para la cual, el análisis e interpretación de los vestigios arqueológicos seguía jugando un papel secundario.

Los trabajos desde finales del siglo XX a la actualidad: la consolidación de los estudios sobre la religión celtibérica

Finalmente, los trabajos más recientes, desde los años 90 del pasado siglo hasta los primeros compases del actual, vienen de la mano de autores como S. Alfayé, F. Burillo, A. Capalvo o G. Sopeña, que se unen a la producción de otras figuras ya referidas antes como M. Salinas de Frías y F. Marco. Todas ellas obras en las que los investigadores realizan en su mayoría una revisión historiográfica sobre el estado en el que se haya el conocimiento sobre la religión, tratando de solucionar los problemas y las falsas interpretaciones que se han heredado, centrando su discurso, ahora ya, sobre todo, en la lectura de los vestigios arqueológicos.

Junto a los anteriores, destacamos también la influencia de otros agentes, como es el caso de los Simposios sobre Celtíberos, celebrados desde 1984 en la localidad de Daroca (Zaragoza), bajo el auspicio de la Fundación Segeda y el Centro de Estudios Celtibéricos. De los siete congresos acontecidos, concretamente, para el desarrollo del presente tema, destacan las ponencias del VI Simposio, que tuvo lugar del 27 al 29 de noviembre del año 2008 y estaba dedicado a los *Ritos y Mitos*.

2. CONTEXTUALIZACIÓN: LOS CELTÍBEROS, PUEBLO GUERRERO

Los celtíberos son, probablemente, el pueblo prerromano mejor conocido de entre los célticos peninsulares, gracias al impacto histórico y cultural que despertó su contacto con Roma¹. La primera mención a la Celtiberia recogida por las fuentes clásicas se sitúa a finales del siglo III a.C., en el contexto de la II Guerra Púnica, cuando Polibio narra los prolegómenos del asedio de Sagunto². Desde este momento, las referencias a la Celtiberia y los celtíberos son abundantes y variadas entre los autores grecolatinos, ya que fueron uno de los protagonistas de los acontecimientos bélicos a los que los romanos tuvieron que enfrentarse durante los siglos II-I a.C. en la Península Ibérica³.

Sin embargo, a pesar de la popularidad de la que gozan los celtíberos en las fuentes literarias, en realidad conforman un pueblo, en el fondo, desconocido, que genera un gran número de incógnitas. De hecho, incluso entre los propios antiguos no hay un consenso claro sobre la filiación étnica de este grupo, pues algunos autores como Diodoro, Apiano y Marcial consideran que constituyen la mezcla de celtas e iberos, mientras que otros como Estrabón defienden el predominio del primero de estos componentes en ellos⁴. Un debate que, lejos de solucionarse, se ha proyectado también en la historiografía actual, dando lugar a distintas corrientes, que se apoyan, a la vez, en las evidencias lingüísticas, onomásticas y arqueológicas halladas⁵.

Dejando a un lado el debate sobre la génesis de los celtíberos, hay que tener en cuenta que el etnónimo con el que se les conoce no se trata de un vocablo indígena, sino de un término exógeno, es decir, un término que fue acuñado por individuos ajenos a la realidad étnica que se describe, en este caso por personas de origen grecolatino, con el objetivo de reconocer un grupo diferenciado de otros pueblos desde un punto de vista cultural⁶. Como resultado, con la ayuda de las evidencias arqueológicas y lingüísticas, se puede reconocer bajo el término de ‘celtíberos’ una unidad étnica que comprende a todas las poblaciones localizadas en una determinada área de la Península, la Celtiberia,

¹ LORRIO, A. J., «Los celtíberos», en M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J.R. Álvarez Sanchís (eds.), *Celtas y Vettones*, Diputación Provincial de Ávila, Ávila, 2001, pp. 182-199

² Ibidem, p. 182

³ CAPALVO, A., *Celtiberia: un estudio de fuentes literarias antiguas*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996

⁴ LORRIO, A. J., «Los celtíberos...», pp. 182-183

⁵ BURILLO MOZOTA, F., *Los celtíberos: etnias y estados*, Crítica, Barcelona, 2007

⁶ CAPALVO, A., *Celtiberia: un estudio...*, pp. 19-44

que se corresponde con la zona oriental de la Meseta y la margen derecha del valle medio del Ebro, manteniendo el Sistema Ibérico como eje vertebrador del territorio⁷.

Todas estas poblaciones que habitaban la Celtiberia, a las que los clásicos daban distintos nombres como arévacos, pelendones, titos, belos o lusones, junto a otras vecinas como los vacceos, los olcades o los carpetanos, con rasgos muy similares a los atribuidos a los celtíberos, presentan una cultura común en la que se reconocen aspectos variados⁸: un incipiente desarrollo urbano, una estructura social jerarquizada al frente de la cual se encontraban aristocracias guerreras, o un modo de producción basado en la explotación agrícola y, sobre todo, ganadera, entre otros⁹. Sin embargo, en otras cuestiones las fuentes de información disponibles son muy escasas, como resulta en el caso de la religión, donde las evidencias con las que contamos han generado numerosas incógnitas¹⁰. Por ello, en resumidas cuentas, a pesar del interés que, indudablemente, ha despertado la cuestión religiosa dentro del panorama científico, desde un principio se ha primado la investigación y el conocimiento de otras facetas del pueblo celtibérico, sobre todo en lo relativo al mundo bélico.

⁷ ALMAGRO-GORBEA, M., «Segunda Edad del Hierro» en M. Almagro-Gorbea (ed.), *Protohistoria de la Península Ibérica*, Ed. Ariel, Barcelona, pp. 367-368

⁸ LORRIO, A.J., «Los celtíberos...»

⁹ ALMAGRO-GORBEA, M., «Segunda Edad...», pp. 368-372

¹⁰ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)», Universidad de Salamanca, en *Studia historica. Historia antigua*, N°. 2-3, 1984-1985, p. 81

3. LA RELIGIÓN CELTÍBERA

Como hemos visto en el capítulo anterior, a pesar de la preocupación y el interés, que se ha mostrado por el estudio de la religión de los celtíberos, frente a la profusión de trabajos sobre cuestiones relacionadas con el mundo bélico y la participación de los celtíberos en las luchas contra el colonialismo romano, el conocimiento de la esfera religiosa es un tema que, tradicionalmente, desde el inicio de las investigaciones científicas sobre de este pueblo de la Hispania prerromana, ha generado más dudas de las que ha resuelto¹¹. Esta difícil situación se debe, en especial, a los numerosos problemas de documentación e interpretación que conlleva, dado que, para empezar, carecemos de testimonios escritos acerca de la misma equiparables a los de otros pueblos del Mundo Antiguo como los galos o los germanos, de los cuales César y Tácito, respectivamente, nos han legado una serie de conocimientos fundamentales para comprender sus formas de religiosidad¹². Las únicas evidencias literarias que conservamos se reducen a breves fragmentos contenidos en la obra de un puñado de autores clásicos, entre los cuales identificamos a Estrabón, Silio Itálico o Suetonio¹³.

Junto a la escasez de referencias escritas en las obras de los autores grecolatinos, un segundo grupo de fuentes estaría conformado por el reducido corpus de inscripciones, realizadas entre los siglos I y III d.C., en las que se ha querido identificar una serie de teónimos indígenas, a pesar de que en varios casos, tanto su lectura como su interpretación no deja de ser dudosa para muchos historiadores actuales¹⁴.

Finalmente, un tercer grupo de fuentes vendría representado por el conjunto de restos arqueológicos hallados en poblados y necrópolis celtíberas, entre los que, sobre todo, debemos destacar los vasos cerámicos con decoración pintada y algunas estelas, en su mayoría procedentes del núcleo de Clunia (Burgos), con relieves en los que hay que ver la representación de mitos y creencias propias de la cosmogonía celtibérica, pero que por culpa de la parquedad de las fuentes literarias no podemos interpretar a ciencia cierta¹⁵.

¹¹ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 81

¹² LORRIO, A.J., *Los celtíberos*, Madrid, Universidad Complutense: Complutum, N° Extra 7, 1997, p. 329

¹³ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 81

¹⁴ *Ibidem*, p. 81

¹⁵ *Ibidem*, p. 81

A todos estos problemas documentales, hay que añadir también las dificultades que surgen de la interpretación. Por una parte, de forma genérica, la filiación céltica de los celtíberos ha llevado a muchos autores a considerar sus formas de religiosidad como una especie de proyección peninsular de la religión celta, identificando una serie de rasgos existentes en otros ámbitos del mundo céltico, especialmente en lo que se refiere a la presencia de determinados teónimos¹⁶. Sin embargo, del mismo modo, al tratarse de un fenómeno tan amplio, lo normal es que el sustrato céltico haya sufrido variaciones en el caso de la religión celtíbera, mostrando características divergentes respecto a otros grupos celtas, que no se pueden comprender totalmente al carecer de fuentes seguras¹⁷. Además, de forma paralela, la trascendencia que tuvo la conquista romana a nivel cultural entre los pueblos hispanos desencadenó, en el caso de los celtíberos, un proceso de aculturación y de romanización que también tuvo su dimensión religiosa, modificando profundamente las formas de religiosidad indígenas¹⁸. En consecuencia, no podemos dejar de lado estos factores a la hora de interpretar y estudiar nuestro tema.

Finalmente, al margen de todos los puntos anteriores, un problema metodológico que no siempre parece que los historiadores tengan en cuenta, pero que resulta fundamental a la hora de cumplir nuestro cometido, son las concordancias que puedan darse entre las fuentes arqueológicas, en su mayoría de cronología republicana, y el material epigráfico, que está datado sobre todo en época imperial¹⁹.

3.1. LAS DIVINIDADES

En primer lugar, dentro del sistema de creencias celtibérico, probablemente uno de los aspectos más llamativos es el relativo al conjunto de divinidades a las que estas gentes rendían culto. En este caso, frente a lo que ocurre con galos o germanos, los autores de la Antigüedad apenas nos dejaron información sobre los dioses de los celtíberos, salvando un pequeño fragmento de la obra de Estrabón²⁰, que nos muestra el

¹⁶ ALDHOUSE-GREEN, M., «La religión celtibérica desde la religión céltica» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010

¹⁷ LORRIO, A.J., *Los celtíberos....*, p. 329

¹⁸ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...., pp. 81-82

¹⁹ LORRIO, A.J., *Los celtíberos....*, pp. 329-330

²⁰ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...., p. 81

culto a elementos naturales practicado por los celtíberos, al identificar ese dios, que algunos especialistas, como B. Taracena y J. M. Blázquez, consideran tabú, con la luna.

«Según ciertos autores, los Galaicos son ateos; más no así los Celtíberos y los otros pueblos que lindan con ellos por el Norte, todos los cuales tienen cierta divinidad innominada a la que, en las noches de luna llena, las familias rinden culto danzando, hasta el amanecer, ante las puertas de sus casas» (trad. A. García y Bellido 1945: 176)²¹

Dejando a un lado el texto del autor griego, la mayor parte de los datos acerca de las divinidades celtíberas los han proporcionado una veintena de inscripciones que recogen varios teónimos indígenas²², completados con las escasas representaciones iconográficas contenidas en las estelas funerarias y la cerámica pintada²³.

En líneas generales, podemos distinguir dos grupos de dioses. Por una parte, vemos que existían una serie de deidades registradas también en otros lugares de la Céltica, a las que se unen otros personajes menores en los que se reconoce un carácter tópico, asociado presumiblemente a elementos naturales como ríos, pozos, montes o bosques, entre otros. Sin embargo, esta división, aunque sirva en la actualidad para establecer una separación clara a los ojos de los investigadores, puede que en el fondo nos plantea una serie de inconvenientes, dado que es posible que bajo la conciencia de un antiguo celtíbero las fronteras entre ambos grupos no se le mostraran tan difusas²⁴.

En consonancia con lo anterior, como se ha referido previamente, la mayor parte de la información procede de las fuentes epigráficas. Sin embargo, incluso estas no nos permiten tener un conocimiento completo, dada la escasez de teónimos recogidos en inscripciones si lo comparamos con la cantidad de otros espacios de la Península, como la Meseta occidental. Una situación que los investigadores quieren vincular con el grado de desarrollo social existente entre los pueblos del este y el oeste de la Meseta, ya que, frente a los lusitanos y galaicos, los celtíberos habían experimentado ya entre los siglos III y II a.C. una evolución política que les había llevado a favorecer el culto a divinidades con un carácter más amplio, vinculadas a los grupos de parentesco más

²¹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 330

²² SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 89

²³ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica», *Archivo Español de Arqueología*, 76, 2003, pp. 77-96

²⁴ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 89

extenso o a la ciudad, lo que explicaría el predominio de dioses propios del panteón celta, en cuenta de otras figuras divinas de carácter local, más restringido²⁵.

