

INTRODUCCIÓN

Este Trabajo de Fin de Máster tiene como objetivo abarcar el estudio de una realidad religiosa compleja, la existencia de un sacerdocio indígena hispanocelta, organizado como grupo social en torno a una sociedad con necesidades religiosas. Un nivel comunitario específico y especializado en lo sagrado, suficientemente arraigado para establecer los vínculos necesarios entre el mundo terrenal y el divino, capaz de cohesionar y mantener unida la tradición de un pueblo o grupo de personas.

Mi planteamiento solo tiene un vector de dirección establecido y es la demostración de la existencia de un sacerdocio entre los pueblos prerromanos hispanoceltas, pero no solo esto, sino la constatación de que los sacerdotes hispanoceltas tenían una organización social basada en lo sagrado que los diferenciaba de cualquier otro grupo debido a sus funciones específicas dentro de la sociedad y a su grado de relevancia.

Antes de entrar en materia veo necesario abarcar una serie de conceptos básicos acerca de qué es la religión, el rito y el sacerdocio. Así, una vez desarrollado, la comprensión teórica de un marco tan complejo se verá facilitada a los lectores de este Trabajo de Fin de Máster. Y no solo esto, sino también establecer una línea sobre la investigación realizada acerca de este tema y el estado de la cuestión, puesto que la comunidad científica no se ha visto unida y las conclusiones son dispares, aunque siempre reunidas en dos grupos mayoritarios de opinión.

A continuación me serviré de tres fuentes de información:

- Textos greco-latinos.
- Registro arqueológico.
- Epigrafía.

Cada una de estas fuentes poseen una agrupación de diversos indicios y testimonios que pueden ser señalados. En primer lugar, para los textos greco-latinos existen diversas obras de importancia como las de Estrabón o Diodoro de Sicilia, así como otras que aportan ciertos datos de relevancia. A continuación, el registro arqueológico, aunque pobre, muestra indicios de la existencia sacerdotal, como es el caso de la cerámica numantina y la organización y el cometido de los santuarios. En última instancia, la epigrafía muestra ciertos nombres y términos que hacen pensar en una realidad sacerdotal.

Estas fuentes disponibles en sí mismas solo muestran un ejemplo parcial acerca de este tema, más si cabe por la escasez de ellas. Se ve necesaria una relación entre unas y otras para que se marque un hilo conductor necesario para la organización de este trabajo y el desarrollo teórico. Pero para una mayor comprensión se verán tratadas por separado, siendo el orden establecido el marcado anteriormente, para luego una vez estudiadas, integrarlas en una única visión que haga que la hipótesis se vea refutada o no.

Las conclusiones a la que se han podido llegar con este trabajo son muy confusas debido a la complejidad del tema en cuestión y de su falta de pruebas que puedan ser demostradas y contrastadas fiablemente, pero lo que sí se puede establecer es la existencia de un sacerdocio.

En último lugar, dedico este Trabajo de Fin de Máster en primer término a mi familia por su apoyo y comprensión todos estos años, sin los que me hubiese sido imposible estudiar. También me gustaría agradecer su labor a mi tutor, Luis Berrocal-Rangel que sin su seguimiento no me hubiese sido posible realizarlo, así como a la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Madrid y a la del Instituto Arqueológico Alemán. Y, para concluir, a mi pareja por su comprensión y ánimo durante la redacción y a mis amigos.

1. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS

1.1. Definiciones

El primer concepto que hay que señalar debido a su generalidad es el de religión. Según el Diccionario de la Real Academia Española (1997) es: “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”.

Para R. Rappaport la definición de este concepto sería la siguiente: “significa el dominio de lo Santo y sus componentes: lo sagrado, lo numinoso, lo oculto y el ritual, que es la forma de acción en la cual se generan sus componentes”¹.

Entre estas dos definiciones hay un nexo en común que me gustaría resaltar por lo significativo en lo relativo al tema en cuestión. Éste es el rito²: “estructura, esto es, como un conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales pero variables. Como forma o estructura, posee ciertas propiedades lógicas. En la medida que la actuación es una de sus características generales, también posee las propiedades de la práctica. En el ritual, “la lógica se representa –se percibe- de modos únicos” con una serie de aspectos como:

- Ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan.
- Expresiones verbales y actos que dan la forma al ritual y en toda manifestación se mantiene dicha forma. Esta manifestación da significado al ritual y éste solo se consigue a través del ritual.
- Los rituales se ejecutan en contextos establecidos por el reloj, el calendario, el ritmo biológico, la ontogénesis, el estado físico o circunstancias sociales definidas, y a menudo tienen lugar en sitios especiales.

Pero en este sentido, y Rappaport no lo establece, las prácticas rituales incorporan el factor distintivo del simbolismo. Además, éstas deben añadirse en una relación de sociedad, simbolismo e ideología. Y así, la ideología como parte activa de la cultura es un componente integral de las interacciones humanas y de las estrategias de poder que configuran todo sistema socio-político. En función de esta línea interpretativa, el ritual ha sido entendido como un “reglamento transmitido” a través del cual se comunica y se justifica la existencia de las formas ideológicas y de las relaciones sociales establecidas³.

Todas las definiciones hacen referencia al rito y como éste nos ha llegado a nuestros días de manera escrita u oral, pero la Arqueología se basa en los materiales, y de esto

¹ RAPPAPORT 2001:55.

² Ibídem: 23-69.

³ SARDÁ, FATÁS Y GRAELLS 2010:47-48.

Ina Wunn⁴ se hace eco. Según esa autora el legado material de una cultura es únicamente capaz de dar información sobre el modo de vida, la economía, la estructura social y, posiblemente, también de la concepción del universo de sus exponentes. Sin embargo, dado que las antiguas ideas religiosas ya no son accesibles a una investigación directa, tanto la ciencia de la religión como la investigación de la Prehistoria se tienen que enfrentar al problema de cómo deducir de una serie de objetos y artefactos de una cultura prehistórica su trasfondo histórico intelectual. Y debido a ello es necesario reconstruir la falta de información a través de las relaciones de tipo social y religioso, puesto que a partir de la existencia de determinados distintivos sociales se puede deducir el correspondiente tipo de sociedad y, con él, también el tipo de religión forzosamente vinculado a ella⁵.

Y el rito por excelencia durante la Antigüedad fue el implicado por un acto de sacrificio, ofrenda a una divinidad en señal de homenaje o expiación (Diccionario de la Real Academia Española). Es considerado un medio para propiciar a la divinidad; se materializa por la muerte de un sujeto o víctima, que por regla general lo constituía un animal, pero en raras ocasiones se sometieron a esta práctica seres humanos. Aunque hay documentos que atestiguan esta clase de rito y ciertos aspectos, pero las particularidades y las especificaciones exactas que llevaban a realizarlo todavía son una incógnita en muchos de los casos⁶, salvando eso sí los destinados a adivinaciones, de los que disponemos de una variedad de pruebas y textos.

Lo que sí hay que tener claro es que el sacrificio posee una particularidad espacio-temporal, en los que el espacio estaba destinado a tal efecto, como los santuarios, y el tiempo podía ser normalizado, para las festividades, o esporádico debido a un hecho puntual⁷.

Una vez señalados los conceptos de religión y rito, la persona física que conecta la religión con la sociedad y es capaz de realizar los actos litúrgicos es el sacerdote, “persona dedicada y consagrada a hacer, celebrar y ofrecer sacrificios” (Diccionario de la Real Academia Española, 2014).

Y acerca de la definición de sacerdote, existen tres elementos básicos para el sacerdocio en la Antigüedad no cristiana⁸:

- Mediación dioses/hombres.
- Sacrificio animal/humano.
- Donaciones genéricas (cosechas, objetos exóticos, etc.).

⁴ WUNN 2012:15-46.

⁵ WUNN 2012:41.

⁶ LORRIO 1997:335.

⁷ ALFAYÉ y SOPEÑA 2010:221.

⁸ MARCO 1994:374.

Pero existen casos especiales en los que el sacerdote posee una serie de cualidades y especificaciones dentro de su sociedad que abarcan más allá de las meramente religiosas. Este es el caso de los druidas (Figura 1), una clase sacerdotal, heredera y guardiana de las tradiciones celtas que se formaron en la Galia, Bretaña e Irlanda, y de los que Peter Berresford interpreta como la casta intelectual de la sociedad celta, siendo médicos, abogados, consejeros del rey, embajadores, etc⁹. Y junto a ellos existieron otras dos figuras de categoría druídica, los bardos, trovadores, y los vates, los encargados de hacer las adivinaciones sobre las víctimas sacrificadas¹⁰.



Figura 1.- Imagen de dos druidas. Grabado del siglo XIX basado en una ilustración de Bernard de Montfaucon (www.wikipedia.org)

En particular, los druidas tenían un triple papel de educadores, jueces y sacerdotes en la sociedad celtica gala, además de un rol de poder debido a su posicionamiento cerca de los caudillos. Y sus conocimientos eran extensos, como muestra su doctrina druídica, impregnada de ideas pitagóricas¹¹.

Aunque en lo que se refiere a la Península Ibérica, este fenómeno sacerdotal no está atestiguado que se diera, sino más bien una serie de personajes consagrados a lo sagrado sin las características propias de la figura del druida. Pero como se irá viendo a lo largo de la argumentación de este proyecto, aspectos relacionados con este tipo específico de sacerdocio se dieron en la Península Ibérica, mas hay que tener cuidado a la hora de relacionarlos debido a su grado de dispersión geográfica, cultural y temporal, debido a la diversidad de los indicios y testimonios de los que disponemos.

⁹ BERRESFORD 2003:183-284.

¹⁰ FOMBUENA 2006:190-192.

¹¹ BLÁZQUEZ 1975:143.

1.2. Historiografía

Antes de comenzar a desarrollar este apartado quisiera aclarar que existen dos posturas contrapuestas en el ámbito investigador acerca del sacerdocio hispanocelta. Éstas se basan en el grado de complejidad de la organización de este nivel social especialista en lo sagrado.

En primer lugar, señalaré los autores que enmarcan a los sacerdotes en un nivel organizativo dentro de la sociedad con unas características específicas y concretas, solo atribuibles a ellos.

El primer autor, por su relevancia, es Francisco Marco Simón. Este investigador señalando los dos elementos esenciales para el sacerdocio en la Antigüedad no cristiana, es decir, la mediación dioses/hombres y el sacrificio animal/humano, los aprecia en la Península Ibérica y los hace característicos del druidismo. Así que, por simple comparación, establece una similitud entre el sacerdocio indígena hispanocelta con el druida de galos, britanos e irlandeses. Y desde el lado de vista arqueológico alude a la cerámica numantina (Figura 2). Ésta fue el soporte más importante para plasmar la realidad religiosa entre los numantinos. Así han llegado hasta nuestros días una serie de imágenes que han permitido a este autor establecer y consolidar su teoría. Este repertorio iconográfico se basa fundamentalmente en la imagen de personajes con una vestimenta particular y en poses propicias de ejercer un ritual. Pero no solo esto, sino que además los relaciona con otras piezas arqueológicas, como una estatuilla de bronce de Paredes de Navas (Palencia) o un relieve en Duratón (Segovia) en el que figuraba el sacrificio de un suido, ya perdido como la estatuilla anterior¹².



Figura 2.- Cerámica numantina con posible representación de un sacerdote
(www.iberiamagica.blogspot.com)

¹² MARCO 2005:221.

Y estos datos iconográficos son sustentados gracias a la investigación de L. Curchin en *The Romanization of Central Spain* (2004) y de la que Marco Simón adquiere los aportes para la refutación de su postura. El investigador inglés hace un repaso iconográfico de todas las representaciones de posibles sacerdotes celtibéricos y de una serie de estatuillas hoy desaparecidas, como la mencionada anteriormente de Paredes de Nava, en el que un supuesto sacerdote con un alto tocado semejante a una mitra está tocando la flauta, así como otra en Tiermes, donde apareció una figurilla de terracota de un hipotético sacerdote asiendo una caja. Sin olvidar que hay representaciones que traspasan el horizonte cronológico céltico y llegan a una profunda romanización como un bronce segobrigense de cronología ya claramente altoimperial en el que un personaje sostiene una pátera y un cetro o rollo.