En segunda instancia, otro de los rasgos propios de las divinidades celtibéricas está relacionado con el antropomorfismo de estas. En este caso, frente a lo que ocurre en otros ámbitos célticos, no se conocen muchas representaciones de dioses en el área celtibérica, pudiendo destacar, tal como señala F. Marco, el aniconismo como una característica de la religión de los celtíberos que, si bien no sería exclusiva de esta, respondería a una forma particular de percepción de lo divino²⁶.

A continuación, se exponen las divinidades documentadas en la Celtiberia, en orden de importancia de acuerdo con su aparición en los registros epigráficos y/o iconográficos:

Las Matres

El culto a las Matres, atestiguado también en otros pueblos celtas, parece haber sido el más popular entre los celtíberos, a juzgar por el protagonismo con el que cuenta entre los testimonios epigráficos. De hecho, tan solo en la Celtiberia se conocen alrededor de una decena de inscripciones dedicadas a estas divinidades, en su mayor parte procedentes de la zona de Clunia y su entorno²⁷.

Con frecuencia, el teónimo de las diosas suele ir acompañado de un epíteto que hace referencia a la comunidad tribal (*Matribus Gallaicis*) o el lugar (*Matribus Brigeacis*) en el que les rinden culto²⁸. En cualquier caso, con o sin epíteto, estas divinidades nos ilustran un rasgo muy característico de la cosmovisión céltica, una representación triádica a través de la cual se puede vislumbrar el intento de establecer un reparto de funciones²⁹.

De esta forma, las Matres, cuyo culto se ha puesto en relación con espacios acuáticos, ostentarían varios ámbitos de actuación, identificándolas como diosas de la

²⁵ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...., pp. 83-84

²⁶ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...., p. 77

²⁷ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...., p. 97

²⁸ Ibidem, p. 98

²⁹ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010, p.12

fertilidad, cuando se acompañan de objetos como páteras o cornucopias, tratando de simbolizar la abundancia; como diosas nutricias, al verse representadas junto a niños; y, finalmente, como diosas del destino, encargadas de tutelar el paso de la vida a la muerte, como se ha reflejado en numerosas estelas funerarias, sobre todo clunienses³⁰.

Lug y los Lugoves

Junto a las Matres, es probable que Lug fuese la divinidad genérica más importante para los celtíberos, tal como se expresa a través de las fuentes epigráficas e iconográficas³¹. De hecho, conocemos varias inscripciones en las que se menciona su nombre, tanto en su forma singular, esto es Lug³², así como en plural, a través de la fórmula de los Lugoves³³.

De todas ellas, la evidencia principal es la ‘Gran Inscripción’ hallada en el santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), donde numerosos autores han visto en ella una dedicatoria al dios pancéltico, atribuyéndole a este la propiedad del santuario³⁴. Esta idea se refuerza, sobre todo, gracias a la existencia de una representación iconográfica en las paredes del mismo santuario que F. Marco asoció a la divinidad, dado que mostraba unos brazos extremadamente largos, asimilando la figura a los convencionalismos gráficos del *Lug lamfhada*, uno de los epítetos que presenta el dios en las leyendas medievales irlandesas, traducido como ‘el de largos brazos’³⁵.

Sin embargo, en los últimos años han surgido varias lecturas alternativas de este epígrafe, entre las que destaca la figura de C. Jordán, para quien la mención a Lug contenida en la ‘Gran Inscripción’ no recogería el nombre del dios, sino un sustantivo que significaría juramento, siendo otras las divinidades a las que se dedica³⁶. Además, a este debemos sumarle, aunque con ciertas dudas, otro ejemplo procedente de Muro de

³⁰ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., pp. 98-99

³¹ Ibidem, p. 91

³² Ibidem, pp. 91-92

³³ Ibidem, p. 92

³⁴ MARCO SIMÓN, F., SOPEÑA GENZOR, G. y PINA POLO, F. (coords.), *Aragón Antiguo: Fuentes para su estudio*, Zaragoza: Grupo Hiberus, Universidad de Zaragoza, 2013, pp. 296-297

³⁵ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia..., pp. 86-87

³⁶ MARCO SIMÓN, F., SOPEÑA GENZOR, G. y PINA POLO, F. (coords.), *Aragón Antiguo: Fuentes...*, p. 297

Agreda (Soria)³⁷, donde parece que también se menciona a la divinidad, lo que unido a la teoría expuesta por Jordán sobre la inscripción de Peñalba de Villastar y los problemas derivados de la datación cronológica del grabado identificado como Lug obligaría a descartar la presencia de un culto a este dios en la Celtiberia, reconociendo en cuenta la aceptación de su forma pluralizada, los Lugoves³⁸.

En lo que se refiere a los Lugoves, existen dos inscripciones en el área celtibérica que los nombran. La más importante procede de Uxama (Soria) y se trata de la dedicatoria a los dioses escrita por un individuo perteneciente al gremio de los zapateros de la ciudad³⁹. Junto a ella, Pérez Vilatela ha identificado una nueva inscripción en Peñalba de Villastar recogida en honor a ellos, en la forma celtibérica Lugoboo(s)⁴⁰. Con todo, a través de esta fórmula, muy común como hemos visto en la religiosidad céltica con las Matres, se expresa una naturaleza trinitaria indicando el carácter polifuncional del dios, considerado al mismo tiempo divinidad solar y protector de los artesanos y comerciantes, como deja entrever la inscripción de Uxama⁴¹. Su presencia queda reforzada, además, a través de otra representación iconográfica hallada en Peñalba de Villastar, identificada según F. Marco como una imagen de los Lugoves al tratarse de una figura bicéfala con cuernos⁴².

En consecuencia, independientemente de la naturaleza, singular o plural, del dios, se reconoce un culto de gran importancia a esta divinidad entre los celtíberos basándonos en las fuentes con las que contamos, destacando también el papel que cumple entre otros pueblos celtas como los galos.

Epona

Al margen de los dos ejemplos anteriores, conocemos otras divinidades presentes también en el panteón celtibérico. Es el caso, entre otras, de la céltica Epona, de la cual,

³⁷ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 92

³⁸ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes..., p. 12

³⁹ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 92

⁴⁰ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes..., p. 12

⁴¹ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., pp. 93-94

⁴² ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia..., p. 87

la historiografía ha reconocido su culto en la Celtiberia a través de la imaginería, al señalar un total de cuatro representaciones iconográficas⁴³.

En primer lugar, tenemos un relieve tallado sobre el lateral de un ara dedicado a la diosa procedente de la localidad de Sigüenza (Guadalajara), en el que, de acuerdo con Blázquez, se ha representado una figura femenina montada a caballo⁴⁴. Sin embargo, la única decoración que las revisiones historiográficas posteriores han reconocido en la estructura es la de un signo inciso, un posible candelabro, entre otras interpretaciones. En consecuencia, la existencia de una imagen de la diosa Epona en el ara de Sigüenza resulta completamente imposible, dado que, además, ningún investigador anterior a Blázquez dejó constancia de esta figuración ecuestre en sus trabajos⁴⁵.

Otra supuesta imagen que, según la historiografía tradicional, representa a la diosa Epona es la de un bajorrelieve ubicado en una cueva de Marquínez (Álava) formado por dos figuras⁴⁶. Por una parte, la primera se ha interpretado como un varón, dado que tiene marcados sus atributos sexuales, y presenta una actitud orante, con los brazos doblados y las manos cogidas a la altura del pecho. Tras él, se encuentra la segunda figura, de menor tamaño que la anterior, que se ha considerado la de una mujer sedente, montada sobre la grupa de un équido, que porta un objeto indeterminado en su mano derecha. En este caso, Llanos adscribió esta representación femenina a la diosa céltica, basándose sobre todo en las similitudes existentes entre este relieve y las imágenes que de ella se atestiguan en el resto de la Céltica, considerando la figura masculina como la de un devoto en actitud de súplica, implorando probablemente la protección de la diosa. Sin embargo, a pesar de la aceptación generalizada con la que cuenta esta interpretación entre los investigadores, el principal problema que surge está relacionado con su datación cronológica, puesto que el conjunto iconográfico de la cueva, lo que incluye este bajorrelieve, en realidad, pertenece a época altomedieval, lo que descartaría la identificación de esta imagen como Epona⁴⁷.

La tercera representación de la diosa que tenemos es el grabado de Albaina (Álava), realizado sobre un sillar de la iglesia románica de Nuestra Señora del Granado, en la

⁴³ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 82-86

⁴⁴ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 332

⁴⁵ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», p. 82

⁴⁶ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 332

⁴⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 83-84

cual se ha visto una figura humana a caballo⁴⁸. En este caso, Elorza la ha considerado una mujer, a pesar de que no tiene atributos que indiquen el sexo del personaje, porque porta una larga túnica y monta sentada, identificándola con Epona. El problema está, además de en la tosca apariencia de la imagen, que impide reconocerla totalmente como una figura femenina, en su cronología, pues, aunque existe la posibilidad de que el sillar sobre el que se realizó el grabado esté reutilizado, el hecho de que se encuentre en una construcción románica hace que lo más probable es que sea de época medieval. En consecuencia, del mismo modo que los dos ejemplos anteriores, habría que descartar también este grabado como una representación de la diosa céltica⁴⁹.

Finalmente, junto a estas tres imágenes recogidas por la historiografía tradicional, habría que hablar de una cuarta figuración de Epona, contenida en la zona central de una estela romana anepígrafa localizada en Aguilera (Soria), en la que se ha querido ver una escena compuesta por una figura femenina sedente junto a un équido⁵⁰. Algunos autores como Ortego ponen en relación esta manifestación con un tema bastante común dentro de la iconografía celta, en el que la diosa alimenta a los caballos. Sin embargo, resulta más plausible la interpretación de Jimeno, que vincula esta imagen con las escenas de banquete fúnebre representadas en numerosas estelas sorianas. En consecuencia, este conjunto no tendría un carácter votivo, sino funerario, por lo que la figura femenina a la que se alude no sería Epona, sino la difunta a la que se le dedicó⁵¹.

En definitiva, aunque ninguna de las representaciones iconográficas vistas haga referencia a Epona, no significa que su culto no estuviera arraigado entre los celtíberos, pues, en el fondo, la filiación céltica de este pueblo de la Hispania prerromana, unido a la referencia epigráfica contenida en el ara de Sigüenza lo avalan.

Cernunnos

El hallazgo de un fragmento de cerámica numantina decorado con la imagen de una figura antropomorfa durante las excavaciones arqueológicas de Numancia en 1912 es la

⁴⁸ LORRIO, A J., *Los celtíberos...*, p. 332

⁴⁹ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 84-85

⁵⁰ Ibidem, p. 85

⁵¹ Ibidem, pp. 85-86

principal fuente iconográfica con la que cuenta la historiografía a la hora de defender la existencia del culto a Cernunnos en el área celtibérica⁵².

La vinculación con este personaje del panteón celta, defendida por J.M. Blázquez y ampliamente aceptada por la mayor parte de la comunidad científica, se apoya, sobre todo, en los atributos de los que se acompaña el supuesto dios, destacando la corona de cuernas de cierva⁵³. Sin embargo, esta opinión no es compartida por F. Romero Carnicero, quien aporta una nueva lectura iconográfica de la pieza basándose en una reorientación del fragmento cerámico, que da un resultado distinto. Para Romero, la imagen no sería una representación del dios celta Cernunnos, sino la de una fiera vista desde perspectiva cenital, en la que los brazos elevados en actitud orante y las cuernas de cierva que veía Blázquez pasarían a ser las garras y el hocico del animal, respectivamente, encontrando paralelos en otras piezas numantinas. De esta forma, esta supuesta manifestación del dios quedaría descartada como tal⁵⁴.