En cuanto a la interpretación que hizo Marco Simón del vaso de Arcóbriga, ésta cambia. Ahora se inclina a ver la figura antropiforme (Figura 3), antes asimilada con una representación sacerdotal, como una estatua cultual de una divinidad con conexiones iconográficas con el vaso de Sens du Nord y con una personalidad divina similar a las de los “dioses árboles” de la vertiente septentrional de los Pirineos o incluso a las Duillae femeninas de Palencia¹³.



Figura 3.- Detalle del Vaso de Arcóbriga en el que se resalta la figura antropiforme (MARCO 2008:16)

¹³ MARCO SIMÓN 2010:15.

Pero no solo este investigador se basa en los datos arqueológicos, sino también en las fuentes literarias romanas. Es el caso de Estrabón (*Geog.* III, 3, 6) con su descripción de un sacrificio adivinatorio por parte de los lusitanos. Y es relacionado por el ritual descrito por Diodoro de Sicilia para los Galos (*BHist.* V, 31, 3-4). Aunque no solo hace referencia a estos dos autores, sino también al pasaje de Plutarco con su mención de los sacrificios humanos de los Bletonenses, que parece indicar la existencia de personajes especializados en aspectos sacros. Y por último, con el escrito de Tácito sobre los germanos hace una comparación etnográfica debido a que este autor atestigua la existencia de sacerdotes entre ese pueblo supuestamente menos desarrollado que los hispanos¹⁴.

Así pues, este investigador de la Universidad de Zaragoza hace una comparativa entre el sacerdocio peninsular y otro celta europeo. Pero he de señalar que en este caso, Francisco Marco Simón solo hace referencia a datos arqueológicos del ámbito puramente celtibérico y a breves alusiones por parte de los historiadores romanos, por lo que sus conclusiones deberían “cogerse con alfileres”. Éstas se reducen a:

- La existencia inequívoca de un sacerdocio organizado en la Celtiberia y sus pueblos, cuya función sería la mediación entre el grupo cultural y la divinidad a través del ritual sacrificial¹⁵.

Compartiendo esta postura está Gabriel Sopeña Genzor. Según este autor, ninguna fuente alude de manera directa la existencia de una institución sacerdotal entre los celtíberos, pero así como los sacerdotes son una realidad requerida por cualquier tipo de religión organizada, no debería haber ninguna duda de que existieron, puesto que la religión celtibérica lo era, pudiendo hablar de druidismo, pero con sus propias particularidades, personalidad y matices¹⁶. Y refutando esta teoría señala seis posibles indicios¹⁷:

- La figura de Olíndico, personaje celtibérico que lideró una revuelta contra los romanos.
- El *uiros ueramos* en el epígrafe de Peñalba de Villastar (Teruel).
- 14 *bintis* en la placa de bronce de Botorrita, concretamente en su cara A.
- El *ueisos* de la tessera de Arekorata.
- El *teiuoreikis* de la placa de bronce de Luzaga.
- Y ciertos motivos iconográficos interpretables en este sentido.

Por tanto, para este autor, incuestionablemente, la Celtiberia tuvo que contar con personajes que actuaran como canalizadores entre los humanos y los dioses y que

¹⁴ MARCO 2008:322-323.

¹⁵ MARCO 2010:19.

¹⁶ SOPEÑA 1987:60-62.

¹⁷ SOPEÑA 2008:361.

expresasen la realidad con su propio lenguaje. Pero no por ello debían de ser solo sacerdotes, también podrían llevar a cabo otras funciones¹⁸.

Otros dos autores han dado con sus teorías una especialización y función más importante al sacerdocio. Éstos son Isabel Baquedano y Carlos Martín Escorza, investigadores que relacionan 8 estelas en la necrópolis de La Osera del castro de Mesa de Miranda (Ávila) (Figura 4) con la existencia de un sacerdocio organizado desde una fecha anterior a principios del siglo IV a.C.¹⁹ Este sacerdocio durante años ha dedicado su vida al estudio del sol y las estrellas, plasmándolo para su uso posterior. Y es que estas estelas están relacionadas con los cambios astronómicos que suceden anualmente, como los solsticios, y orientadas hacia un lugar exacto, correspondiente con los astros. Es una posible prueba de la existencia de individuos especializados en ciertas materias. Estos dos autores sostienen que las estelas y su ordenamiento espacial representan un testimonio arqueológico fundamental para apoyar la existencia de un sacerdocio organizado, posiblemente asimilable al druídico, al menos desde el comienzo de la II Edad del Hierro en España, puesto que los conocimientos registrados necesitarían una larga tradición de estudio²⁰.



Figura 4.- Estelas de la necrópolis de La Osera en el castro de Mesa de Miranda (Ávila)
(www.casalasolanilla.com)

¹⁸ SOPEÑA 2008:360.

¹⁹ BAQUEDANO y MARTÍN 2008:318.

²⁰ BAQUEDANO y MARTÍN 1998:88-95.

Alejándome de las posturas que defienden el druidismo, o en el menor de los casos un estamento con unas características similares, me gustaría señalar en este momento a S. Crespo Ortiz de Zarate, quien usa dos calificativos para referirse a la religión hispanocelta. Uno de ellos es el de religión privada o familiar, “en cuanto se enraízan en el seno de las primitivas organizaciones sociales, lo que, paradójicamente, permitirá su desenvolvimiento y permanencia posterior”, manteniendo un sistema religioso primario, a nivel local o territorial, con su divinidad protectora distinta para cada grupo, y un personaje que ejerce las funciones religiosas del grupo y administra los asuntos sagrados de la comunidad. Y en relación a este término, está el segundo, sacerdocio privado, vinculado siempre a esta peculiar forma religiosa que se basa en una sociedad con una organización más primitiva. Estos dos conceptos, religión privada o familiar y sacerdocio privado, aluden a una especie de ámbito privado en lo religioso en unas comunidades pequeñas con una organización social no desarrollada²¹.

S. Crespo justifica la ausencia a su juicio de druidismo con la falta de un desarrollo institucional a gran escala de las comunidades políticas celtas hispanas. Pero aun así no debiera deducirse la inexistencia de sacerdocio. Como señala el autor, en el seno de la sociedad existían unos profesionales religiosos, sacerdotes privados, que actuaban en el interior de sus propias comunidades sociales más o menos extensas en el espacio y en el tiempo, desarrollando unas creencias o cultos familiares o domésticos, fundamentalmente de clanes parentales, y que resultaban ser suficientemente válidos en sus funciones²².

Claramente en contra de la posición que afirma que el sacerdocio céltico en la Península Ibérica respondía a un sistema de organización complejo está el investigador José María Blázquez. Éste llega a la conclusión de que la estructura del sacerdocio druida no encaja en el carácter de los pueblos de la Hispania Antigua. En ninguno de los textos de los referentes a la Península Ibérica aparecen los sacerdotes acompañando a los caudillos militares, como sí lo hacen los druidas. Pero sí relaciona un punto de contacto con el sacerdocio hispanocelta, en particular con los lusitanos y los pueblos del Norte: el vaticinio²³.

Aunque no establece un sacerdocio organizado, sí que alude a una clase de sacerdotes más independientes en los casos en los que se basa en Estrabón (*Geog.* III, 3, 6), aludiendo y llamando sacerdotes a los encargados de hacer la adivinación, y en los santuarios hispanos de cierta importancia, en los que debió de existir un sacerdocio o, por lo menos, unos santones encargados del culto y que cuidaban del santuario. Pero en todo caso, las funciones sacerdotales no estaban desempeñadas, a

²¹ CRESPO 1997:19-20.

²² *Ibidem*:30-31.

²³ BLÁZQUEZ 1962:24.

su parece parecer, de una forma colegiada o especializada, sino por los jefes locales o por ciertos miembros de la comunidad familiar²⁴.

Así pues, una de las grandes diferencias entre las religiones célticas hispanas y la de los diferentes pueblos celtas europeos es la ausencia de los druidas en la primera, lo que podría indicar un estrato más primitivo²⁵.

Enrique Gozalbes Cravioto también muestra esta diferencia aludiendo a la “ausencia de una casta sacerdotal entre los celtíberos (al contrario de lo que sucede entre los galos)”²⁶. Pero es lógico y comprensible que la religión en la Hispania celta no sea similar a la del resto de los pueblos europeos puesto que el sustrato sobre el que se asienta cada uno es distinto y la evolución histórica y social corre por distintos derroteros, marcando así las diferencias existentes entre los pueblos. Este apunte ya lo señala Teresa Chapa, indicando una configuración religiosa distinta entre el resto de los pueblos celtas del continente europeo²⁷.

Estas son las dos posturas que existen hoy en día acerca del sacerdocio hispanocelta. Dos teorías que se contraponen la una a la otra pero con un nexo de unión, la existencia inequívoca de los sacerdotes para unas comunidades celtas que tuvieron un origen distinto al resto de las europeas pero que poseen rasgos característicos y similares con ellas.

Recientemente una autora ha marcado una línea divisoria entre estas dos posturas, es Silvia Alfayé Villa con su obra *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica* (2009). En este trabajo, la investigadora propone el carácter general y la complejidad del estudio del sacerdocio en la Hispania celta dada su falta de pruebas, tanto textos greco-latinos como registro arqueológico, y establece una serie de interrogantes que hacen dudar al lector sobre la realidad de este tema. Pero no ahonda más acerca de ello, sino que señala esas cuestiones, siempre desde una visión escéptica en la que solo aporta los posibles datos o pruebas que afirmen o no el tema sobre el que versa este trabajo y sobre el que diversos autores han escrito largos artículos para defender sus propuestas²⁸.

Por último, no podría acabar esta exposición historiográfica sobre el sacerdocio hispanocelta sin abordar la posible existencia de sacerdotisas. Hasta ahora siempre he escrito sobre la posibilidad de un sacerdocio masculino, aunque no de manera directa, sí hay un trasfondo intrínseco que al leer hace pensar que este papel social lo ejercía este género.

²⁴ BLÁZQUEZ 1983:227-228.

²⁵ BLÁZQUEZ 2001:212.

²⁶ GOZALBES 2010:103.

²⁷ DEAMOS y CHAPA 1997:61.

²⁸ ALFAYÉ 2009:281-284.

Manuel Salinas de Frías es uno de esos autores que proponen esta línea de investigación. En “Mujer, épica y mito entre los celtíberos” (*VI Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*)²⁹ trata la existencia de las sacerdotisas. Alude al hecho del escaso material arqueológico, consistente en pocas representaciones femeninas, todas ellas procedentes de Numancia, de las cuales solamente una parece hacer claramente alusión a la realidad de las sacerdotisas en Celtiberia. Se trata de una pintura sobre cerámica que muestra lo que parece ser una figura femenina.

En esta línea hay un objeto arqueológico que se ha relacionado con una sacerdotisa. Éste es el “collar sideral” (Figura 5) hallado en la Tumba 53 de la necrópolis de Navafría-Clares (Guadalajara), encontrado a principios de siglo por Enrique Aguilera y Gamboa, Marqués de Cerralbo. Este descubridor fue el que le dio la consideración de “collar sideral” en alusión a la que creía era la tumba de una sacerdotisa del Sol, más si cabe por la reconstrucción realizada por dicho personaje. Pero no solo acaba aquí el ajuar encontrado en esta tumba, sino también lo que se interpretó como un aparato para sujetar sobre la cabeza las altas caperuzas de las sacerdotisas y varios adornos³⁰.