Al margen de esta representación, en los últimos años se han reconocido otras figuras que podrían pertenecer a Cernunnos. Es el caso de un segundo fragmento de cerámica numantina, en el que A. Jimeno ha identificado un personaje masculino sedente con un puñal al cinto y un tocado con tres cuernas de ciervo. Precisamente, este último atributo, junto al hecho de que la figura adopta la llamada ‘postura bídica’, han sido las pruebas sobre las que el autor se ha basado para identificar al dios en esta escena. No obstante, el problema es que no se conoce ninguna representación de Cernunnos armado, lo que sí parece propio, en cuenta, de imágenes de guerreros. En consecuencia, de igual modo que ocurre con la pieza anterior, habría que desestimar la interpretación de esta⁵⁵.

El último supuesto caso en el que la historiografía atestigua la representación del dios Cernunnos procede de las piezas de *terra sigillata* hispánica procedentes del alfar de El Endrinal, en Bronchales (Teruel)⁵⁶, donde varios recipientes muestran una escena con una figura masculina que porta una máscara de ciervo sobre la cabeza, armada con

⁵² ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia..., pp. 77-78

⁵³ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 99

⁵⁴ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia..., pp. 78-79

⁵⁵ Ibidem, pp. 79-80

⁵⁶ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987, p. 49

una lanza y un escudo, y rodeada de varios perros. P. Atrián y F. Marco han identificado en esta composición una imagen de Cernunnos, basándose en la cornamenta del personaje, aunque en la actualidad esta interpretación ha sido desestimada, pues a través de paralelos iconográficos de *sigillata gálica*, se piensa que las piezas turolenses representan el episodio mítico de la transformación de Acteón en ciervo⁵⁷.

En definitiva, tras desmentir la lectura tradicional que se hacía de los tres casos anteriores, puede descartarse la presencia de Cernunnos en Celtiberia, dado que no existe confirmación epigráfica ni iconográfica que la sostenga.

Dercetius

El culto a Dercetius entre los celtíberos está atestiguado historiográficamente a través de las fuentes epigráficas, conservando una inscripción sobre un ara procedente de Monte Castello, próximo a San Millán de la Cogolla (La Rioja)⁵⁸.

Junto a este testimonio, además, disponemos de la referencia bibliográfica dada por San Braulio en su *Vit. S. Emiliani*, en la que hace referencia a un *mons Dercetius* al cual, según cuenta, San Millán se retiró a orar y meditar⁵⁹. B. Taracena considera que ese monte al que se alude en la cita del obispo zaragozano corresponde con las actuales sierras de San Lorenzo y la Demanda, en el límite entre el territorio celtíbero y el de los berones. De esta forma, el Dercetius de la inscripción sería la divinidad tutelar de dicho monte, identificando, por lo tanto, un carácter tónico en él, relacionado con el culto a las cumbres montañosas, muy extendido entre los celtíberos⁶⁰.

Silbis

La diosa Silbis ejemplificaría la segunda categoría divina a la que nos hemos referido, la de divinidades de carácter local, al margen de las grandes figuras de dioses pancélticos anteriores⁶¹. Este personaje, de acuerdo con las hipótesis de autores como A.

⁵⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 80-81

⁵⁸ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...», p. 90

⁵⁹ BLÁZQUEZ, J. M., Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania, Madrid, Istmo Ediciones, 1975, p. 79

⁶⁰ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...», pp. 90-91

⁶¹ Ibidem, p. 89

Beltrán y F. Marco, sería la divinidad protectora de la ciudad de Turiaso, actual Tarazona (Zaragoza), y habría experimentado una *interpretatio* como consecuencia de la romanización⁶².

La existencia de la turiasonense Silbis está documentada por los investigadores a través de las fuentes numismáticas⁶³. Para ello, la historiografía se apoya en una serie monetaria acuñada en la ciudad de Turiaso durante época augústea (29 – 27 a.C.) en cuyo anverso, junto a la leyenda *Silbis*, aparece una cabeza femenina de perfil mirando hacia la derecha con una corona de laurel⁶⁴.

Esta imagen con la que se identifica a la diosa indígena es la que se atribuía a Salus en la Antigüedad Clásica, de ahí que la turiasonense se asimilase mediante un proceso de *interpretatio* a la diosa romana⁶⁵. Por otra parte, al margen de las similitudes en el programa iconográfico que se perciben, la asimilación de Silbis a Salus también queda reflejada en la naturaleza de ambas diosas, pues la protectora de la ciudad de Turiaso manifiesta un carácter acuático relacionado con un santuario local de culto a las aguas medicinales, un elemento al que los romanos atribuían propiedades salutíferas⁶⁶.

Sucellus

En el caso del dios Sucellus no se conoce ninguna mención epigráfica que atestigüe su culto entre los celtíberos, pero algunos investigadores han querido reconocer a esta divinidad céltica en varias representaciones iconográficas⁶⁷. Entre ellas, destacamos una figura pintada sobre una pieza de cerámica numantina en la que, según F. Marco y G. Sopeña, se habría representado una cabeza humana cubierta por la piel de un lobo. La relación de esta composición con el dios céltico la completa Blázquez, quien al interpretar el pasaje de Apiano en el que narra el sitio de Nertóbriga del 152 a.C., vincula la noticia de los heraldos enviados por la ciudad a Marcelo cubiertos con pieles lobunas en señal de paz con la identificación de este emblema de Sucellus⁶⁸.

⁶² MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes...», pp. 13-14

⁶³ Ibidem, p. 13

⁶⁴ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», p. 88

⁶⁵ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes...», p. 14

⁶⁶ Ibidem, p. 14

⁶⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 88-91

⁶⁸ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 332

De acuerdo con Sopeña, otra de las manifestaciones iconográficas que representa a Sucellus está relacionada con el símbolo ancoriforme en forma de T característico del arte numantino, ya que sostiene que se trata de la simplificación del martillo, atributo con el que también se identifica el dios céltico⁶⁹. Sin embargo, otras lecturas alternativas sobre este elemento, como la aportada por R. Olmos, reducen los signos ancoriformes a simples motivos decorativos carentes de significación⁷⁰.

Junto a ello, M. P. García-Bellido ha identificado otra supuesta representación del dios Sucellus en varias acuñaciones asociadas a la ceca de Bilbilis, Calatayud (Zaragoza)⁷¹. Son, en total, seis cuadrantes en cuyo anverso aparece una efigie masculina con gorro o casco, en la que la historiadora quiere ver una imagen de Sucellus, basándose en que este dios se suele representar en ocasiones, como resultado de un proceso de *interpretatio*, con el Mercurio romano. Una idea, no obstante, demasiado discutible⁷².

En consecuencia, resulta bastante arriesgada la identificación de Sucellus a través de los vestigios iconográficos con los que contamos, de forma que se debería descartar su representación en las supuestas imágenes indicadas.

Otras divinidades

Junto a las divinidades anteriores, se supone la existencia de otras deidades de las que, sin embargo, no se tiene tanto conocimiento. Los datos con los que se cuenta están limitados únicamente a varios teónimos recogidos en algunas inscripciones y posibles representaciones iconográficas de divinidades sin nombre.

Un primer ejemplo lo aportaría Aiioragatus⁷³, de cuyo teónimo se tiene constancia epigráficamente por un ara empotrada contra una de las paredes de la iglesia de Peñalba de Castro (Burgos), que posiblemente proceda de Clunia. La existencia de este dios se

⁶⁹ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 50

⁷⁰ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 89-90

⁷¹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 332

⁷² ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 90-91

⁷³ BLÁZQUEZ, J. M., *Diccionario de las Religiones...*, p. 25

relaciona con la popularidad del antropónimo masculino *Aius*, ampliamente difundido entre la onomástica celtibérica, como sostienen J. Untermann y M. L. Albertos⁷⁴.

Las fuentes epigráficas también han sido las responsables del conocimiento del dios Airo o Airón, identificado por B. Taracena como una posible divinidad tópica en el pozo del castillo de San Esteban de Gormaz (Soria). Sin embargo, la inscripción que permite comprender mejor su naturaleza procede de Uclés (Cuenca), pues apareció asociada a una especie de manantial o depósito de aguas, lo que le atribuye a la divinidad un carácter acuático, acentuado, además, de acuerdo con J. M. Blázquez, por testimonios lingüísticos, dada la difusión del topónimo Airón para designar fuentes o pozos⁷⁵.

Entre los teónimos femeninos que se han atestiguado en la Celtiberia, destaca el de la diosa Arco, conocida por una inscripción procedente de Sigüenza (Guadalajara). En este caso, la existencia de la divinidad se ha puesto en relación, sobre todo, con el carácter celta de los celtíberos. De esta forma, se ha asimilado con la céltica Artio, diosa que se identifica con la imagen de una osa, que, al mismo tiempo, guarda relación con la griega Artemis, divinidad vinculada a la protección de los bosques y los seres vivos. Como consecuencia, la historiografía reconoce en Arco también un carácter natural⁷⁶.

Por otra parte, disponemos también de vestigios iconográficos en la Celtiberia que han sido interpretados por la historiografía como representaciones de divinidades, de las que, sin embargo, se desconoce el nombre y su carácter tan solo se puede intuir a través de los atributos de los que se acompañan las figuras.

En este caso hablamos de las dos cabezas de piedra de la ermita de Cabañas (La Almunia de Doña Godina), que según M. Medrano y M. A. Díaz corresponden a dos divinidades celtibéricas de algún yacimiento cercano al edificio en el que se encuentran. La primera de ellas se consideró la imagen de una divinidad infernal, apoyándose en su aspecto monstruoso, mientras que la segunda se asimiló con una representación de la germana Nerthus, basándose además en el nombre del poblado celtíbero-romano más cercano a la ermita, Nertóbriga. Sin embargo, los dos autores no se dieron cuenta de que

⁷⁴ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 90

⁷⁵ Ibidem, p. 90

⁷⁶ Ibidem, pp. 95-96

la existencia del culto a la diosa germana no se atestigua epigráfica ni iconográficamente en Hispania, por lo que su identificación debe ponerse en duda⁷⁷.

Junto al ejemplo anterior, también tenemos el de la posible representación del ‘dios-árbol’ de la ciudad de Arcóbriga, actual Monreal de Ariza (Zaragoza). La imagen se recoge en una pieza cerámica y distinguimos una figura antropomorfa, de cuya cabeza brota un motivo arboriforme, dentro de una estructura arquitectónica flanqueada por un gallo y una serpiente a cada lado. De acuerdo con F. Marco, la escena representa un ‘dios-árbol’ que, a través de paralelos muebles, asimila al dios romano Mercurio, aunque plantea otras posibilidades, sugiriendo que también puede corresponder a Arco, Lug o Drusuna, entre otros. Reconoce, incluso, que se trate de la individuación del *nemeton* o espacio sagrado, un motivo iconográfico característico del arte céltico. Por otra parte, otras interpretaciones del fenómeno, como la de C. Sterckx, consideran que se trata de una imagen del dios *Sucellus*, que aparece bajo la puerta que abre paso al Más Allá, acogiendo las almas de los difuntos⁷⁸.

Finalmente, la historiografía habla del culto a una diosa local en Numancia (Soria), de la que no se tiene constancia de su nombre, pero que se ha reconocido a través de varios ejemplos de representaciones iconográficas⁷⁹. Destacamos un fragmento de cerámica numantina pintado en el que se ve el torso de figura femenina cubierta por un velo por encima de la cabeza, que algunos autores como R. Olmos y M. Salinas de Frías identifican con la *interpretatio* de una divinidad indígena de acuerdo con los modelos helenísticos⁸⁰. En relación con esta escena, hay que reconocer también la existencia de una pequeña estatua femenina, procedente de Numancia, vestida con un traje talar, a la que se le ha atribuido una identidad divina⁸¹.

Las divinidades romanas: una muestra útil de la romanización

Evidentemente, como consecuencia de la conquista romana de la Celtiberia, iniciada en el siglo II a.C. y que culmina con la caída de Numancia en el 133 a.C., se introdujeron una serie de cambios a todos los niveles de la vida de los celtíberos, que

⁷⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia...», pp. 91-92

⁷⁸ Ibidem, pp. 92-93

⁷⁹ Ibidem, pp. 93-95

⁸⁰ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 330

⁸¹ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)...», pp. 84-85

también tuvieron su reflejo en el campo de la religión. Con todo, se vio una evolución en el seno del sistema religioso celtibérico al desencadenar un proceso de *interpretatio* de los principales dioses indígenas, quedando asimilados a divinidades romanas⁸².