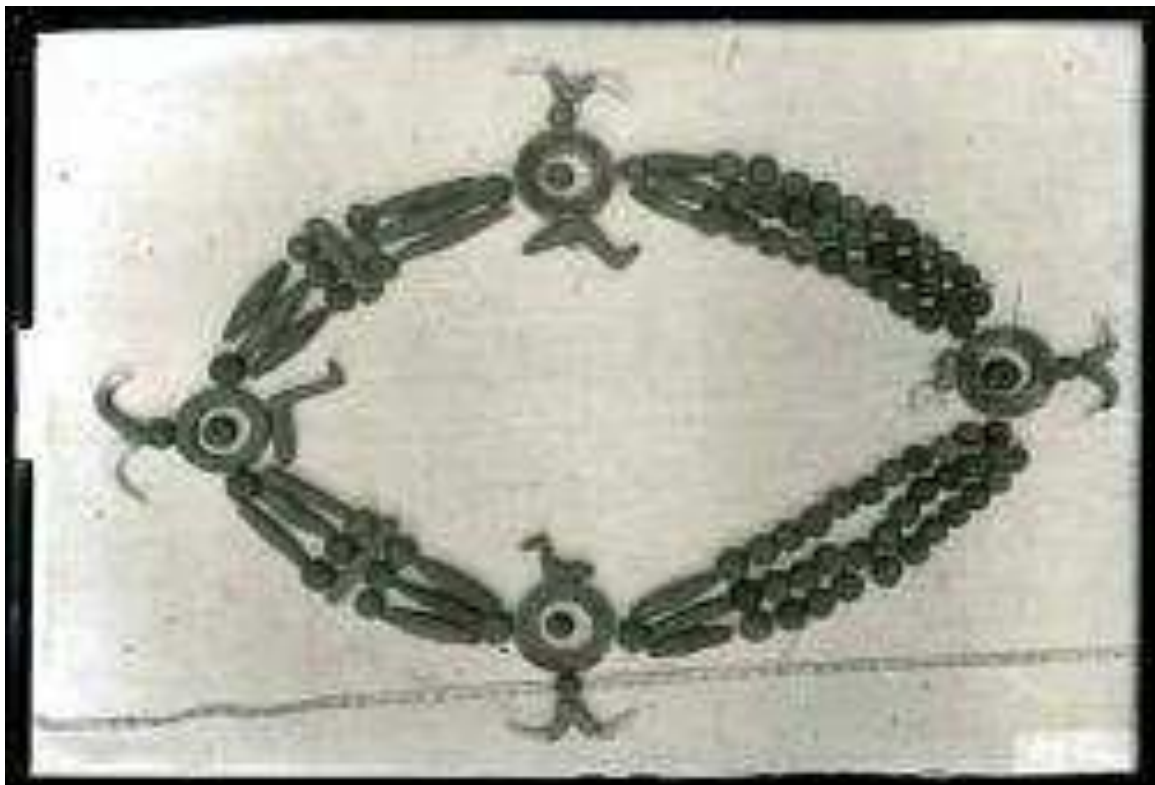


Figura 5.- “Collar sideral” (www.soydeclares.es)

²⁹ SALINAS 2008:205-213.

³⁰ ALFAYÉ 2009:284.

2. TEXTOS GRECO-LATINOS

Nunca hay que olvidar que como parte de un sistema conectado de relaciones, y más si cabe por el papel de otra potencia, hay textos que nos ayudan a vislumbrar la realidad de las poblaciones de la Península Ibérica, desde el autor griego Estrabón hasta autores romanos como Apiano y Suetonio. Pero siempre los datos que nos pueden proporcionar estos primeros historiadores y sus obras hay que ponerlos en “cuarentena” y nunca apoyarnos solamente en ellos, sino que solo sirven de ayuda para hacernos destapar el velo que nos oculta del conocimiento. Porque como dice Francisco Marco Simón, las fuentes de las que disponemos son tardías y subjetivas en muchos aspectos³¹. No fue hasta la llegada romana que el código religioso de estos pueblos quedase escrito y, aunque se relacione con el pasado, hay que tener cuidado con los “neologismos”, así como de la subjetividad de los autores grecolatinos como señaló el investigador zaragozano.

Las fuentes son muy escuetas a la hora de tratar la religión indígena hispana. Una de estas fuentes pertenece a Estrabón, que en su libro tercero de su obra *Geografía* (finales s. I a.C.) describe brevemente la manera de hacer adivinaciones por parte de los lusitanos y la religión de los pueblos del norte de la Península Ibérica. El autor de la *Historia Augusta* (s. IV d.C.) alude a la adivinación entre los vascos, y Silio Itálico, en época Flavia, a la de los galaicos; a diversas danzas de carácter religioso, a los sacrificios, al culto a la Luna y a la sacralidad del toro y del caballo³².

Las fuentes no mencionan la existencia de un sacerdocio fuerte y bien organizado. Solo un texto de Estrabón (*Geog.* III, 3, 6) llama sacerdote al encargado de hacer la adivinación entre los lusitanos. Este autor (*Geog.* IV, 4, 4) indica que los druidas eran una institución común a todos los celtas y, por tanto, debían de encontrarse también en Hispania, pero son inexistentes hasta el momento con las pruebas de las que disponemos³³.

Estrabón (*Geog.* III, 3, 6): “Predicen mediante las entrañas de los prisioneros de guerra, cubriéndolos con sagos. Luego, cuando el arúspice lo golpea por encima de las entrañas predicen primero por la forma en la que cae el cuerpo. Cortan a los prisioneros la mano derecha para consagrarla como ofrenda”³⁴.

Estrabón (*Geog.* IV, 4, 4): “Entre [los Galos] hay generalmente tres divisiones entre los hombres especialmente reverenciados, los bardos, los vates y los druidas. Los bardos compusieron y cantaron himnos; los vates se ocuparon de los sacrificios y el estudio de la naturaleza; mientras los druidas, al estudio de la naturaleza y la filosofía moral”³⁵.

³¹ MARCO 1994:313.

³² BLÁZQUEZ 1983:224.

³³ *Ibidem*: 227-228.

³⁴ Traducción GARCÍA QUINTELA 1999:235.

³⁵ Traducción www.perseus.tufts.edu

Aunque Marco Simón, en relación a Estrabón (*Geog.* III, 3, 6), utiliza el término hieróskopos aparecido en este fragmento de la obra y lo relaciona con los sacrificios adivinatorios con víctimas humanas y animales, y los identifica con los documentados por Diodoro de Sicilia (*BHist.* V, 31, 2) entre los galos³⁶. Este sacrificio era una variante extraordinaria, reservada para ocasiones de trascendencia³⁷.

Diodoro de Sicilia (*BHist.* V, 31, 2): “Habiendo consagrado a un hombre, lo golpean en el diafragma con un cuchillo sacrificial y conocen el destino por la forma en la que se produce la caída del cuerpo y por el flujo de la sangre, en antiguo ritual que no puede desarrollarse sin la presencia de un druida”³⁸.

Otra referencia documental es la obra de Plutarco y su mención de los sacrificios humanos practicados por los Bletonenses (*Quaest. Rom.* 83), cuya práctica les ha sido prohibida alrededor del 95 a.C. por Publio Craso³⁹. Así, parece indicar la existencia de personajes especializados en aspectos sacros, quienes en otros entornos del mundo antiguo serían responsables de la administración de hierbas terapéuticas, como la vettonica, frecuentemente usada por los romanos (Plinio, *NH XXV*, 84)⁴⁰.

Pero si hacemos referencia la posibilidad de la figura femenina como sacerdotisa, existen dos textos que aluden a esta cuestión⁴¹.

El primero de ellos es un fragmento suelto de las *Historiae* de Salustio (II, 92) refiriéndose a la Guerra Sertoriana:

“Las madres conmemoraban las hazañas guerreras de sus mayores a los hombres que se aprestaban 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 Meo[briga?], diciendo que los hombres que, pues quedaban privados de patria, mujeres y libertad, que se encargasen ellos de parir, amamantar y demás funciones femeninas. Por todo lo cual encendidos los jóvenes, despreciando los acuerdos de los mayores... (se levantaron en guerra contra los romanos)”⁴².

En relación a este texto de Salustio, Tácito en *Germania* VII, III y VIII escribió algo parecido:

³⁶ MARCO 2005:221.

³⁷ MARCO 1999:4.

³⁸ Traducción MARCO 1999:4.

³⁹ LORRIO 1997:335.

⁴⁰ MARCO 2008:323.

⁴¹ SALINAS 2010:206-207.

⁴² Traducción de SCHULTEN, en *FHA IV*, 383-384, en SALINAS 2010:206.

“Y tienen algo que es el principal incentivo de su valentía: no es la casualidad ni una agrupación fortuita la que forma el escuadrón o los pelotones, sino la familia y el parentesco. Tienen a su lado a sus seres queridos y pueden oír el ulular de sus mujeres y los llantos de los niños; éstos son los testigos más sagrados para cada cual, éstos son los que más les alaban. Acuden con sus heridas ante sus madres y esposas; ellas las repasan y examinan sin atemorizarse y llevan a los combatientes alimentos y ánimos (...) Se conserva el recuerdo que algunos ejércitos, cediendo ya y a punto de desfallecer, se rehicieron gracias a las mujeres, por la insistencia de sus ruegos y por la exhibición de sus pechos, mostrándoles el inminente cautiverio; lo temen mucho más por la suerte de sus mujeres, hasta el punto de que se obtiene una lealtad más eficaz en las ciudades a las que se exige muchachas nobles entre los rehenes. Es más, piensan que en ellas hay algo santo y profético, por lo que no desprecian sus consejos ni desdeñan sus respuestas. Vimos, en el reinado del divino Vespasiano, a Véleda, considerada por muchos como una deidad, y en otro tiempo veneraron a Aurinia y a muchas otras, no por adulación ni por divinizarlas”⁴³.

Una de las cuestiones que nos debe de quedar claras con estos dos textos es la figura del género femenino a la hora de inspirar a los combatientes. Pero esta inspiración a qué se debía y en qué se basaba, además de sustentarse, no está muy definida en los textos, sino más bien una alusión a su papel como garantes de valentía y tradición del pueblo. Además, son dos textos pobres que no refirieron ningún ritual ni ninguna figura sacerdotal de manera directa, si acaso podríamos hipotetizar sobre la imagen de la mujer como orante, no como en el ejemplo del siguiente texto que sí de manera directa cuenta la adivinación por parte de una “doncella”.

El segundo testimonio es el de Suetonio en *Galba* IX, 2, que dice, refiriéndose a las circunstancias en que Galba resolvió sublevarse contra Nerón:

“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 principio y señor del mundo”⁴⁴.

Los dos fragmentos citados hacen alusión a aspectos diferentes. En el primero las mujeres celtibéricas son descritas como transmisoras de un conocimiento tradicional, de las hazañas de sus antepasados, expuesto probablemente de forma épica y mítica. Mientras que el texto de Suetonio se refiere a mujeres que en la sociedad celtibérica tenían una capacidad profética, que transmitían conocimiento sobrenatural.

⁴³ Traducción de REQUEJO, en BCG, 2001, 80-81, en SALINAS 2010:206.

⁴⁴ Traducción de AGURDO, en BGC, 2001:202, en SALINAS 2010:207.

El nexo de unión lo señala Salinas de Frías en Tácito en su *Germania* VII, VIII, en el que los germanos teniendo a sus mujeres en general como consejeras, en algunas de ellas especialmente veían una capacidad profética⁴⁵. Entre las mujeres germanas existía una especial relación con el ámbito sagrado. Eran consideradas con capacidades mágico-religiosas y su consejo era considerado y estimado (Tácito, *Germania* VIII). Esta influencia se articulaba a través de un sacerdocio femenino con facultades adivinatorias (Estrabón, *Geog.* VII, 2, 3)⁴⁶. Aunque en el caso del texto de la obra *Galba* se explica muy bien en el contexto romano, donde habría sacerdotisas aunque no adivinasen.

En torno a esta práctica, la adivinación, una de las funciones relacionadas con los sacerdotes, tanto Apiano (*Ib.* LXXXV) como Plutarco (*Apoph. Reg.* XVI) escribieron sobre esta práctica al tratar sobre el ejército romano y su sitio de Numancia. Al llegar el general Escipión para la toma de control del ejército, éste vio adivinadores y magos en el campamento romano. La idea principal es que estos magos y adivinos fueran indígenas, así como la multitud de mercaderes y prostitutas que rondaban el campamento romano.

Pero sí existe una referencia muy concreta y que ha dado valor a la adivinación a un pueblo en concreto, los vascones, y a la práctica la ornitomanía, debido a la difusión de ésta en *Vita Alex. Sev.* XXVII, 6, en la que señala la preponderancia del emperador en la observación de las aves para la adivinación en los vascones. Aunque el fin de muchas de las referencias en la *Historia Augusta* es la amenización de las biografías imperiales, puesto que solo en esta obra se señala esta práctica y la excelencia de este pueblo en ella. La mención de los vascones en esta obra solo se explica a partir de la referencia a los mismos en la correspondencia entre Ausonio y Paulino⁴⁷.

Abordando un ejemplo más concreto está la figura de Olíndico y su revuelta del año 170 d.C. contra los romanos transmitida por Floro:

Floro (I, 33, 13-14): "También hubiera habido conflicto con todos los celtíberos si el jefe de esa rebelión, Olíndico, no hubiese sido sometido por la fuerza al inicio de la guerra, el cual, famoso por su astucia y audacia si es que hubiera prosperado, agitando su lanza de plata, como enviada del cielo, había atraído hacia sí la atención de todos, actuando como profeta. Pero cuando, con semejante temeridad, se hubo dirigido de noche al campamento del cónsul, junto con su propia tienda fue alcanzado por la lanza de un guardián"⁴⁸

Antonio Tovar expresó que en lengua celtibérica el término *summus vir* sobre el que se refiere a Olíndico presentaría un equivalente en el *urios ueramos* consignado en un grafito del santuario rupestre de Peñalba de Villastar (Teruel), espacio consagrado a

⁴⁵ SALINAS 2010:207.

⁴⁶ GALLEGO 1999:61.

⁴⁷ MORENO 2009:269.

⁴⁸ Traducción ESCOBAR en SOPEÑA 1995:43.

Lug. Estas evidencias llevaron a Francisco Marco Simón a plantear la posibilidad de que Olíndico, ese enigmático *summus vir*, aludiera a un personaje en el que predominase, por encima de las demás, la función sacerdotal⁴⁹.

S. Crespo escribió lo siguiente: “En todas las religiones, la callada labor del sacerdote pasa más desapercibida que la del mago-charlatán desvelador del futuro, que, a fuerza de hacerse notar, muchas veces por un fuerte incentivo económico, resulta favorecido en el conocimiento popular y puede obtener una importante difusión en su medio social hasta quedar inscrito en los relatos que se transmitirán a la posteridad. La adivinación, al menos en cierto grados y niveles, cuando traspasa el umbral de lo meramente cómico y vulgar, requiere un personaje con una cierta cualificación social. En 170 surge Olíndico el vaticinador, quien había recibido una lanza de plata de los cielos, lanza que era atributo de Lug y que acaudilló una rebelión celtibérica”⁵⁰. Así, según este investigador, podríamos estar ante una figura que no se corresponde con la visión de la que se disponía, sino más bien ante un “mago-charlatán” que quiso acaudillar una rebelión contra los ocupantes romanos dada toda la aureola que le envuelve.

La cuestión básica es la visión que tendría Floro y sus contemporáneos de ciertos elementos de la sociedad como Olíndico, capaz de constituir y dirigir una rebelión en contra de Roma. Puesto que para los romanos, los dirigentes de los ejércitos poseían el papel atribuido a los sacerdotes, no cabría extrañar que este personaje celtibérico poseyera ciertas atribuciones sacerdotales y no estarían remarcadas en el texto debido a la generalidad de este hecho para los romanos. No sabemos si Olíndico fue sacerdote antes de recibir esta misión desde el cielo, pero lo que sí se discierne del texto es su personalidad como “jefe religioso” tanto como de comandante de la rebelión celtibérica. Y más si cabe, cuando hay testimonios de druidas que dirigieron ejércitos y revueltas militares, en los que sus roles sacerdotales se verían asociados también dentro de una figura militar⁵¹.

A modo de conclusión de este apartado, queda clara la evidencia en las fuentes literarias de la existencia de ciertos personajes dentro de una comunidad con una serie de “dones” o características especiales que harían sobresalir sobre el resto y poder realizar prácticas rituales como son la adivinación o el sacrificio. Aunque no se muestre en estos breves textos una alusión clara al sacerdocio, y menos aún a un grupo organizado.

Como señalé al principio, las fuentes están escritas por personajes exteriores, no por los propios indígenas, por lo que hay que tener cuidado con saber leer lo que escribieron, es decir, tener una buena capacidad de interpretación. Es posible que no aludieran de forma directa a ningún personaje sacerdotal debido a su falta de interés,

⁴⁹ SOPEÑA 1995:43-47.

⁵⁰ CRESPO 1997:19.

⁵¹ VILATELA 2001:140-142.

porque no eran importantes o no representaban ningún peligro hacia las potencias conquistadoras.

Así por esta razón, la utilización solo de las fuentes literarias no es una vía de explicación de la figura sacerdotal hispanocelta, sino más bien un inicio a su indagación que deberá ser afianzada gracias a otros indicios, como los que nos da el registro arqueológico.

3. FUENTES ARQUEOLÓGICAS

Una vez desarrolladas las fuentes literarias de las que disponemos y expuesto los datos que nos ofrecen, por los que se puede defender la existencia de una clase de personajes con funciones específicamente sacras, es hora de seguir con las fuentes arqueológicas, es decir, las pruebas físicas que pueden corroborar o no a los autores grecolatinos que escribieron sobre la Península Ibérica. Pero el mayor problema al que me enfrento en este apartado es a la subjetividad del aspecto cultural y cultural de dicho objeto arqueológico, por lo que cualquier interpretación puede ser vista desde distintos puntos sin que la unión de ellos se haga posible.

Los datos arqueológicos, aunque escasos, muestran la existencia de unas figuras predominantes en el aspecto religioso, resaltando sobre todo la iconografía vascular numantina a la que la mayoría de los autores hace referencia para expresar su conformidad con la realidad sacerdotal céltica en la Península, sin olvidar el resto del registro arqueológico, por supuesto, como el yacimiento de La Osera con sus ocho estelas y la Tumba 53 de Navafría-Clares y su “collar sideral”. Y, aunque más difícil de contrastar, es posible el estudio de ciertas pruebas indirectas, como los santuarios.

Pero estas pruebas arqueológicas se encuentran ubicadas por todo el territorio céltico peninsular y no son comunes a todos los pueblos, por lo que cada una de ellas debe ser interpretada en su contexto sociológico y arqueológico concreto sin poder extrapolar ninguno de los datos de los que nos ofrecen para otras partes de la Península Ibérica. Además, el horizonte cronológico para cada una de ellas es distinto.

En conclusión, cada una de las piezas arqueológicas que desglosaré a continuación deben ser tratadas una a una debido a su disparidad cultural y cronológica, más si cabe también por su diversidad morfológica y funcional.



Figura 6.- Altar de Capote (Fotografía de BERROCAL-RANGEL en www.segeda.net)

3.1. Iconografía sacerdotal: cerámica celtibérica

Las representaciones iconográficas celtibéricas de las que disponemos son abundantes y abordan diversas materias. Éstas eran datadas con una cronología prerromana, pero los estudios recientes han determinado que no es así, sino que deberían adscribirse ya a un horizonte romano, concretamente entre el siglo II a.C. y el I d.C., un período de grandes cambios y transformaciones en las estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas de los pueblos indígenas hispanos debido a la presencia romana⁵².

En cuanto a su temática, la imagen hoy percibida se relaciona con la expresión del poder, con la auto-representación de una aristocracia. Los motivos son variados, versan sobre la guerra, el tránsito al Más Allá, el reflejo de las actividades culturales, las representaciones de figuras fantásticas y elementos vegetales y geométricos. Pero es sobre todo una expresión del poder de una aristocracia⁵³.

En lo referente específicamente a la composición escénica, existe una perfecta adecuación de las decoraciones al marco pictórico que les ofrecen las distintas formas. Así, los artistas aprovecharon el soporte de manera excelente puesto que las representaciones fueron vinculadas de forma extraordinaria a la cerámica, teniendo en cuenta la ordenación simétrica en la que destacan dos ejes dependiendo de la forma cerámica, vertical u horizontal⁵⁴.

Pero lo más importante es su papel como gran documento arqueológico e histórico a la hora de informarnos con detalle de ciertos elementos de la vida de la sociedad y de sus poseedores, desde la forma de vestir hasta el armamento, pasando a los elementos sagrados y rituales de los que este trabajo se hace eco. Y este documento se expresa en las cerámicas polícromas, las cuales son utilizadas para las representaciones más naturalistas y narrativas de todas las recogidas en el yacimiento de Numancia⁵⁵.

Aunque para este trabajo solo me interesan un grupo en particular, las referentes a la visión sacra de la sociedad, es decir, las representaciones polícromas en el soporte cerámico de los rituales y los partícipes del ritual. Una parte esencial del registro arqueológico que nos ayuda de manera directa a entender este complejo tema debido a la facilidad del estudio de imágenes, y en la que los autores referenciales son Blas Taracena y F. Wattenberg, aunque ya antiguas sus obras son las más completas recopilaciones de la cerámica numantina, sin olvidar a los investigadores Romero y Marco Simón, más breves en sus descripciones y apuntes acerca de este tema que los anteriores, pero igualmente necesarios debido a la actualización que han supuesto sus trabajos.

⁵² ALFAYÉ 2008:286.

⁵³ ALFAYÉ y SOPEÑA 2010:457.

⁵⁴ ROMERO 2005:354.

⁵⁵ Ibídem: 356.

3.1.1. Descripción

En primer lugar, uno de los investigadores base para el estudio de esta prueba arqueológica fue F. Wattenberg, y en él basaré mis descripciones junto con algún apunte de otro autor, como F. Marco Simón o B. de Taracena.

Siguiendo con este tema, me gustaría señalar antes de las descripciones de todas las piezas, la catalogación que hizo Blas de Taracena sobre éstas. Este investigador desarrolló tres módulos de agrupación de la cerámica numantina. El que nos compete, es decir, en el que se adscriben las piezas y representaciones que desarrollo en el trabajo, es llamado “cerámica roja de pinturas negras” y se caracteriza por una finalidad puramente ornamental. Pero en particular, y en lo que se refiere a la figura humana, ésta es representada de una forma peculiar⁵⁶:

“Muy estilizada con la cabeza de perfil, mirando hacia la izquierda, con el ojo de frente y el cuerpo, que se forma por dos triángulos unidos por un vértice, mostrando también de frente dos largos y delgados brazos, algunas veces terminados en manos, en forma de peine, de cinco vástagos paralelos o con el correspondiente al pulgar vertical a los otros; de la base del triángulo inferior arrancan las piernas, de perfil, bastante bien dibujadas, caminando indistintamente a la izquierda o la derecha; la cabeza, comúnmente destocada o al menos sin tocado aparente, se prolonga en un corto pico, única indicación de nariz y boca, y carece por completo de toda indicación de orejas y pelo. Los figura numantina nunca se ha pintado desnuda [...] los cuerpos se forman por dos triángulos decorados con motivos geométricos”.

Si ya nos metemos en materia, la primera de las representaciones que será desarrollada pertenece a la cerámica número 4-1.239 de Wattenberg, descrita de la siguiente manera por parte del mismo autor⁵⁷ (Figura 7):

“Fragmento de un vaso de barro rojo claro, con decoración pintada de figuras humanas que se cubren con gorros picudos, y de escena de sacrificio. Se resaltan con blanco algunos detalles: cara de la figura, cruz, caballo y cuchillos. La interesante composición del vaso parece tener un caballo con cruz en la nalga y metopas de hombres que llevan varas en la mano y cuchillo doble globular en la cintura, atravesado y de frente. En la escena de sacrificio la figura principal sujeta en una mano una jarra y en la otra las patas traseras de un animal, mientras otra figura sujeta la cabeza y acerca un cuchillo afalcatado o curvo. Van tocados con gorro ilirio o escita, puntiagudo, y su cuerpo se trata indistintamente como dos triángulos o dos semicírculos a la tangencia”.

⁵⁶ TARACENA 1924:44-45.

⁵⁷ WATTENBERG 1963:217.