Los teónimos más ampliamente difundidos por el área celtibérica, sobre todo desde un punto de vista epigráfico, muestran que las principales personalidades divinas que Roma exportó a los celtíberos se corresponden con Apolo, Mercurio, Júpiter, Hércules, Marte y Diana, casualmente aquellos que se asimilaban con los dioses celtas que más implantación tenían⁸³. De esta forma, tal y como sostiene Almagro-Gorbea, el estudio de las divinidades romanas veneradas por los celtíberos puede resultar esclarecedor a la hora de completar el análisis de la religión de este pueblo, pues tras denominaciones romanas se encuentra un panteón de tipo céltico⁸⁴.

3.2. LOS LUGARES SAGRADOS Y SANTUARIOS

Los celtíberos, igual que otros pueblos célticos, solían atribuir un carácter religioso a espacios naturales como fuentes, manantiales, bosques, cuevas o montañas, entre otros, lugares todos ellos vinculados al encuentro con una determinada divinidad⁸⁵. Sin embargo, estos elementos, en la mayor parte de los casos, no han dejado constancia de su carácter sagrado, el cual solo se puede suponer a través de su asociación con estructuras arquitectónicas y otros materiales arqueológicos, como inscripciones votivas, exvotos, restos óseos o instrumentos para el sacrificio⁸⁶.

En este caso, las fuentes disponibles para tratar esta cuestión proceden tanto de las referencias bibliográficas dadas por los autores clásicos, como de las investigaciones arqueológicas, si bien han sido estas últimas las que han aportado una mayor parte de

⁸² LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 332

⁸³ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y mitos...*, pp. 32-33

⁸⁴ LORRIO, A. J. *Los celtíberos...*, p. 332

⁸⁵ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y mitos...*, p. 55

⁸⁶ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, pp. 332-333

los datos, a través de las interpretaciones realizadas por distintos especialistas⁸⁷. De esta forma, podemos identificar una amplia tipología de espacios de culto en la Celtiberia⁸⁸:

Los santuarios al aire libre

El lugar de culto por antonomasia entre las poblaciones de la Céltica hispana, y por ende entre los celtíberos, es el santuario al aire libre. Su existencia está atestiguada ya en las obras de los autores clásicos a través de diversos términos: *hieron*, *fanum* o *templum*, entre otros; si bien el que por excelencia más se repite es el de *nemeton*⁸⁹. Ahora bien, al margen del debate historiográfico relativo a su denominación, en todos los casos se hacía referencia a un espacio que cumplía la función de centro simbólico donde tenía lugar el contacto entre la esfera terrenal y la celestial, es decir, entre los hombres y las divinidades, y por lo general, en el caso de las comunidades celtibéricas, se identificaba con un elemento de la naturaleza, principalmente un bosque o una montaña⁹⁰. Así la historiografía ha identificado el *mons Dercetius* al que alude San Braulio en su *Vita S. Emiliani*, que B. Taracena asoció con las actuales sierras de San Lorenzo y la Demanda⁹¹; el *mons Caius* de Marcial, cuyo topónimo ha derivado al actual Moncayo, considerado el pico más alto del Sistema Ibérico⁹²; el *sacrum Buradonis illicetum*, un bosque de los alrededores de Bilbilis, recogido también por el anterior autor⁹³; o en encinar sagrado que se nombra en el primero de los bronces de Contrebia Belaisca (Botorrita)⁹⁴.

⁸⁷ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, pp. 333-335

⁸⁸ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos» en A. Chaín Galán y J. I. de la Torre Echávarri (eds.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia*, Soria, Diputación Provincial de Soria, 2005, pp. 229-234

⁸⁹ MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa de la Hispania indoeuropea» en X. Dupré Raventós S. Rabichini y S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2008, p. 507

⁹⁰ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y mitos...*, pp. 55-56

⁹¹ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., pp. 90-91

⁹² BLÁZQUEZ, J. M., *Diccionario de las Religiones...*, p. 51

⁹³ ARENAS ESTEBAN, J. A., «Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010, p. 93

⁹⁴ Ibidem, p. 93

Sin embargo, el santuario de este tipo más conocido en el área celtibérica, y del cual, paradójicamente no hay noticias literarias, es el de Peñalba de Villastar (Teruel)⁹⁵. Se trata de un gran farallón rocoso que corona la cima de una montaña sobre el Turia, emplazado en los límites sudorientales de la Celtiberia con el mundo ibérico levantino. En las paredes de este conjunto, se plasmaron numerosos grabados e inscripciones, entre las cuales se incluyen más de una veintena de epígrafes paleohispánicos y latinos de carácter votivo, datados en torno al cambio de Era, que nos informan sobre la frecuentación cultural de este espacio a lo largo de un dilatado periodo de tiempo⁹⁶.

En este caso, la principal fuente de información que ha permitido adscribir el carácter religioso del conjunto, desde su descubrimiento por J. Cabré en 1908, ha sido la epigrafía, y más concretamente, dentro de la amplia colección de inscripciones de la que se tiene constancia en Peñalba, la llamada ‘Gran Inscripción’⁹⁷, un epígrafe en celtibérico escrito con alfabeto latino, al que ya se ha hecho referencia anteriormente en el trabajo, sobre el cual no hay un consenso historiográfico acerca de su contenido, si bien la mayor parte de la comunidad científica apoya la idea de que se trata de una noticia sobre la realización de un peregrinaje consagrado al dios *Lug*, que F. Marco identifica con la celebración de la fiesta de *Lughnasadh*⁹⁸. Junto al nombre de esta divinidad, se han reconocido, además, otros teónimos en la colección epigráfica como *Cornutus Cordonus*, lo que ha servido para reforzar la naturaleza cultural del lugar⁹⁹.

Frente a la abundancia epigráfica, en Peñalba se evidencia una práctica inexistencia de estructuras arquitectónicas y otros materiales arqueológicos asociados al culto en el contexto más inmediato del yacimiento¹⁰⁰. Aun así, la historiografía recoge todavía como muestra de la identidad sagrada del conjunto, además de las numerosas inscripciones, las cazoletas y los canales excavados en los salientes de la plataforma rocosa superior, interpretados como recipientes empleados para las libaciones o la sangre de los sacrificios animales, como sugieren autores de la talla de F. Burillo y F.

⁹⁵ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...», p. 229

⁹⁶ MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel)..., pp. 508-510

⁹⁷ MARCO SIMÓN, F., SOPEÑA GENZOR, G. y PINA POLO, F. (coords.), *Aragón Antiguo: Fuentes...*, pp. 296-297

⁹⁸ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...», p. 230

⁹⁹ MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel)..., p. 514

¹⁰⁰ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...», p. 230

Marco¹⁰¹; y los grabados de motivos geométricos y figurados, antropomorfos y zoomorfos, que aparecen sobre las paredes del santuario, pudiendo ser algunos de ellos contemporáneos a los epígrafes antiguos y responder a motivaciones religiosas¹⁰².

Además, si por algo destaca Peñalba de Villastar es por su ubicación, en el área de transición entre el mundo celtibérico de la Meseta y el valle medio del Ebro, y el ibérico de la costa levantina¹⁰³. Como consecuencia de su emplazamiento, muchos han sido los autores que han barajado su consideración de santuario de frontera, donde convergen comunidades étnicamente diferenciadas de celtíberos e iberos, al mismo tiempo que actúa como un espacio sagrado de atractivo religioso para la población de los asentamientos circundantes, basándose en la existencia de elementos lingüísticos ibéricos en algunas inscripciones de las paredes, junto a otros de raíz céltica¹⁰⁴.

Por último, en lo relativo al marco temporal de la frecuentación cultural del santuario, Peñalba de Villastar constituye un buen ejemplo de la transformación religiosa que se dio como consecuencia del proceso de romanización inherente a la conquista, cuyo aspecto más llamativo responde a la adopción de la epigrafía como soporte votivo por excelencia, frente a la monumentalización y la construcción de complejas estructuras que caracteriza a otros ámbitos culturales, como el mundo helenístico y romano¹⁰⁵. En esta línea, resulta bastante complicado para la historiografía determinar el origen del culto en el complejo religioso turolense, ya que las inscripciones, datadas hacia finales del siglo I a.C. y los primeros compases del I d.C., son tan solo la primera muestra visible de una actividad cultural cuyas raíces se funden en un horizonte cronológico más antiguo del cual no nos ha llegado constancia a nuestros días¹⁰⁶.

¹⁰¹ MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel)...., pp. 516-518

¹⁰² LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 333

¹⁰³ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...., p. 230

¹⁰⁴ MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel)...., pp. 519-521

¹⁰⁵ Ibidem, pp. 521-522

¹⁰⁶ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...., p. 230

Las cuevas-santuario

Otra categoría de espacio cultural atestiguado en la Celtiberia son los santuarios en cuevas naturales, cuya consideración como lugares sagrados ha sido identificada por la historiografía a través de las inscripciones votivas, paleohispánicas y latinas, localizadas en las paredes de las cavidades y, en menor medida, de los materiales arqueológicos que se han exhumado durante las excavaciones¹⁰⁷.

Entre los ejemplos con los que contamos en el área celtibérica para alumbrar este apartado, destacamos la cueva de San García, en Santo Domingo de Silos (Burgos), donde apareció un epígrafe paleohispánico vinculado con varios grabados postpaleolíticos¹⁰⁸. Sin embargo, la cueva-santuario más importante que se ha documentado en la Celtiberia es la cueva de La Griega, en Pedraza (Segovia)¹⁰⁹, un espacio que ostentó un carácter sagrado desde época paleolítica y del que procede una colección epigráfica compuesta por más de un centenar de inscripciones latinas, en su mayoría de carácter votivo, datadas entre la segunda mitad del siglo I d.C. y finales del III. Con todo, se trata de un centro religioso de carácter regional al que seguramente acudieron fieles de todo el territorio circundante hasta bien entrado el siglo III d.C., continuando con una tradición que solo conocemos una vez los celtíberos adoptaron la práctica epigráfica como una actividad cultural¹¹⁰.

Por lo general, como se ve en la cueva de La Griega o en la de San García, los materiales epigráficos se suelen encontrar asociados a grabados paleolíticos, lo que introduce una interesante cuestión acerca de la reutilización cultural de un espacio en un contexto cultural diferente de aquel en el que fue concebido. De esta forma, los autores de las inscripciones incorporaron las imágenes prehistóricas preexistentes sobre las paredes al lenguaje iconográfico de la religión celtibérica, dotándolos de una significación religiosa acorde con lo que querían expresar¹¹¹.

En cuenta, frente a la abundancia de materiales epigráficos que podemos encontrar en las cuevas-santuario celtibéricas, los vestigios arqueológicos que ayudan a determinar su consideración sagrada suelen ser bastante escasos, al contrario de lo que

¹⁰⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., pp. 230-231

¹⁰⁸ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 333

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 333

¹¹⁰ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., p. 231

¹¹¹ *Ibidem*, p. 231

normalmente ocurre en el ámbito ibérico. Por ejemplo, en el caso de la cueva de La Griega, tan solo se han identificado como tal varios grabados de cronología supuestamente romana y una pequeña figura humana de barro que se ha interpretado como un exvoto¹¹².

Los santuarios intramuros

La tercera tipología de espacios sagrados que reconocemos en la Celtiberia es la de los santuarios localizados dentro de las poblaciones o en sus cercanías, cuya construcción algunos autores relacionan con la voluntad de la comunidad de establecer un lugar en el que profesar un culto público a las divinidades¹¹³. En esta línea, cabría mencionar la posible existencia de templos al modo grecolatino o bien otras construcciones a las que se le ha atribuido un carácter sagrado y cultual¹¹⁴.

En cuanto a los templos, su existencia, teóricamente, está avalada por las evidencias aportadas a través de las fuentes arqueológicas¹¹⁵. Sin embargo, la realidad cambia de acuerdo con lo que César dice acerca de los galos, quienes parecen que no contaban con edificios de carácter religioso al modo conocido por griegos y romanos, y que fue a partir del contacto con ellos cuando empezaron a construirlos¹¹⁶. En consecuencia, proyectando esta idea sobre los celtíberos, el establecimiento de templos dentro de sus ciudades es resultado de la acción romanizadora posterior a la conquista. Entre los principales ejemplos que la historiografía ha identificado como posibles templos, encontramos, según Llanos, el edificio monumental del centro del poblado de La Hoya, en Laguardia (Álava)¹¹⁷.