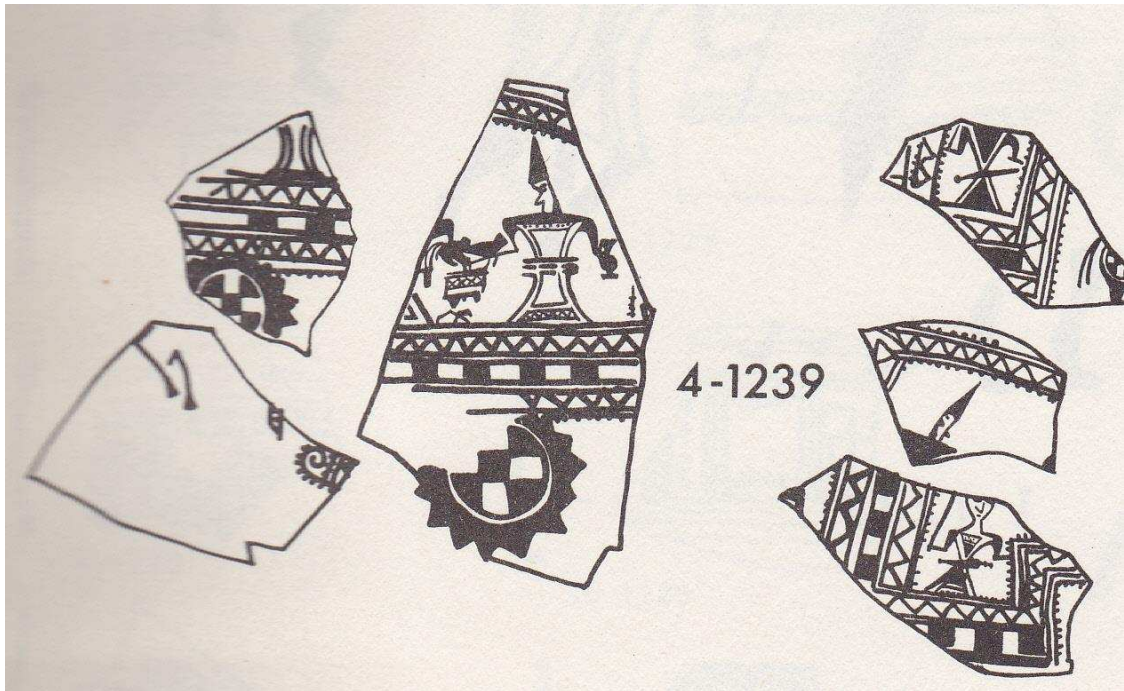


Figura 7.- Cerámica fragmentaria con representación antropomorfa y sacrificial de un vaso de Numancia (WATTENBERG 1963:132)

Muchos años después, Francisco Marco Simón hizo una descripción más en detalle refiriéndose solamente a la escena sacrificial. Ésta fue descrita de la siguiente manera (Figura 8): “personaje con gran *cucullus* y traje talar con un gran cinturón. En su mano derecha, y mirando hacia la izquierda, sostiene un animal de características aviares (quizás un gallo) y asiendo con la zurda un jarro similar al enocoe (con el que realizará una libación)”⁵⁸.



Figura 8.- Fotografía de la misma pieza dibujada en la figura anterior (MARCO 2008:20)

⁵⁸ MARCO 2010:18-19.

La siguiente composición a la que hago referencia es la número 9-1244 (Figura 9), de la que Wattenberg hace la sucesiva descripción⁵⁹:

“Decoración pintada sobre fragmento de la jarra”.

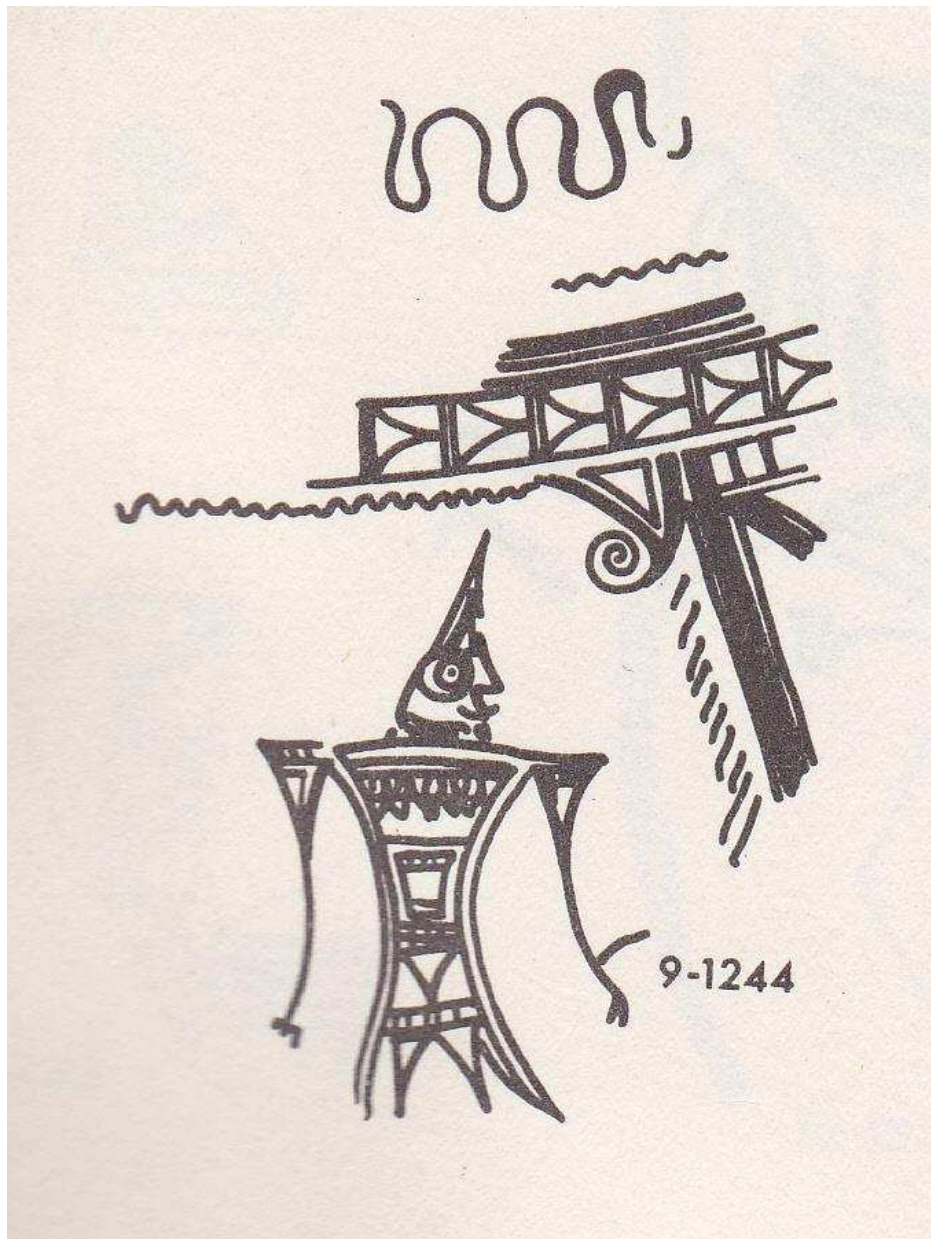


Figura 9.- Figura antropomorfa sobre soporte cerámico (WATTENBERG 1963:132)

En este caso, la descripción es muy escueta, pero se puede apreciar perfectamente que la figura en este soporte cerámico es parecida y guarda relación con la anterior. El personaje posee las mismas características, un gorro picudo y una túnica talar. Salvo decir, que en este caso la demostración del ritual no existe o no existía cuando estaba completa la pieza, pero no por ello se debe dudar y no comparar las dos por igual.

⁵⁹ WATTENBERG 1963:217.

Por lo que respecta a Marco Simón, el personaje tiene rasgos claramente ornitomorfos bajo un gorro cónico, vestido con túnica talar cuya decoración se desarrolla a lo largo de diversas franjas (cuatro en la parte conservada)⁶⁰.

La tercera representación iconográfica posee la referencia número 2-1203 de F. Wattenberg, cuya descripción es la siguiente (Figuras 10 y 11):⁶¹

“Jarra de barro rojo, con dos resaltes en la zona superior y otros dos en la inferior y cabeza humana bajo el arranque inferior del asa. Decoración pintada en dos temas de figuras humanas o caballos divinizados. Franja vertical de esvásticas, cuatrifolios, temas de cestería, etc. Torno”

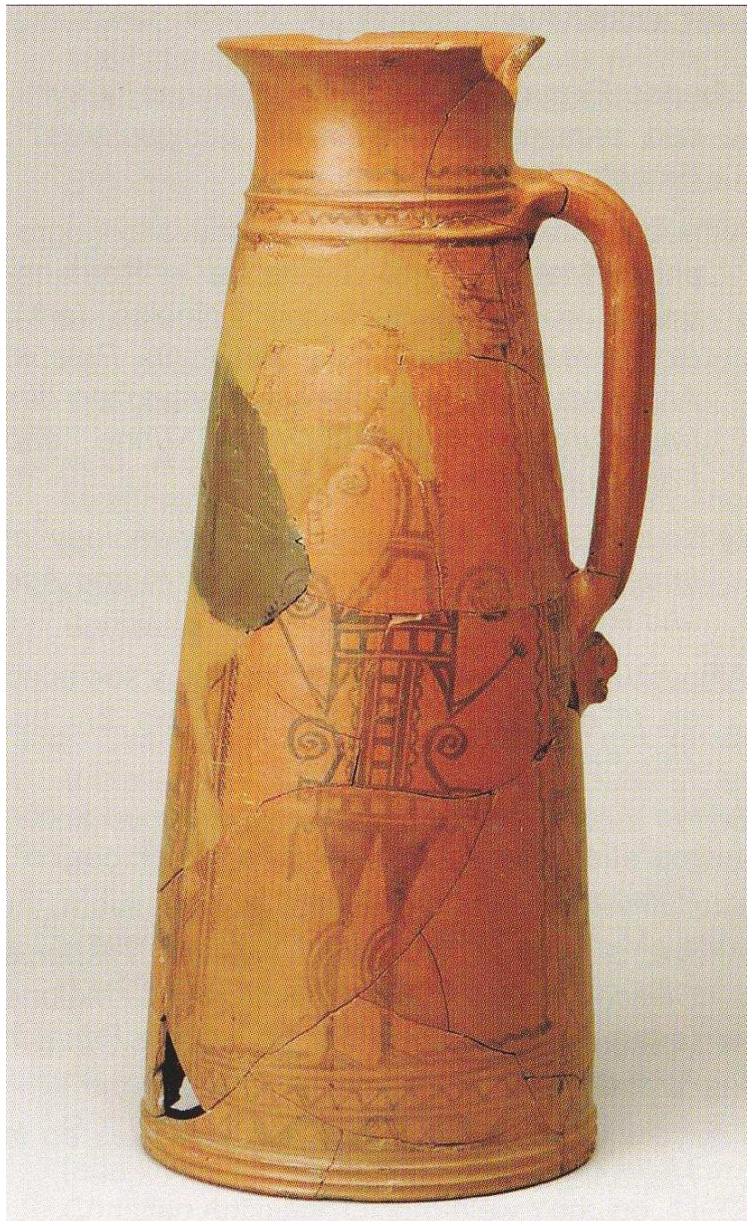


Figura 10.- Cerámica decorada numantina (MARCO 2008:21)

⁶⁰ MARCO 2010:18.

⁶¹ WATTENBERG 1963:215.