Junto a este, otro caso más conocido sería el de las dos construcciones halladas en Tiermes (Soria), cuya interpretación historiográfica resulta bastante polémica¹¹⁸. El primero de los edificios, que está ubicado en la acrópolis de la ciudad, B. Taracena lo considera un posible templo, mientras que J. M. Blázquez piensa que se trataría de una

¹¹² ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...., p. 231

¹¹³ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 85

¹¹⁴ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...., pp. 232-233

¹¹⁵ LORRIO, A. J., *Los celtíberos....*, pp. 333-334

¹¹⁶ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 86

¹¹⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos...., p. 232

¹¹⁸ Ibidem, p. 232

piedra de sacrificios. En cualquier caso, la complejidad arquitectónica que revela el conjunto para la cronología prerromana que se propone, unido a los problemas debidos a la falta de más datos, dificultan en gran medida su identificación sagrada¹¹⁹.

Por otra parte, en lo relativo a la segunda de las edificaciones, se trata de un graderío extramuros próximo a las murallas, que ha recibido múltiples interpretaciones acerca de su funcionalidad (teatro, templo, lugar de sacrificios o de reuniones públicas, entre otros)¹²⁰, lo que en la actualidad ha llevado a algunos autores, como S. Alfayé, a plantearlo como un espacio polifuncional público asociado al proceso de monumentalización urbana desarrollado a lo largo de los siglos I a.C. y I d.C.¹²¹ La identificación del conjunto como un santuario se debe a la cueva subterránea hallada por I. Calvo bajo el graderío, en la que aparecieron restos óseos de animales, hachuelas y otros instrumentos de sacrificio, así como varias piedras acanaladas sobre las que se hallarían las víctimas¹²².

Respecto a la ciudad de Numancia, dada su importancia en la época independiente de los celtíberos, es posible que existiera algún santuario comunitario dentro de la ciudad¹²³, algo sostenido prácticamente por todos los autores, como B. Taracena, J.M. Blázquez, M. Salinas de Frías o F. Marco, entre otros, debido a las numerosas colecciones de exvotos antropomorfos y zoomorfos, y de instrumentos de sacrificio halladas en el yacimiento¹²⁴. Sin embargo, la información que nos aportan las antiguas excavaciones arqueológicas es bastante escasa en lo relativo a la ubicación de estos materiales, lo que nos impide llegar a unas conclusiones claras sobre la cuestión¹²⁵.

Al margen de los templos, podemos encontrar dentro de los poblados celtibéricos otras construcciones a las que también se les ha dotado de una naturaleza sagral, entre las que destacan, sobre todo, las que la historiografía reconoce como ‘piedras de sacrificio’. Se trata de recintos organizados en torno a losas de piedra en las que se han realizado cazoletas y canales, por los cuales correrían las libaciones o la sangre de las

¹¹⁹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 334

¹²⁰ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 86

¹²¹ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., p. 232

¹²² LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 334

¹²³ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., pp. 86-87

¹²⁴ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 334

¹²⁵ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., p. 232

víctimas sacrificadas¹²⁶. De entre todas las piedras sacrificiales que existen en la Celtiberia, resulta paradigmático el caso del conjunto interpretado como tal por E. Aguilera, marqués de Cerralbo, en Monreal de Ariza (Zaragoza)¹²⁷, cerca de la antigua ciudad de Arcobriga, aunque las últimas intervenciones arqueológicas obligan a descartar su identificación como un santuario de origen celtibérico debido a su cronología bajomedieval¹²⁸. En cuanto al resto de piedras de sacrificio, el principal problema al que se enfrenta la historiografía para valorar su funcionalidad y cronología es la falta de un contexto arqueológico claro¹²⁹.

Los santuarios domésticos

Junto a los templos y otros espacios de culto localizados intramuros, las actuaciones arqueológicas han permitido identificar dentro de los poblados, lo que se ha denominado ‘santuarios domésticos’¹³⁰. Estamos ante estancias integradas en viviendas que no presentan rasgos arquitectónicos que las diferencien, pero en cuyo interior se han hallado materiales que les atribuye una posible funcionalidad cultural. Entre los ejemplos conocidos, destaca la habitación de una casa de Contrebia Belaisca, en Botorrita (Zaragoza), donde se hallaron vestigios de cronología tardorrepublicana: una mano de terracota, varios fragmentos de un quemaperfumes y el hombro de una escultura masculina realizada en alabastro. Unos materiales que nos dan información sobre la posible función ritual que cumplía la estancia en la que se hallaron¹³¹.

No obstante, este tipo de santuarios no es fácil de identificar, dado que la evidencia principal que nos permite suponer su naturaleza cultural, los exvotos, suelen ser figurillas de terracota, resultando bastante complicado saber si se trata de objetos con un significado religioso, como ocurre con la colección de exvotos hallada por Taracena en Almaluez (Soria), o si simplemente representan vestigios de uso cotidianos, como los

¹²⁶ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., pp. 85-86

¹²⁷ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, pp. 333-334

¹²⁸ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., p. 233

¹²⁹ *Ibidem*, p. 233

¹³⁰ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 334

¹³¹ ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., pp. 233-234

juguetes que E. Galán interpreta en ‘Las Arribillas’ de Prados Redondos (Guadalajara).¹³²

Otros tipos de santuarios

Al margen de las tipologías anteriores, la historiografía ha podido identificar otros espacios cultuales menores frecuentados por los celtíberos.

Es el caso, por un lado, de los lugares de culto vinculados a las aras de piedra dispersas por toda la Celtiberia. Para su identificación como santuarios religiosos ha sido de gran importancia la epigrafía, dado que el estudio de las inscripciones contenidas en estas aras ha permitido que salieran a la luz antropónimos, teónimos u otros elementos a través de los cuales se ha podido adivinar el carácter votivo de estas piezas. Además, en relación con lo anterior, los estudios epigráficos también han servido para determinar la cronología de la frecuentación cultural de estos lugares, ya que, al tratarse de inscripciones latinas, el horizonte temporal no puede ir más allá del siglo I d.C., datándose en su mayor parte entre los siglos II y III. El principal problema, sin embargo, es el desconocimiento del contexto arqueológico asociado a las aras, lo que nos da una información incompleta. Entre otros ejemplos, dentro de este grupo, se encuentra el santuario dedicado al *Deus Dubunecisaus*, en las cercanías de Olmillos (Soria), posiblemente relacionado con la antigua ciudad celtíbera de Uxama¹³³.

Por otro lado, finalmente, algunos autores han indicado una última tipología dentro de los santuarios celtibéricos de la cual, sin embargo, su existencia no está totalmente probada por la historiografía. Es el caso de los espacios de culto vinculados a necrópolis, cuya presencia está documentada en el ámbito ibérico y en la Céltica insular, lugares en los que los investigadores se han apoyado para defender lo propio en la Hispania céltica¹³⁴. Por el momento, el aspecto más destacado lo aporta G. Sopeña, quien introduce en esta categoría a los círculos de piedras situados junto a la necrópolis de la ciudad de Numancia, al interpretarlos como espacios en los que se descarnaban los

¹³² ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos..., p. 234

¹³³ Ibidem, p. 234

¹³⁴ Ibidem, p. 234

cadáveres de los fallecidos, si bien ni su cronología ni su finalidad se encuentran completamente aceptadas¹³⁵.

3.3. LOS RITUALES: FIESTAS, SACRIFICIOS Y RITOS FUNERARIOS

Muy vinculada con el último apartado se encuentra la cuestión de los ritos celebrados por los celtíberos, cuyo escenario por excelencia eran, precisamente, los santuarios y otros espacios dotados de sacralidad, como las necrópolis. En estos lugares era donde las gentes danzaban, cantaban, realizaban los sacrificios o enterraban a sus muertos; actividades que rezuman en todos los casos una motivación religiosa asociada a la cosmogonía celtibérica.

En suma, las principales fuentes de información con las que cuenta la historiografía para abordar el estudio de la cuestión del ritual en la Celtiberia son bastante abundantes, dentro, evidentemente, de los problemas relativos a la documentación e interpretación que suponen la tónica dominante en el análisis de la religión de los celtíberos. En este caso, disponemos de varios testimonios recogidos en las obras de autores grecolatinos, los cuales, no hay que olvidar, tienen que tratarse cuidadosamente con el condicionante de la perspectiva ‘civilizada’ desde la que escribían sobre los bárbaros extranjeros.

A las noticias literarias, además, deben incluirse otros datos procedentes de las investigaciones arqueológicas, los cuales, desafortunadamente, han sido interpretados por personas ajena a la cultura estudiada, resultando imposible alcanzar un conocimiento completo de los materiales descubiertos, de forma que constituyen una aproximación a la realidad histórica en cuestión. Si bien este problema no es exclusivo del aspecto ritual, las diversas teorías que han surgido de la interpretación dada por distintos autores sobre las evidencias arqueológicas son bastante ilustrativas.

En consecuencia, destacamos principalmente tres apartados dentro de la cuestión del ritual celtibérico: las festividades, el sacrificio y el ritual funerario.

¹³⁵ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion» en *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, vol. 6, 2005, p. 380

Las festividades

El primero de los actos a través del cual los celtiberos expresaban su religiosidad viene representado por las festividades, en las cuales se desarrollaban diversas prácticas cultuales. Entre las principales actividades que los investigadores apuntan en el transcurso de las ceremonias rituales de la Celtiberia, destacan las danzas de contenido mágico-religioso¹³⁶. La existencia de estas representaciones folklóricas nos viene recogida por las fuentes iconográficas, ya que conocemos varias escenas plasmadas sobre cerámica que han sido interpretadas como tal por la historiografía¹³⁷, a las que debemos sumar también el testimonio literario que recoge Estrabón en su *Geografía* cuando habla de los bailes nocturnos que se hacían en honor a un dios innombrado¹³⁸.

Sin embargo, como se ha dicho, es precisamente de la iconografía de donde se han obtenido más datos, teniendo aun así en cuenta que las representaciones consideradas por los especialistas como posibles escenas de danza son bastante escasas y elusivas. Entre ellas, G. Sopeña recoge varios episodios de personajes antropomorfos, en la mayor parte de los casos vestidos con atributos animales, como pieles y cornamentas, participando en lo que parecen bailes colectivos sobre algunas piezas de cerámica numantina¹³⁹; a las que habría que añadir también una representación de lo que A. Jimeno interpreta como una danza bajo un astro solar en una placa de la necrópolis de Alpanseque (Soria)¹⁴⁰. Junto a estos bailes rituales, otro tipo atestiguado en las fuentes, son los ejecutados en tiempos de guerra, los cuales, evidentemente, tampoco perderían su significado religioso en el intento de propiciar la victoria frente al enemigo¹⁴¹.

Dentro de las fiestas en las que tomarían parte dichas danzas, destaca, por ser la única mencionada por las fuentes antiguas, la *Lughnasadh*¹⁴². El autor que defiende la celebración de esta festividad entre los celtiberos es F. Marco, quien en su interpretación de la ‘Gran Inscripción’ de Peñalba de Villastar (Teruel) sostiene que la

¹³⁶ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 330

¹³⁷ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 57

¹³⁸ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes...», p. 14

¹³⁹ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 57

¹⁴⁰ JIMENO, A., DE LA TORRE, J. I. y CHAÍN, A., «Ritos funerarios y mitos astrales en las necrópolis celtibéricas del Alto Duero» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010, pp. 376-377

¹⁴¹ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 57

¹⁴² SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 95

mención recogida sobre la realización de una peregrinación religiosa al santuario turolense hace referencia a la conmemoración del culto al dios céltico Lug a través de dicha fiesta, bien conocida por los textos medievales irlandeses¹⁴³. Según el calendario céltico, este festival tendría lugar entre los de *Beltaine* (1 de mayo), que celebra el carácter solar y sacerdotal del dios, y *Samain* (1 de noviembre), en el que se conmemora su aspecto sombrío y guerrero, con lo que se desarrollaría durante el mes de agosto, celebrando el carácter real de Lug en un momento que coincidía con el inicio de la cosecha, lo que otorgaba a la fiesta un marcado carácter agrario. Un carácter acentuado, además, por el propio relato de sus orígenes, dado que las leyendas irlandesas recogen que el festival que fue instaurado por el propio Lug en recuerdo de *Tailtu*, su madre nutricia y símbolo de la tierra¹⁴⁴.