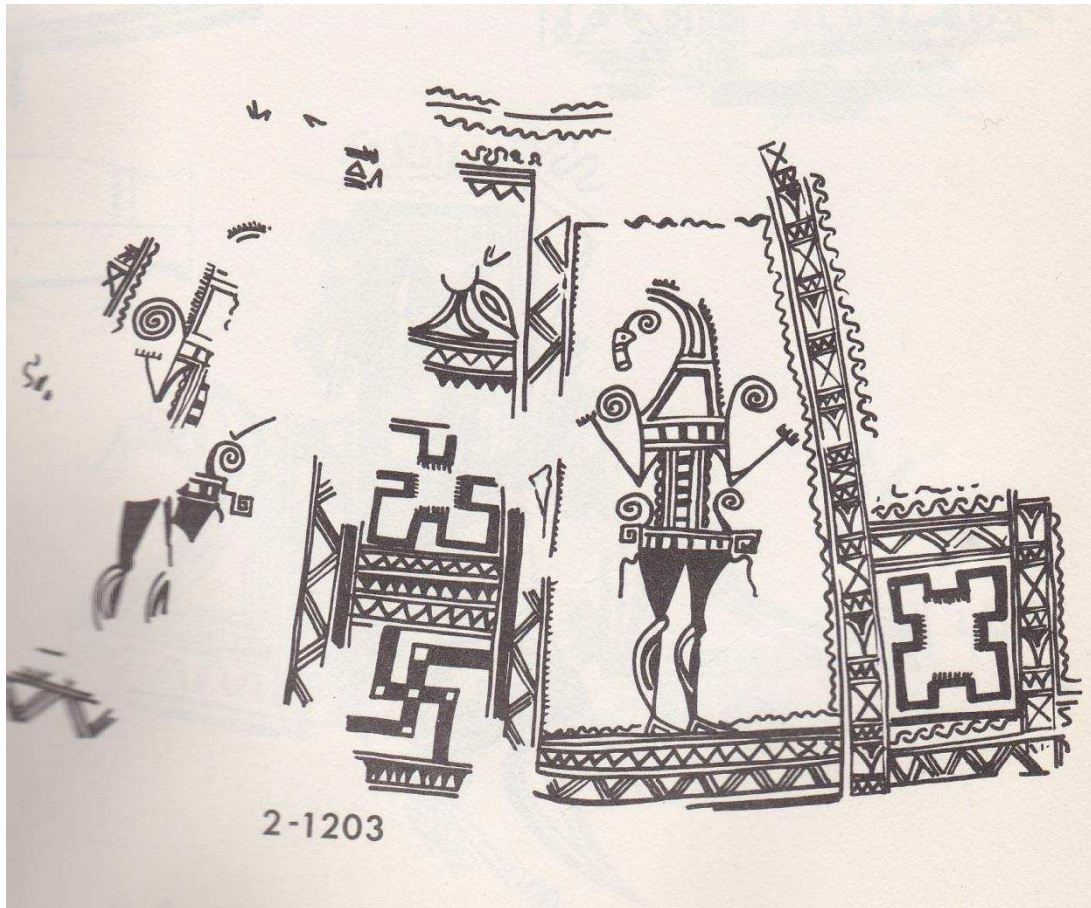


Figura 11.- Detalle de decoración (WATTENBERG 1963:128)

Esta misma pieza es descrita por F. Marco Simón como: “una figura estante con indumentaria claramente guerrera y cabeza de caballo; la figura podría estar representando a una divinidad del tipo de los “Dioses equinos”, pero también podría remitir a un personaje partícipe de un determinado ritual”⁶².

A modo de conclusión, y antes de pasar a otra cerámica particular, las composiciones que se acaban de describir muestran a los artífices del ritual con una indumentaria característica para ello y una con una acción. En cuanto a la vestimenta, ésta se caracteriza por el gorro picudo y la túnica talar, así el arreglo es característico y específico para presentarse ante lo sagrado⁶³.

Ya acabando este apartado, me gustaría resaltar una cerámica más. Ésta es el Vaso de Arcóbriga (Figura 12), que como ya he expuesto en el capítulo historiográfico, la interpretación acerca de la figura aparecida en él muy controvertida. En su día se interpretó la imagen como un sacerdote, pero hoy en la actualidad se analiza como una representación de una estatua cultural de una divinidad con conexiones iconográficas con el vaso de Sens Du Nord y con una personalidad divina similar a las

⁶² MARCO 2010:21.

⁶³ ALFAYÉ y SOPEÑA 2010:222.

de los dioses árboles de la vertiente de los Pirineos, o incluso a las *Duillae* femenina de Palencia⁶⁴.



Figura 12.- Vaso de Arcóbriga (Monreal de Ariza). Museo Arqueológico Nacional (MARCO 2008:16)

3.1.2. Análisis

Una vez descritas cada una de las cerámicas en las que se piensa que se refleja una figura sacerdotal, me gustaría desarrollar una serie de elementos propios de cada una de estas representaciones, como es en sí mismo la figura antropomorfa y la acción que realiza.

En primer lugar, quiero resaltar la imagen humana de las cerámicas. Todas ellas portan una indumentaria singular que las hace características, y las diferenciaría entre el resto de los presentes en el acto religioso. Este atuendo está compuesto por tres elementos: un gorro picudo, una túnica talar y un cinturón ancho. Y es que indumentaria, “en su conjunto, vestidos adornos, joyas, desde siempre se ha considerado un distintivo cultural y de clase social o poder”⁶⁵.

En cuanto al gorro puntiagudo o picudo, llamado *cucullus*, en ninguna de las fuentes analizadas en el apartado anterior fue descrito, así como tampoco en el registro

⁶⁴ MARCO 2010:15.

⁶⁵ BARRIL 2005:367.

arqueológico ha aparecido nada semejante, aunque sí en diversos puntos de Europa, concretamente en Francia y en Alemania (Figuras 13 y 14), correspondientes a la Edad del Bronce. Estos objetos, llamados “conos”, pudieron llegar del centro de Europa y extenderse por las sociedades y culturas peninsulares con la expansión de los contactos entre toda Europa desde el inicio de esta etapa hasta su final a través del Atlántico, y que muestran la adopción de una serie de objetos, como la cerámica, y creencias, ritos funerarios, comunes entre ellos⁶⁶.



Figura 13.- Conos de lámina de oro (“sommers”) de Avanton (Francia), Ezelsdorf (Alemania) y Schifferstadt (Alemania) (<http://www.landschaftsmuseum.de>)

⁶⁶ CUNLIFFE 2008:179-257.



Figura 14.- Cono de oro de Ezelsdorf (Alemania) (<http://www.landschaftsmuseum.de>)

La interpretación que se ha ofrecido para estos conos de oro se basa en su utilización como sombreros ceremoniales o rituales por parte de sacerdotes, teniendo representaciones hasta en Escandinavia⁶⁷.

Pero si queremos buscar un paralelismo, y no solo con esta clase de objeto, sino también con la túnica sacerdotal, existe una estatuilla de terracota de Numancia

⁶⁷ HARDING 2003:340.

(Figura 15). Pero esta figurilla fue interpretada como una supuesta divinidad por F. Wattenberg en su famosa obra sobre las cerámicas numantinas⁶⁸.

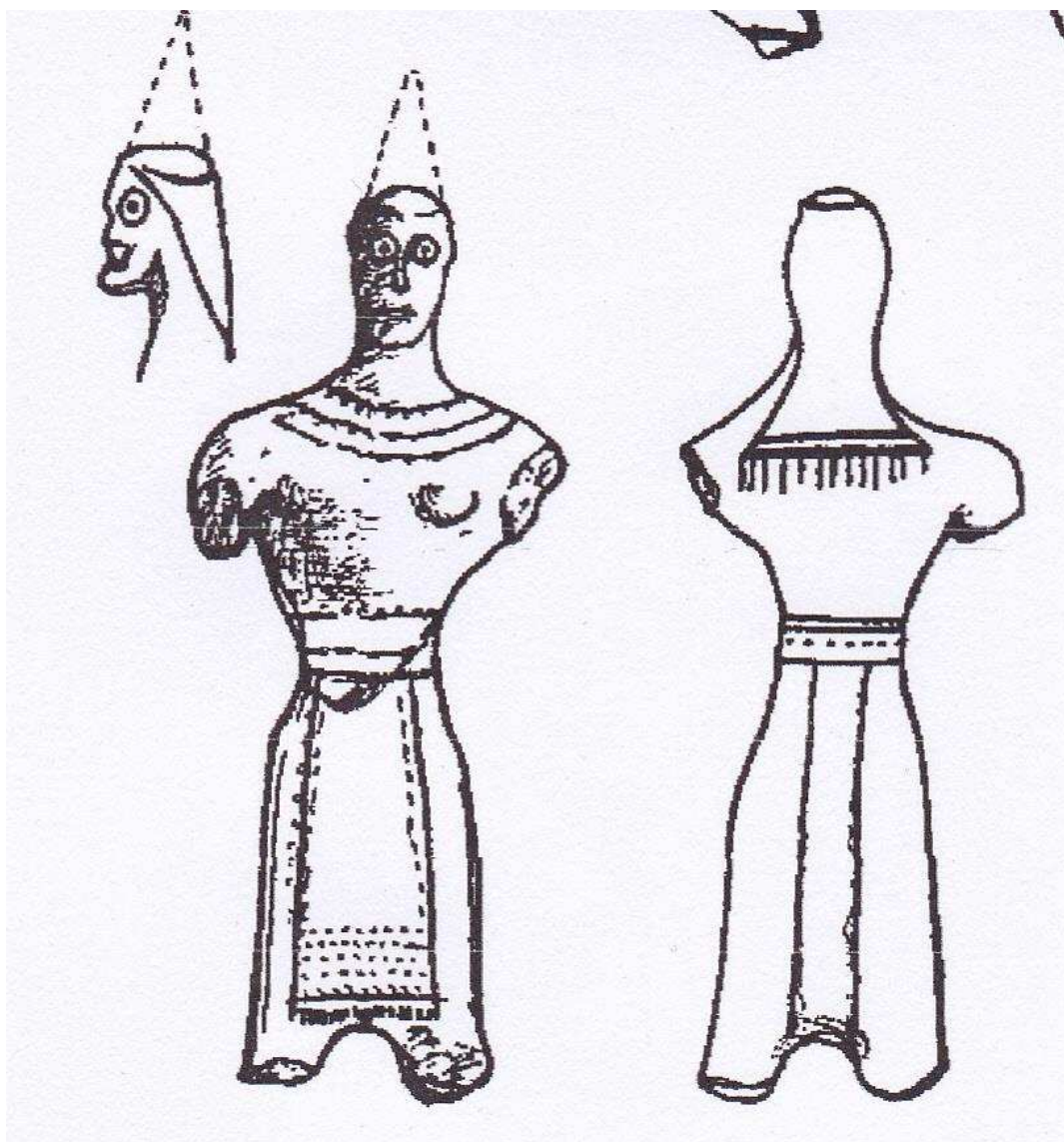


Figura 15.- Figurilla de barro. Supuesta representación de divinidad procedente de Numancia (LORRIO 1997:331)

Una vez señalado el gorro cónico, es momento de tratar la túnica. Me gustaría resaltar antes de entrar en su explicación, la gran diferencia entre ella y la vestimenta normal de los celtíberos, que vestían el denominado *sagum* según recoge Posidonio de Diodoro (*Historia* V, 33), un manto doble y grueso que se abrochaba todo alrededor en forma de casaca militar. Y Estrabón (*Geog.* III, 3, 7), que entre los montañeses utilizaban los sagos, mantos rectangulares negros cuya partes superior se doblaba y

⁶⁸ LORRIO 1997:331.

se llevaba como una capa o pasándolo debajo del brazo izquierdo dejándolo libre y sujetándolo con una fíbula⁶⁹.

En cuanto a la túnica, me servirá la misma figura anterior, que aunque femenina, muestra rasgos claramente asumibles por los sacerdotes de las cerámicas anteriores, como el supuesto gorro picudo que pudo haber llevado sin ir más lejos. Esta figurilla, polícroma, representa muy bien unos rasgos de vestimenta muy característicos. Como se muestra en la Figura 16, la túnica se distinguiría muy bien del resto de la sociedad y así los sacerdotes serían bien diferenciados. Esta prenda estaría formada por un solo cuerpo de color blanco que llegaría hasta los pies.

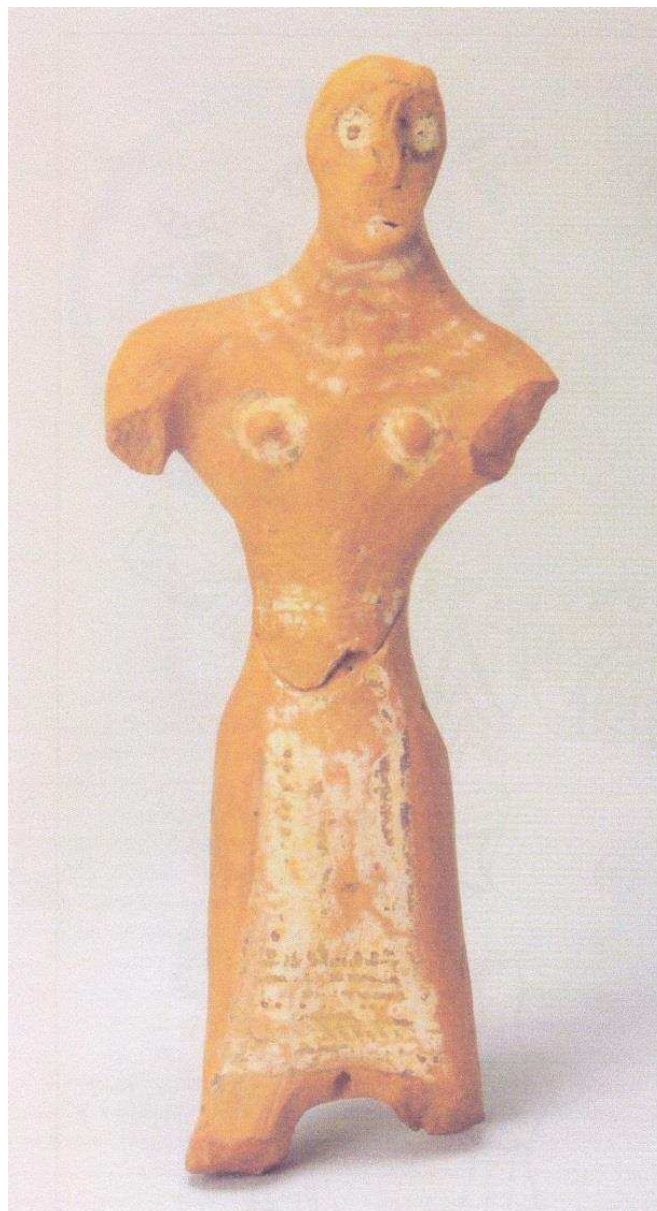


Figura 16.- Figurilla con bulto redondo procedente de Numancia. Museo Numantino (BARRIL 2005:374)

⁶⁹ BARRIL 2005:368.