Junto al carácter agrario de la *Lughnasadh*, otros autores, entre ellos M. Salinas de Frías, reconocen también en esta fiesta la celebración del acuerdo de los matrimonios de los hijos. Para ello, la historiografía se basa en una noticia sobre la guerra numantina que nos transmite Sexto Aurelio Víctor en su *De viris illustribus Vrbis Romae*, en la que los hombres que pretendían a las jóvenes numantinas aprovecharon la retirada del ejército de Mancino en el año 137 a.C. para sorprenderlo y atacarlo, obligando al general romano a aceptar una deshonrosa capitulación¹⁴⁵. Si tenemos en cuenta el itinerario que Mancino tuvo que seguir para llegar a la Celtiberia y batallar contra pueblos hostiles, el episodio que se narra sobre las bodas numantinas acontece a mediados de verano, lo que coincidiría con la celebración de la fiesta de *Lughnasadh*, constituyendo la única referencia que tenemos entre las fuentes clásicas de una fiesta céltica en la Península.

El sacrificio

La práctica del sacrificio propiciaba el contacto con la divinidad a través de la muerte intencionada de una víctima, que por lo general era un animal y, excepcionalmente, se trataba de un humano¹⁴⁶. Su existencia, en el caso de los

¹⁴³ MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel)…, p. 512

¹⁴⁴ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)…, p. 94

¹⁴⁵ Ibidem, pp. 94-95

¹⁴⁶ LORRIO, A. J., *Los celtíberos*…, p. 335

celtíberos, está atestiguada por las fuentes literarias, aunque no ofrece más información que la vinculada a su realización, sin dar detalles sobre las peculiaridades rituales que pudiera tener. A estas noticias, se le suma también la representación iconográfica de escenas sacrificiales sobre la cerámica numantina, así como la evidencia arqueológica que se percibe a través de los depósitos de restos óseos y de instrumentos empleados en la labor del sacrificio¹⁴⁷.

Dentro de la práctica sacrificial, uno de los aspectos que más polémica e interés ha despertado en la historiografía ha sido la supuesta realización de sacrificios humanos¹⁴⁸. La existencia de esta variante ritual entre diversos pueblos de la Antigüedad está señalada en las fuentes literarias por numerosos autores como Diodoro Sículo, Estrabón, Julio César, Tácito o Casio Dion. Sin embargo, cuando se habla de esta práctica, nunca se menciona de forma explícita a los celtíberos entre sus oficiantes¹⁴⁹. La única referencia bibliográfica antigua que se tiene del sacrificio humano en la Celtiberia se localiza en Frontino, quien dice que los segobricensestaban practicando ‘sacrificios colectivos’ cuando Viriato los sorprendió con las armas en el 145 a.C.¹⁵⁰ Como se ve, un testimonio nada esclarecedor a la hora de sostener la existencia de ofrendas humanas a las divinidades entre los celtíberos.

Además de este dato, la historiografía proclive a mantener la práctica de la ejecución de humanos con fines rituales en la Celtiberia se basa también en el hallazgo de los restos de, al menos, tres individuos adultos en el relleno de una de las torres de la muralla de Bilbilis junto a los de varios animales¹⁵¹, entre ellos de cuervo, una especie que suele estar asociada a Lug en la iconografía céltica, lo que ha hecho que algunos autores como M. Martín Bueno y M. Salinas de Frías asocien el supuesto enterramiento humano con un acto fundacional relacionado con el dios, aunque de acuerdo con F. Marco habría que ser más prudentes a la hora de establecer dicha vinculación¹⁵². En la misma línea se situaría F. Burillo, quien cuestiona el carácter indígena de los enterramientos dado que la fundación de la parte romana de la ciudad, en la que se

¹⁴⁷ ALFAYÉ VILLA, S., «Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010, p. 219

¹⁴⁸ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 57

¹⁴⁹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 335

¹⁵⁰ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion...», p. 359

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 359

¹⁵² LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, pp. 335-336

encuentran estos restos, se habría producido durante la segunda mitad del siglo I a.C., teniendo en cuenta que la torre donde están en un principio estaría hueca y el relleno habría sido añadido posteriormente, lo que obligaría a negar su carácter ritual¹⁵³.

En cuenta, se ha barajado un carácter ritual relacionado con sacrificios fundacionales para las inhumaciones infantiles localizadas dentro de los poblados, de las que se tiene constancia en el área celtibérica¹⁵⁴. Sin embargo, siguiendo a F. Burillo, los datos de los que disponemos no son suficientes a la hora de defender dicha práctica entre los celtíberos, dado que bien podrían tratarse de evidencias de la práctica del infanticidio, documentada entre los celtíberos, o de enterramientos destinados a individuos cuya condición infantil requiere de un tratamiento ritual mortuorio diferenciado¹⁵⁵. Si a esto, le sumamos los últimos resultados obtenidos por las investigaciones arqueológicas en lo que el marqués de Cerralbo interpretó como una piedra de sacrificios en Arcobriga, donde se celebraban, según él, ejecuciones de prisioneros, las evidencias sobre las que se sostiene la idea del sacrificio humano en la Celtiberia son bastante escasas¹⁵⁶.

Siguiendo en esta misma línea, tradicionalmente, otro de los argumentos con los que contaba la historiografía para sostener la existencia del sacrificio de víctimas humanas entre los celtíberos era la práctica de las ‘cabezas cortadas’, común a otros pueblos celtas¹⁵⁷. Sin embargo, en la actualidad, esta idea, defendida entre otros por J.M. Blázquez, se ha visto contestada, ya que, como recoge G. Sopeña, su conexión con prácticas sacrificiales resulta difícil de determinar al no tener datos sobre si la decapitación se realizaría antes o después de la muerte del individuo¹⁵⁸; si bien, todo parece indicar, de acuerdo con las fuentes literarias, tanto clásicas como medievales (leyendas irlandesas y galesas), que se llevaría a cabo una vez fallecido el enemigo¹⁵⁹. En cualquier caso, con independencia del momento en el que se produjera la decapitación, sabemos que se trata de un ritual practicado por los celtíberos gracias a los testimonios de Diodoro Sículo y de Valerio Máximo, y su significado no difería del que pudiera tener en otros pueblos célticos, hispanos o europeos, para quienes, partiendo del

¹⁵³ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 336

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 336

¹⁵⁵ ALFAYÉ VILLA, S., «Ritos de sangre...», p. 225

¹⁵⁶ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion...», p. 359

¹⁵⁷ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 99

¹⁵⁸ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion», p. 359

¹⁵⁹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 366

carácter sagrado que tenía la cabeza humana, el acto constituía la mayor humillación a la que podía ser sometido un guerrero y, a la vez, el mejor símbolo de la victoria para el vencedor, quien lucía con orgullo las cabezas de sus enemigos al colgarlas del cuello de sus caballos o ensartarlas en una lanza¹⁶⁰.

Junto a las noticias contenidas en las obras grecolatinas, la evidencia arqueológica también nos ha dado algunos ejemplos que han servido para reconocer la práctica del rito de las cabezas cortadas en Celtiberia¹⁶¹. En este caso, al margen de los restos craneales que se han hallado en el interior de poblados como La Hoya (Laguardia, Álava) o Peñahítero (Fitero, Navarra), destacamos, sobre todo, los cuatro cráneos sin mandíbula descubiertos en el interior de una construcción numantina por B. Taracena en 1943, para quien serían las cabezas de cuatro individuos conservadas como trofeos por un gran aristócrata de la ciudad, aunque ciertamente este conjunto puede aceptar más interpretaciones como señala S. Alfayé, pudiendo tratarse de los cráneos de cuatro antepasados a los que se les había dado un carácter sagrado, funcionando como amuletos¹⁶². A los restos óseos, se deben sumar también otros materiales como las fíbulas zoomorfas de équidos portando bajo su hocico cabezas humanas, que han sido empleadas para demostrar la veracidad de las referencias clásicas transmitidas por los autores antiguos¹⁶³.

Además de la costumbre de las cabezas cortadas, las fuentes escritas recogen otra práctica bastante frecuente realizada por los celtíberos en tiempos de guerra, esto es, la amputación ritual de las manos, especialmente la diestra¹⁶⁴. Este acto, igual que el anterior, carecía de significado sacrificial e implicaba, únicamente, la humillación del enemigo que había sido derrotado, pues al ser despojado de una mano el individuo pasaba a ser inservible, no solo como guerrero, sino también como persona¹⁶⁵. Esta actividad, que, como dice César, fue adoptada por Roma, se observa, de acuerdo con los clásicos, entre los pueblos prerromanos de Hispania, lo que incluye a los celtíberos, aunque no se mencione en su caso de forma explícita¹⁶⁶. El testimonio escrito que permite reconocer la práctica de la amputación de la mano en la Celtiberia viene dado

¹⁶⁰ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 366

¹⁶¹ Ibidem, pp. 366-367

¹⁶² ALFAYÉ VILLA, S., «Ritos de sangre...», p. 225

¹⁶³ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 367

¹⁶⁴ Ibidem, p. 367

¹⁶⁵ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, pp. 98-99

¹⁶⁶ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 337

por Floro, quien, cuando narra los hechos de los años 154 y 153 a.C. que dieron lugar a la guerra numantina, dice que para los celtíberos la petición romana de entregar las armas equivalía a la mutilación de sus manos¹⁶⁷. Sobre esta base, también se ha podido aceptar su existencia en la iconografía, al tratarse de un motivo muy común en el arte celtibérico, como se observa a través de las numerosas téseras de hospitalidad con forma de mano¹⁶⁸.

Más datos tenemos acerca de la celebración del sacrificio animal, cuyas evidencias en el ámbito celtibérico son más seguras. Sin embargo, curiosamente, el conocimiento que se tiene sobre esta cuestión ha sido obtenido exclusivamente de la Arqueología, dado que no se conocen referencias literarias de la práctica sacrificial de víctimas animales en el caso de los celtíberos¹⁶⁹. La razón que pudo motivar este silencio historiográfico entre los autores clásicos puede deberse a la posible similitud en la forma de llevar a cabo este rito con la del sacrificio griego y romano, de forma que no les servía para remarcar el carácter bárbaro de este pueblo peninsular¹⁷⁰. Tampoco se dispone de testimonios epigráficos que resulten esclarecedores, exceptuando dos inscripciones latinas grabadas en el santuario de Peñalba de Villastar, si bien su interpretación, según M. Beltrán, C. Jordán y F. Marco, sigue siendo controvertida¹⁷¹.

En cuenta, aunque son escasas, se conocen algunas representaciones iconográficas sobre cerámica numantina que la historiografía ha dado como escenas de sacrificio¹⁷², destacando la pieza en la que aparece un personaje con tocado cónico y vestidura talar sosteniendo una jarra de libaciones, que, en un principio, B. Taracena interpretó como la estatuilla de una divinidad, junto a otro individuo que porta un cuchillo con el que se dispone a sacrificar lo que parece ser un ave¹⁷³. Curiosamente, hay que destacar también el protagonismo del équido en la iconografía del sacrificio celtibérico, presente en cuatro escenas (tres sobre materiales cerámicos numantinos a la que hay que sumar la del bronce caracense de Luzaga) siendo conducido hacia el altar, frente a la

¹⁶⁷ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 98

¹⁶⁸ Ibidem, pp. 96-97

¹⁶⁹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 337

¹⁷⁰ ALFAYÉ VILLA, S., «Ritos de sangre...», p. 226

¹⁷¹ Ibidem, p. 219

¹⁷² ALFAYÉ VILLA, S. y SOPEÑA GENZOR, G., «Imágenes del ritual e imágenes en el ritual en Celtiberia» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010, p. 459

¹⁷³ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 337

infrarrepresentación que esta especie manifiesta en los depósitos óseos de carácter ritual hallados en la Celtiberia, por otra parte, la principal fuente de información sobre esta cuestión¹⁷⁴.

Es, precisamente, a través de los análisis realizados a los restos faunísticos de carácter ritual de donde más datos se han obtenido. En el caso de los depósitos votivos de animales hallados en espacios comunitarios a los cuales se les ha dado una finalidad cultural, como las necrópolis, los investigadores los han considerado evidencias de la celebración de ceremonias públicas, tales como fiestas (anuales o relacionadas con un acontecimiento especial como una guerra), rituales de fundación o banquetes¹⁷⁵. Por el contrario, en cuanto a los restos encontrados en ámbitos domésticos, los autores los han interpretado como muestras de celebraciones de carácter privado con motivo de rituales de fundación (de una casa o partes de ella), expiatorios u otros acontecimientos importantes relacionados con la familia que ha llevado a cabo el sacrificio¹⁷⁶.

El ritual de enterramiento

Por último, dentro de la cuestión del ritual, no debemos dejar de lado las prácticas funerarias y la vida de ultratumba asociada a ellas. La historiografía, en este caso, ha identificado varios ritos, de entre los cuales la incineración parece ser el más extendido por toda la Celtiberia, tanto espacial como cronológicamente, de acuerdo con lo que se ve en las necrópolis excavadas¹⁷⁷. En efecto, desde los momentos más antiguos de la cultura celtibérica, que aproximadamente se sitúan hacia el siglo VII-VI a.C., tenemos constancia arqueológica de la práctica crematoria entre las poblaciones de la zona¹⁷⁸, cuya principal manifestación son las urnas cinerarias, recipientes, en su mayoría de cerámica, destinados a albergar las cenizas del fallecido que eran depositados en hoyos excavados en el suelo, normalmente junto a objetos metálicos u otros elementos de ajuar, gracias a los cuales se puede reconocer un tratamiento diferenciado según el sexo

¹⁷⁴ ALFAYÉ VILLA, S., «Ritos de sangre..., p. 226

¹⁷⁵ Ibidem, pp. 226-227

¹⁷⁶ Ibidem, pp. 227-230

¹⁷⁷ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 71

¹⁷⁸ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion..., pp. 384-385

de los individuos, encontrando armas en el caso de los varones y objetos de higiene y belleza en el de las mujeres¹⁷⁹.

Sin embargo, en un momento dado alrededor del siglo III-II a.C. se documenta un retroceso en el caso de las necrópolis de incineración, tanto en su número como en el de los objetos metálicos de los ajuares hallados en las que pervive su uso. Este hecho ha sido puesto en relación, de acuerdo a algunos autores como P. Bosch-Gimpera, J.L. Argente o E. Cuadrado, con la extensión de las campañas cartaginesas en la Península y el inicio de la conquista romana de la misma hacia finales del siglo III a.C., evidenciando al mismo tiempo, la aparición de otro ritual funerario, el de inhumación, el cual, frente al anterior, consiste en el enterramiento directo del cadáver¹⁸⁰. Este cambio de tendencia no significa, ni mucho menos, la desaparición de la práctica crematoria entre los celtíberos, ya que su marco temporal muestra indicios del desarrollo de la incineración hasta fechas cercanas al siglo I a.C., si no que ilustra una dualidad en el tratamiento funerario¹⁸¹, sobre todo en aquellos lugares en los que tenemos atestiguada arqueológicamente la inhumación, como ocurre con el caso de Numancia, donde se han descubierto evidencias que sustentan esta idea, como el hallazgo de lo que parece un sarcófago o tapa de tumba abierta en el suelo con una especie de *tau* griega grabada sobre su superficie¹⁸².

Por otra parte, las fuentes literarias reconocen una práctica funeraria más, transmitida a través de las noticias de los autores clásicos en lo relativo a la celebración del ritual descarnatorio en la Celtiberia¹⁸³, el cual viene recogido en los testimonios de dos personajes: Silio Itálico y Claudio Eliano, si bien las palabras de este último se refieren más al ámbito vacceo, muy cercano culturalmente aun así al celtibérico. Junto a las fuentes literarias, las referencias a la costumbre de la exposición de los cadáveres para su descarnado por los buitres pueden ser cotejadas con elementos iconográficos y materiales, haciendo más coherente la comprensión del hecho¹⁸⁴.

De esta forma, Silio Itálico sostiene que:

¹⁷⁹ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 71

¹⁸⁰ Ibidem, p. 68

¹⁸¹ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 345

¹⁸² SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 72

¹⁸³ Ibidem, p. 77

¹⁸⁴ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 345

«Para éstos es un honor caer en combate y sacrilegio incinerar un cuerpo muerto de este modo. Pues creen que son retornados al cielo, junto a los dioses de lo alto, si el buitre hambriento devora sus miembros yacientes» (trad. J. M. Díaz-Regañón 1984: 61 s.)¹⁸⁵.

La historiografía, por lo tanto, ha interpretado esta costumbre, practicada no solo por los pueblos celtibéricos, sino también por otras comunidades del mundo antiguo, como la expresión ritualizada de unas consideraciones éticas relativas a la muerte, restringidas tan solo a un segmento de la población¹⁸⁶. Es lo que G. Sopeña define como *kalòs thánatos*, la bella muerte, a la que únicamente aspiraban los caídos en combate, con independencia de su categoría social, frente a la incineración, destinada al resto de la población celtíbera¹⁸⁷. La razón del carácter tan restrictivo de esta práctica no es otra que el honor asociado a la muerte del individuo en la batalla, al haber defendido la libertad de la comunidad ante el enemigo, lo que abre las puertas del Más Allá a su alma inmortal. En esta creencia, el papel que jugaba el buitre, animal sagrado y psicopompo, era el de conductor del alma a la vida eterna a través del descarnado del cadáver¹⁸⁸.

Esta costumbre, como se ha visto, también se confirma a través de la iconografía, donde el tema del guerrero siendo devorado por un buitre aparece plasmado sobre dos piezas de cerámica numantina, así como sobre varias estelas del ámbito celtibérico y de su entorno, entre las que destacan la estela de Lara de los Infantes (Burgos), en la que el motivo del buitre ha sido sustituido por un grifo, o la de Zurita (Cantabria)¹⁸⁹. Sin olvidar tampoco la importancia de las evidencias arqueológicas, con los depósitos óseos humanos de carácter ritual y, especialmente, los círculos de piedras hallados por B. Taracena en Numancia, que se han interpretado como los lugares en los que se desarrollaba el ritual de la exposición de los cadáveres, junto a los de Montecillo-Dulla (Burgos), El Arenal (S. Leonardo, Soria) y Castro del Zarzanzano (Almarza, Soria), a los que G. Sopeña y S. Alfayé han atribuido una función similar¹⁹⁰.

¹⁸⁵ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 345

¹⁸⁶ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, p. 80

¹⁸⁷ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion...», p. 387

¹⁸⁸ LORRIO, A. J., *Los celtíberos...*, p. 348

¹⁸⁹ SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion...», p. 381

¹⁹⁰ Ibidem, pp. 380-381

3.4. LA CUESTIÓN DEL SACERDOCIO

La cuestión del sacerdocio es la que, probablemente, levante más incógnitas dentro del estudio historiográfico de las características principales de la religión celtibérica. La existencia de sacrificios públicos, espacios de culto y rituales asociados a ellos que se ha visto anteriormente introduce la posibilidad de que existiera una casta sacerdotal entre los celtíberos, igual que ocurre con otros pueblos celtas, encargada de mediar entre los dioses y los hombres a través del ritual. Sin embargo, en la actualidad las fuentes disponibles son bastante escasas y no ayudan a despejar todas las incógnitas¹⁹¹.

Tradicionalmente, en lo que se refiere a las fuentes literarias, la historiografía no ha visto noticias que arrojan algo de luz sobre la existencia de un sacerdocio similar al de otras poblaciones célticas, pues los autores grecolatinos únicamente nombran la presencia de druidas en otras áreas de la Céltica, entre pueblos como los galos, nunca en Hispania¹⁹². Según autores como J. Costa o J. M. Blázquez, esta sería la principal diferencia de la religión de los celtíberos frente a otros sistemas religiosos celtas, lo que se ha explicado como consecuencia de que después del siglo VI a.C. no se produjera la entrada de nuevas poblaciones célticas en la Península Ibérica, desarrollándose una cultura posthallstática diferente de la de La Tène, una teoría bastante inconsistente que llevaría a una revisión integral de todo lo relativo a lo que se conoce sobre el fenómeno del origen histórico del druidismo y la propia caracterización del celtismo¹⁹³.

Sin embargo, en los últimos años encontramos otras figuras para las que existen argumentos suficientes sobre la existencia de un sacerdocio organizado, probablemente con las características del druidismo, pero quizás con un menor grado de desarrollo, entre los que destacan F. Marco, G. Sopeña o M.V. García Quintela¹⁹⁴. Parten de las noticias recogidas por los escritores grecolatinos sobre otros pueblos de la Hispania céltica, ya que Estrabón menciona la existencia de especialistas en las prácticas sacrificiales y adivinatorias entre los lusitanos al hablar del *hieroskópos*, considerando que el origen céltico común implica la presencia de magistrados religiosos similares entre los celtíberos¹⁹⁵. Del mismo modo, también se ha querido ver en la figura de Olíndico, cabecilla de una revuelta contra los romanos, a uno de estos personajes,

¹⁹¹ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)…, pp. 87-88

¹⁹² SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, pp. 61-62

¹⁹³ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)…, p. 87

¹⁹⁴ LORRIO, A.J., *Los celtíberos...*, p. 343

¹⁹⁵ Ibidem, p. 343

debido a su actividad profética y al título de *summus vir* con el que Floro lo identifica, lo que refuerza su carácter sacerdotal¹⁹⁶. A esta referencia se suma también un testimonio de Suetonio, según el cual se recoge la práctica de la adivinación entre las mujeres al hablar de la *fatidica puella* que profetizó el imperio de Galba doscientos años antes de que ocurriera, siendo para algunos una muestra de la existencia de un sacerdocio femenino¹⁹⁷.

En cuanto a las fuentes epigráficas, a pesar de la escasa información que nos dan en este aspecto, algunos investigadores han abierto la puerta a la interpretación de ciertos términos como magistraturas o funciones sacerdotales. Según C. Jordán, tal es el caso de una inscripción localizada en Peñalba de Villastar, en la que el vocablo celtibérico *viros veramos* se cree que alude a un cargo religioso, asimilado al latín bajo la fórmula de *summus vir*, es decir, varón supremo¹⁹⁸. Otro ejemplo lo veríamos en la palabra *teivoreikis* grabada en el bronce de Luzaga (Guadalajara), cuya traducción sería ‘versado en cosas divinas’, viendo en ello una alusión a las funciones cumplidas por un sacerdote¹⁹⁹. Por otro lado, F. Marco ha planteado la posibilidad de que algunos términos contenidos en ciertos documentos celtibéricos, como el primer bronce de Botorrita o la ‘Gran Inscripción’ de Peñalba, hicieran referencia a funciones institucionales llevadas a cabo por especialistas pertenecientes a una casta sacerdotal²⁰⁰.

Es, sobre todo, en el caso de la iconografía, donde hallamos las mejores referencias que avalan la existencia de una casta sacerdotal en Celtiberia²⁰¹. Destacamos principalmente dos figuraciones antropomorfas, realizadas sobre cerámica numantina, vestidas con una túnica talar y con la cabeza cubierta por un tocado cónico. La primera, de apariencia ornitomorfa, lleva además dibujado en el interior de su vestido un altar, lo que acentúa su carácter sacerdotal. Por su parte, la segunda, que probablemente represente una escena de sacrificio, muestra una figura humana que sostiene un ave en su mano derecha, mientras que en la otra porta un recipiente similar a un enocoe para llevar a cabo una libación²⁰². Junto a estas, la historiografía también incluye otras

¹⁹⁶ LORRIO, A.J., *Los celtíberos...*, p. 343

¹⁹⁷ Ibidem, p. 344

¹⁹⁸ MARCO SIMÓN, F., SOPEÑA GENZOR, G. y PINA POLO, F. (coords.), *Aragón Antiguo: Fuentes ...*, p. 298

¹⁹⁹ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes...», p. 19

²⁰⁰ SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, pp. 63-64

²⁰¹ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes...», p. 18

²⁰² LORRIO, A.J., *Los celtíberos...*, p. 343

representaciones, como la imagen de un posible sacerdote contenida en un bronce de Paredes de Nava (Palencia), actualmente perdido, y la de una figura de terracota de otro supuesto personaje de carácter sacerdotal, procedente de Tiermes²⁰³. A estas manifestaciones, deben sumarse también los materiales que algunos autores emplean para sostener la existencia de un sacerdocio femenino entre los celtíberos, como una figurilla femenina de bulto redondo y una escena de sacrificio pintada sobre cerámica numantina en la que una mujer acompaña a otro personaje, de género incierto, armado con un cuchillo, en el altar²⁰⁴.