En último lugar, una vez ya analizadas y paralelizadas las figuras que aparecen en la cerámica numantina, es hora de hablar de la acción. Desgraciadamente solo disponemos de una representación de ritual (Figuras 7 y 8). En concreto se caracteriza como un sacrificio aviar y si nos referimos concretamente a las aves, estaría en relación con la predicción, como se señala para los vascones en la obra *Historia Augusta* en el texto *Vita Alexandri Seueri*.

A modo de conclusión, aunque estas representaciones claramente nos muestran a oficiantes de un determinado ritual, no sabemos si determinadas acciones sagradas deberían ser realizadas por especialistas religiosos o si cualquier persona que reuniera unas determinadas características podría ejecutar sacrificios en nombre de la comunidad/unidad familiar y/o en el suyo propio, y tampoco conocemos si existían interdicciones que regulaban la exclusión de ciertos miembros de la práctica o la contemplación del ritual. Pero sí que es indicativo que en el caso de las inmolaciones que revestían una ingesta posterior, el oficiante desempeñaba un papel fundamental como redistribuidor de carne y regulador del orden y el modo en que se producía el reparto de ésta⁷⁰.

Además, estas cerámicas solo nos muestran unos pocos casos de probables figuras sacerdotales interpretativas. Y no es casualidad que su origen esté con la aparición de Roma en las sociedades indígenas. Debido a este hecho, la plasmación se vio más que necesaria para continuar con la tradición y para que ésta no quedase relegada y así mostrar la costumbre religiosa del pueblo.

⁷⁰ ALFAYÉ y SOPEÑA 2010:222

3.2. La Osera y el conocimiento astral

En el yacimiento arqueológico vetón de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila) (400.-150 a.C.), concretamente en su necrópolis, se halló otro posible indicio en favor de la existencia de sacerdotes hispanoceltas. En este caso, éste está relacionado con el conocimiento astral y su particularidad objetiva debido a que para la labor de estudio y plasmación de él se deben de tener ciertas dotes y aptitudes que pocos en una sociedad agrícola y ganadera podrían optar, sino a través de un largo tiempo de aprendizaje.

Tanto Baquedano como Martín Escorza han relacionado la existencia de un sacerdocio organizado con la disposición de 8 estelas aparecidas en la necrópolis de dicho yacimiento arqueológico, que se podrían datar en torno al 400 a.C. cuando el cementerio empezó a ser utilizado (Figura 17). En estas estelas se plasmó el estudio de la bóveda celeste y de esto, los dos arqueólogos han hecho esta relación, basada en la dificultad y el estudio requerido del Sol y las estrellas⁷¹. Y no es difícil de imaginar que un grupo de personas para beneficio de la comunidad decidiera actuar como estudiosos de la naturaleza y su relación con los astros para una mejora de las condiciones económicas y sociales (es decir, las festividades que marcaban el calendario agrario y de la vida).



Figura 17.- Estela de la necrópolis de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila) (ESCORZA 2007:12)

⁷¹ BAQUEDANO y MARTÍN 2008:318.

Antes de empezar a discernir sobre arqueoastronomía y el estudio de la bóveda celeste por parte de especialistas religiosos, creo necesario describir estas estelas. De roca granítica y color gris oliva claro son de forma cuadrangular en la base y piramidal en la cúspide o vértice, excepto una de ellas que es oblonga-triangular. Por último, su ubicación es amplia y corresponde a diversas agrupaciones de tumbas de la necrópolis⁷², como hitos marcadores de unidades familiares extensas.

Estas estelas están, además, orientadas a diversos astros y por ello no está mal relacionar el estudio de la bóveda celeste con los sacerdotes puesto que para conseguir un sistema calendárico resulta imprescindible una capacidad desarrollada en la observación astronómica así como el tiempo necesario y la codificación de los signos. Estas observaciones requieren conocimientos avanzados de matemáticas, llegando incluso a ser transmitidas oralmente o plasmadas como es el caso. En el ámbito cultural céltico los especialistas religiosos serían los encargados de esta función⁷³. Y en esta línea habría que relacionar este hallazgo con el ámbito druídico al menos desde el comienzo de la II Edad del Hierro, puesto que solo largos años de aprendizaje y una larga tradición de “sacerdotes astrónomos” lograrían dichos resultados⁷⁴.

En el caso de las estelas que nos ocupan, el conocimiento que transmiten, sin descartar el carácter lunar que las fuentes aluden en la astronomía celta, se relaciona con un calendario solar, no teniendo nada de extraordinario, puesto que el Sol es la forma astral más llamativa con un carácter sagrado universal⁷⁵.

Pero, ¿qué es lo que reflejan estas estelas y el conocimiento que en ellas está guardado? Sería la observación de la oscilación astral y los cambios que de ella se relacionan con el tiempo ganadero o agrícola

Exceptuando los solsticios, que tienen suficiente trascendencia de por sí, las coincidencias y relaciones entre los días señalados y las festividades celtas son resaltables (Figura 18). Así, estas estelas llevarían a interpretarse, además de como demarcadores de la necrópolis, como un calendario donde se señalarían las grandes festividades significativas para los vettones de la Mesa de Miranda⁷⁶. Aunque entrando en profundidad, las estelas están agrupadas en dos grupos con dos ángulos bien marcados, 135º y 225º, correspondiente a Venus, que dadas sus características peculiares, es decir, su visibilidad solo al amanecer y atardecer y sus valores acimutales inferiores a los otros astros, es un planeta especialmente significativo⁷⁷.

⁷² BAQUEDANO y MARTÍN 1998:89.

⁷³ MEJUTO y TORRES-MARTÍNEZ 2010:543.

⁷⁴ BAQUEDANO y MARTÍN ESCORZA 1998:97.

⁷⁵ *Ibídem*: 94.

⁷⁶ BAQUEDANO 2008:96.

⁷⁷ BAQUEDANO y MARTÍN ESCORZA 2009:127.

Así pues, la orientación de estas estelas estaría vinculada a Venus pero solo en los meses de invierno, de noviembre a febrero, siendo los ejes de mayor dimensión los correspondientes con la visibilidad en el amanecer y el atardecer de este planeta, coincidiendo con el inicio del año celta, el primero, y la festividad de Imbolg, la segunda fecha⁷⁸.

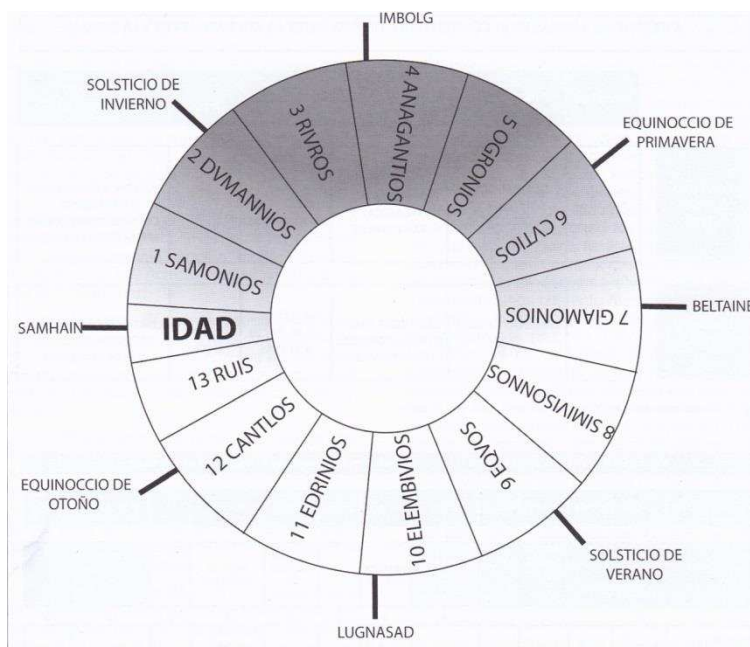


Figura 18.- Calendario ritual (MEJUTO y TORRES-MARTÍNEZ 2010:548)

La plasmación de una visión astronómica tendría efectos en la vida sacra, como en las actividades litúrgicas y en la marcación de diversas fechas concretas que marcarían el inicio de ciertos rituales. Parece clara la relación entre los solsticios y festividades cardinales en el calendario céltico, sin embargo, si las efemérides astronómicas se emplean como referencias separadas de las que serían meramente rituales, el año litúrgico adquiere mayor sentido⁷⁹.

El calendario celta era circular con una estructura cíclica y bipolar entre luz y oscuridad, marcando una relación con las fluctuaciones anuales y diarias, entroncando con los ciclos naturales y ambientales para la explotación económica de esos recursos y la celebración de ciertas festividades en fechas concretas entre esa luz y oscuridad (Beltaine y Shamain)⁸⁰.

Así pues, cerrando este breve punto, esta interpretación arqueológica es un testimonio fundamental para apoyar la existencia de un sacerdocio organizado, ya que sería necesaria una gran dedicación y largos años de estudio para la realización de estas estelas.

⁷⁸ Ibídem: 130-131.

⁷⁹ TORRES-MARTÍNEZ 2011:547-548.

⁸⁰ Ibídem: 549.

3.3. La Tumba 53 de Navafría-Clares: “collar sideral”

Uno de los hallazgos arqueológicos más antiguos adscritos al sacerdocio es el llamado “Collar sideral” (s. V a.C.) de la Tumba 53 de la necrópolis celtibérica de Navafría-Clares (Guadalajara) encontrado a principios del siglo XX por Enrique Aguilera y Gamboa, Marqués de Cerralbo. Concretamente, este descubridor adjudicó la pieza a su juicio a una “sacerdotisa del sol”⁸¹. Aunque según el registro del Museo Arqueológico Nacional, las etiquetas manuscritas existentes y las fotografías del Archivó Cabré podrían adjudicarlo a la Tumba 59.

“Este collar está compuesto por ochenta y seis bolas de barro cocido, cuatro de ellas perforadas por cuatro agujeros; dieciocho varillas alargadas elipsoidales; doce varillas alargadas cuadradas, perforadas por tres agujeros; una anilla de sección cuadrada y tres fragmentos de otras tres; cuatro cisnes de diverso tamaño y cuatro cuernos también de diverso tamaño”. Su composición fue realizada por el Marqués de Cerralbo, llegando al presente tal y como la hizo⁸². La reconstrucción está “formada por cuentas esféricas y alargadas que unen cuatro motivos centrales de simbología astral: anillas, cuernos de la Luna y cisnes. Se han interpretado como una representación del ciclo solar a través del viaje de los ánades moviéndose con el cambio de estaciones y en función de los puntos cardinales” (Museo Arqueológico Nacional) (Figura 19).



Figura 19.- Collar sideral de la Tumba 53 de la necrópolis de Navafría-Clares (Guadalajara)
(Museo Arqueológico Nacional)

⁸¹ MALPESA 1999:2.

⁸² Ibídem: 2.

En cuanto a la simbología (un aspecto difícil de tratar), los símbolos pueden agruparse en dos categorías: los que están relacionados con la Luna, el ciclo de la vida vegetal y las estaciones, el nacimiento y el crecimiento esencial para que la vida continúe; y los asociados con el agua y los animales, que transmiten la continuidad de la vida en el Más Allá. Todos estos elementos tienen relación con la vida después de la muerte, desde la Luna hasta las ruedas solares pasando por los cisnes⁸³ (Figura 20).