3.5. EL PAPEL DE LA MUJER EN LA RELIGIÓN CELTÍBERA

Otro de los aspectos destacados de la religión celtibérica es el papel jugado por las mujeres en la misma, del cual disponemos de importantes noticias a través de las fuentes literarias y arqueológicas²⁰⁵, dentro de los problemas que naturalmente despierta el estudio de la Historia de las mujeres en la Antigüedad debido a la parquedad de evidencias, sobre todo en el caso de los textos clásicos, donde se invisibiliza su participación²⁰⁶.

En cuanto a los testimonios literarios, la historiografía recoge dos fragmentos en los que se hace referencia al protagonismo religioso del que gozaban las mujeres celtíberas, al cumplir el papel de transmisoras del conjunto de mitos y ritos tradicionales²⁰⁷. Para poder comprenderlos en su totalidad, sin embargo, M. Salinas de Frías los ha puesto en relación con lo que sabemos sobre las mujeres y la religión céltica en general²⁰⁸.

El primero de los textos se trata de una referencia dada por Salustio²⁰⁹ en sus *Historiae*, que se sitúa en el contexto de la guerra sertoriana, desarrollada durante la primera mitad del siglo I a.C., y cuya acción se localiza en las inmediaciones de una

²⁰³ MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes..., p. 19

²⁰⁴ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos..., p. 84

²⁰⁵ SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito entre los celtíberos» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010, p. 205

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 205

²⁰⁷ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 88

²⁰⁸ SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito..., pp. 205-206

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 206

ciudad llamada Meobriga, de la que no se conoce situación exacta, pero que por el contexto del desarrollo de la guerra, se coloca dentro de la Celtiberia²¹⁰:

«Las madres conmemoraban las hazañas guerreras de sus mayores a los hombres que se prestaban para la guerra o el saqueo, donde cantaban los valerosos hechos de aquéllos. Cuando se supo que Pompeyo se acercaba en son de guerra con su ejército, en vista de que los ancianos aconsejaban mantenerse en paz y cumplir lo que se les mandase, y de que su opinión en contra no aprovechaba en nada, separándose de sus maridos tomaron las armas y ocuparon el lugar más fuerte cerca de Meobriga, diciendo a los hombres que, pues quedaban privados de patria, mujeres y libertad, que se encargasen ellos de parir, amamantar y demás funciones mujeriles. Por todo lo cual encendidos los jóvenes, despreciando los acuerdos de los mayores... (se levantaron en guerra contra los romanos)» (trad. de A. Schulten, en FHA IV, 383-384)²¹¹.

Tomando dicho testimonio como base, se puede observar que la importancia de las mujeres celtíberas en la esfera religiosa se debe fundamentalmente a factores ideológicos, pues se las considera depositarias de todo el saber, siendo las transmisoras de la historia oral a través de cantos o relatos en los que narraban las hazañas de los antepasados, que servían para alentar a los guerreros en el combate²¹².

El segundo fragmento, más conocido que el anterior y al que ya se ha referido anteriormente en el trabajo, procede de la obra de Suetonio²¹³, y expone las razones que llevaron a Galba a alzarse contra Nerón, destacando la profecía presagiada por una mujer celtíbera doscientos años antes²¹⁴:

«Así mismo (Galba) se sentía alentado (a levantarse contra Nerón) por el vaticinio de una doncella honorable que venía a sumarse a auspicios y presagios sumamente favorables, y mucho más en vista de que el sacerdote de Júpiter, advertido por un sueño, había retirado en Clunia del santuario la misma predicción expuesta en idénticos términos doscientos años antes por una niña que tenía el don de la profecía. El contenido de estos versos era que un día surgiría de Hispania el príncipe y señor del mundo» (trad. de R. M^a Agudo, en BCG, 2001, 202)²¹⁵

A la hora de interpretar esta noticia, puede parecer que se trata simplemente de un recurso utilizado por Suetonio para justificar la sublevación de Galba. Sin embargo, se sabe que este tipo de vaticinios se daban entre los celtas y, además, si tenemos en cuenta

²¹⁰ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., pp. 88-89

²¹¹ SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito..., p. 206

²¹² SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos...*, pp. 87-88

²¹³ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p.88

²¹⁴ SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito..., p. 207

²¹⁵ Ibidem, p. 207

la fecha en la que se produce, doscientos años antes, da como resultado 132 a.C., tan solo un año después de la caída de Numancia, por lo que cobra sentido que fuera entonces cuando se produjera un oráculo de naturaleza apocalíptica. De esta forma, la historiografía identifica en el caso de la niña que hizo el presagio, a la que se refieren con el nombre de *fatídica puella*, en lo que algunos autores han querido ver un indicio de la existencia de sacerdocio femenino en la Celtiberia, una muestra de la importancia que las mujeres tenían en las prácticas religiosas durante la época independiente de los celtíberos frente al papel mermado que estas sostenían durante la dominación romana. Una situación similar a lo que Tácito nos narra sobre los germanos, para quienes las mujeres gozaban de un carácter sagrado y profético, llegando a considerarlas a algunas seres casi divinos, como las famosas Veleda y Aurania de las fuentes clásicas²¹⁶.

Junto a las referencias literarias, disponemos de algunos restos arqueológicos que sirven también para reforzar el papel femenino en la esfera religiosa recogido por algunos autores²¹⁷. En este caso, los materiales disponibles consisten en unas pocas representaciones iconográficas de mujeres, procedentes de Numancia. De todas, la pieza más importante, de la que ya se ha hablado, es una pintura realizada sobre cerámica en la que aparece una figura femenina próxima a un altar donde yacen varias aves, que sostiene en su mano una pequeña figurilla. En esta escena de sacrificio, la historiografía ha querido ver también una referencia a la existencia de un sacerdocio femenino entre los celtíberos²¹⁸. Además de esta, conocemos otros ejemplos que, si bien algunos autores los han interpretado como imágenes de diosas, entre ellos B. Taracena, R. Olmos o M. Salinas de Frías, también pueden tratarse de representaciones de sacerdotisas, destacando una estatuilla de bullo redondo con restos de policromía y dos pinturas sobre cerámica²¹⁹.

²¹⁶ SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito..., p. 207

²¹⁷ SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)..., p. 88

²¹⁸ SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito..., pp. 205-206

²¹⁹ Ibidem, p. 206

4. CONCLUSIONES

Una vez contemplados los principales rasgos que caracterizan la religión celtibérica, podemos reconocer que cualquier reconstrucción histórica sobre esta cuestión presenta un carácter parcial e hipotético debido a lo fragmentario de los materiales con los que contamos a la hora de estudiarla. En consecuencia, en ningún caso se pueden realizar afirmaciones totalmente plausibles, ya que la interpretación de los datos existentes varía dependiendo de cada investigador.

Además, la mayor parte de las evidencias arqueológicas que poseemos son de época romana, tanto de cronología republicana como, sobre todo, imperial, cuando la Celtiberia había sido conquistada definitivamente, igual que en el caso de las noticias literarias y epigráficas, por lo que, los trabajos resultantes hacen referencia al conocimiento de la religión celtibérica a partir del siglo III a.C., durante la etapa de dominación de Roma, sin tener en cuenta los momentos relativos al periodo formativo de la cultura, alrededor del siglo VII a.C., con lo que no podemos tener una visión completa sobre el fenómeno.

Sin embargo, a pesar de los problemas que manifiesta el estudio del sistema religioso de los celtíberos, podemos realizar una serie de comentarios concluyentes respecto a sus características principales. De esta forma, entre otras cosas, respecto al escaso desarrollo del antropomorfismo de los dioses, podemos reconocer en ello, no un rasgo exclusivo de este pueblo prerromano, sino un aspecto común a otras comunidades célticas relacionado con una forma especial de percepción de lo divino, donde el espíritu de los dioses se hallaba inserto en elementos de la naturaleza como bosques o manantiales. En esta línea, contamos con escasos teónimos conocidos, a diferencia de otros ámbitos de la Céltica hispana, lo que no significa que los dioses no tuvieran nombre, sino que tan solo no nos ha llegado a nosotros a través de las fuentes.

Unas fuentes que no transmiten toda la información, pues, como ocurre en el caso de los textos clásicos, se nos ocultan muchos datos, en ocasiones de forma intencionada para remarcar el carácter bárbaro de los celtíberos, como ocurre con la cuestión del sacrificio, donde las únicas referencias literarias que conocemos son relativas al sacrificio humano, mientras que el de víctimas animales, también practicado entre griegos y romanos, no ha sido recogido, dado que no interesaba en el propósito de acentuar el papel civilizador de Roma. Del mismo modo, el objetivo es el mismo

cuando habla de la importante función que cumple la mujer celtíbera en la esfera religiosa, dado que en el contexto grecolatino, el papel femenino en la vida pública era prácticamente nulo.

Sin embargo, a pesar de la manipulación que puedan sufrir las fuentes literarias, su uso e importancia son fundamentales en el estudio de la religión celtibérica, ya que nos aportan información cuya veracidad puede ser complementada con otras evidencias de carácter epigráfico o arqueológico, lo que ayuda en el proceso de investigación.

Finalmente, resultan también imprescindibles, aunque en el trabajo no se haya podido realizar un análisis de ellos, los materiales etnográficos, cuyo uso en las investigaciones sobre la religión de los celtíberos tomó impulso, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XX y, especialmente, en los años 70 del mismo. Se trata de evidencias culturales que manifiestan la pervivencia de determinados rasgos de la religiosidad de este pueblo prerromano en el sustrato de poblaciones posteriores, como se ve en determinados bailes, cantos u otras costumbres y tradiciones que, en muchos casos, a pesar del carácter pagano que desprenden, fueron adoptadas por el cristianismo desde los episodios finales de la Antigüedad, integrándose en el imaginario colectivo.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ALDHOUSE-GREEN, M., «La religión celtibérica desde la religión céltica» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- ALFAYÉ VILLA, S., «La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica», *Archivo Español de Arqueología*, 76, 2003, pp. 77-96
- ALFAYÉ VILLA, S., «Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- ALFAYÉ VILLA, S., «Santuarios celtibéricos» en A. Chaín Galán y J. I. de la Torre Echávarri (eds.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia*, Soria, Diputación Provincial de Soria, 2005
- ALFAYÉ VILLA, S. y SOPEÑA GENZOR, G., «Imágenes del ritual e imágenes en el ritual en Celtiberia» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- ALMAGRO-GORBEA, M., «Segunda Edad del Hierro» en M. Almagro-Gorbea (ed.), *Protohistoria de la Península Ibérica*, Ed. Ariel, Barcelona, pp. 367-368
- ARENAS ESTEBAN, J. A., «Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- BLÁZQUEZ, J. M., *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, Istmo Ediciones, 1975
- BURILLO MOZOTA, F., *Los celtíberos: etnias y estados*, Crítica, Barcelona, 2007
- CAPALVO, A., *Celtiberia: un estudio de fuentes literarias antiguas*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996
- JIMENO, A., DE LA TORRE, J. I. y CHAÍN, A., «Ritos funerarios y mitos astrales en las necrópolis celtibéricas del Alto Duero» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- LORRIO, A.J., *Los celtíberos*, Madrid, Universidad Complutense: Complutum, N° Extra 7, 1997

- LORRIO, A. J., «Los celtíberos», en M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J.R. Álvarez Sanchís (eds.), *Celtas y Vettones*, Diputación Provincial de Ávila, Ávila, 2001, pp. 182-199
- MARCO SIMÓN, F., «Dioses, espacios sacros y sacerdotes» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- MARCO SIMÓN, F., SOPEÑA GENZOR, G. y PINA POLO, F. (coords.), *Aragón Antiguo: Fuentes para su estudio*, Zaragoza: Grupo Hiberus, Universidad de Zaragoza, 2013
- MARCO SIMÓN, F. y ALFAYÉ VILLA, S., «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa de la Hispania indoeuropea» en X. Dupré Raventós S. Rabichini y S. Verger (eds.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2008
- SALINAS DE FRÍAS, M., «La Religión de los Celtíberos (I)», Universidad de Salamanca, en *Studia historica. Historia antigua*, Nº. 2-3, 1984-1985
- SALINAS DE FRÍAS, M., «Mujer, épica y mito entre los celtíberos» en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos. Actas*, Zaragoza, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, vol. 6, 2010
- SOPEÑA GENZOR, G., «Celtiberian Ideologies and Religion» en *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, vol. 6, 2005
- SOPEÑA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987