Figura 20.- Detalle del Collar sideral de la Tumba 53 de la Necrópolis de Navafría-Clares (Guadalajara) (Museo Arqueológico Nacional)

Ya desde la Edad del Bronce, las comunidades prehistóricas de Europa veneraban al Sol y lo representaban con forma de rueda radiada, en clara similitud entre la forma y el movimiento. Llegados al período céltico, ciertos comportamientos repetitivos, como en los ajueres funerarios, muestran que el culto al Sol no desapareció, sino que continuó entre estas sociedades de la Edad del Hierro, siendo complejo y polifacético, percibidos los poderes del Sol con numerosas funciones y conexiones. La imagen del dios, asociado con su rueda-emblema, demostraba la creencia celta en un poder solar con forma humana. Pero incluso las fiestas del fuego tienen relación con el “astro rey”, el fuego era la representación del Sol en la tierra y éste aparte de otorgar la vida tenía la capacidad de destruirla y purificarla, de cuyas cenizas surge la nueva vegetación y fertilidad⁸⁴.

El culto a los dioses del sol/cielo celtas debió de tener algún tipo de ritual formalizado gracias a hallazgos como este. Cierta iconografía compleja demuestra la presencia de un sistema de creencias importante que debió estar sustentando en la mitología⁸⁵.

⁸³ MALPESA 1999:9.

⁸⁴ GREEN 2001:48-52.

⁸⁵ Ibídem: 55.

3.4. Testimonios indirectos: los santuarios de Capote, Ulaca y Peñalba de Villastar

Unos de los indicios arqueológicos que nos hablan de la posible existencia del sacerdocio son las estructuras de ciertos santuarios. Aunque estos edificios, en algunos casos así, son muestras físicas de la realización de los ritos, como señala Rappaport hablando de este acto, uno de los aspectos son sus formas singulares o especiales.

Pero antes de empezar el desarrollo, quisiera aclarar que los pueblos celtas hispanos, así como los europeos, utilizaron varios espacios donde se ubicaron los lugares sagrados⁸⁶:

- La naturaleza en sí misma actuó de santuario debido al culto a elementos como bosques, peñas y agua.
- Accidentes geográficos modificados por el hombre, parajes, siendo el más conocido de los que ha quedado constancia el de Peñalba de Villastar.
- Cuevas, como la de la Griega (Segovia) o la Cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos).
- Edificios o construcciones intramuros, como el de Capote y Ulaca.

En este apartado me haré eco en primer lugar de un santuario particular, el situado en el castro céltico de Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz), por primera vez excavado por Berrocal-Rangel en el año 1988 y fechado entre los siglos IV y II a.C.⁸⁷ Y la elección de este santuario en primera página es su interpretación como lugar de ritos comunitarios y porque es un gran ejemplo del tema que quiero tratar en este apartado (Figura 21).



Figura 21.- Altar de Capote (BERROCAL 2008:484)

⁸⁶ LORRIO 1997:332-335.

⁸⁷ BERROCAL-RANGEL 1994:261.

Partiendo de la base de la gran implicación que supone la edificación de un santuario intramuros, y su ubicación en un espacio central dentro de dicho castro, se relaciona con los ritos comunitarios celebrados en él, que poseerían una concesión extraordinaria debido al emplazamiento. Y dichos actos deberían ser realizados y orientados por una persona influyente en la colectividad de la comunidad⁸⁸.

Su estructura señala una explicación clara hacia la materialización del ritual por parte de un solo personaje o personajes con carácter primordial sobre el resto de la comunidad. El altar de Capote es una construcción con planta trapezoidal de unos 15m² cerrado por tres de sus lados y abierto en el cuarto hacia una plaza sobre la que está elevado en una especie de podio. Pero lo más interesante es la mesa-altar ubicada en el interior, dejando solo espacio para el asiento en los tres bancos adosados a las paredes⁸⁹. Y es indudable su uso, puesto que durante la campaña de excavación se sacaron a la luz los restos de un gran ritual, es decir, un registro arqueológico como⁹⁰:

- Instrumental para la realización de sacrificios: 3 cuchillos y una punta de lanza reaprovechada como cuchillo.
- Así como la posterior comensalidad de dicho sacrificio: vasijas, cuencos, espetones y parrillas.
- Hogueras de la realización comunitaria de un rito con los restos de los animales sacrificados (23 o 24, por tríos o parejas).

Sumándome a la explicación social ofrecida por Berrocal acerca de dicho edificio, apunto al carácter sacerdotal de quienes dirigieron el ritual en dicha estructura, "personajes de cariz social y religioso"⁹¹.

Y lo que parece claro, o por lo menos se vislumbra, en el caso de las inmolaciones, que comportaban una ingesta posterior de la víctima sacrificada por parte de la comunidad, el oficiante de dicho rito debía actuar de distribuidor y organizador del evento para preservar un orden en el ritual⁹².

Otro altar sacrificial que puede darnos otro testimonio sería el de Ulaca (Solosancho, Ávila) (300-50 a.C.) (Figura 22). Este altar sacro vettón se caracteriza por su singularidad puesto que su composición pétreo conserva nueve escalones en dos escalinatas paralelas y una serie de cazoletas conectadas entre sí⁹³. Debe ser tenido en cuenta la utilidad del ritual y la aplicación de éste por parte de un solo personaje, más que nada debido al espacio que en él debía ocupar y el espacio que la estructura compone.

⁸⁸ BERROCAL 2004:108.

⁸⁹ *Ibidem*: 108.

⁹⁰ BERROCAL 1989:253-254.

⁹¹ BERROCAL 1994:272.

⁹² ALFAYÉ y SOPEÑA 2010:222.

⁹³ ÁLVAREZ-SANCHÍS, MARÍN, FALQUINA y RUÍZ 2008:345.

El ritual del que se hacía gala en este espacio sería el siguiente: las entrañas de las víctimas se quemaban en nichos o cubetas y la sangre vertía en otros similares, al tiempo que se rendía culto a las divinidades. Además, la orientación del altar parece no ser casual, sino más bien la búsqueda de una posición exacta como muestra su relación con un accidente geográfico denominado “Risco del Sol”, la cumbre más alta de las alineaciones de la Sierra de la Paramera, y así posiblemente relacionarse con algún fenómeno celeste⁹⁴.



Figura 22.- Altar de Ulaca (elmundo.es)

En último lugar, quiero hablar de un santuario natural, el más conocido de la Península Ibérica: Peñalba de Villastar (Teruel) (Figura 23), cuya vida no se remonta más allá de un siglo (segunda mitad del siglo I a.C. y primeros decenios del siglo I d.C.) y en la que la pertenencia a un pueblo es más que discutida debido a su posición de frontera. Este santuario pertenece a un grupo particular, el correspondiente a aquellos al aire libre cuyas manifestaciones culturales se expresaban mediante la epigrafía rupestre, dentro del cual se inscribe entre los que poseen epigrafía indígena, además también de latina. Pero la marca principal que caracteriza a este santuario es “la Gran inscripción” en la que se reflejan nombres y las figuras geométricas que son muestra de una especie de peregrinación, o se quieren ver con esta finalidad, y en la que la utilización del latín está marcando el final de una época en la que el indigenismo va dejando paso a la cultura romana⁹⁵

⁹⁴ ÁLVAREZ-SANCHÍS, MARÍN, FALQUINA y RUÍZ 2008:345-346.

⁹⁵ ALFAYÉ y MARCO 2008.

Situado en la cima de una montaña a sus pies discurre el río Turia y en cuya roca caliza blanca se documentaron unas 20 inscripciones, dos de ellas haciendo referencia a Lug y a una estructura con techumbre de la que hoy no hay rastro, pero sí de las oquedades para los sacrificios y rituales iniciáticos. Y estas inscripciones serían el testimonio de peregrinación, hacia un lugar que debería ser guardado por un personaje especial⁹⁶.

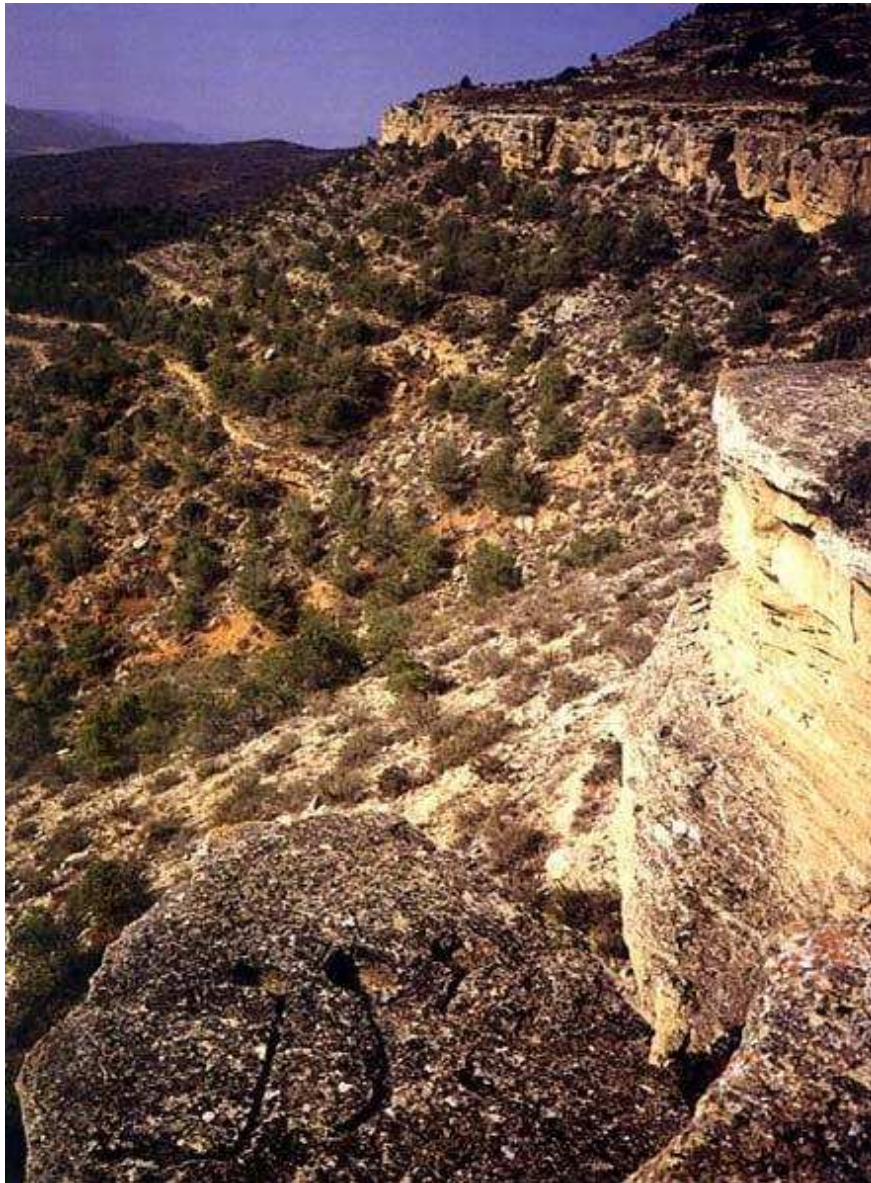


Figura 23.- Santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) (SOPEÑA 2008:357)

Estos tres ejemplos son muestras de santuarios que se extendieron por todo el territorio hispanocelta, adscribiéndose éstos, en concreto, al área de los Célticos del suroeste, los Vettones y los Celtíberos. Pero, aunque escasos los ejemplos y los pueblos, son paradigmas de la existencia de santuarios programados para su uso comunitario en los que debían de estar regidos por una persona o grupo de personas

⁹⁶ LORRIO 1997:333.

suficientemente capaces para ello. Porque incluso Blázquez señala que en santuarios hispanos de cierta importancia debieron de existir, por lo menos, unos santones encargados del culto y que cuidaban el santuario⁹⁷.

Podría citar otros casos de santuarios y altares de sacrificio a lo largo de la geografía hispanocelta y alrededor de todos sus pueblos, pero con estos tres ejemplos de tres pueblos bien diferenciados y con unas características particulares he querido señalar la posibilidad de estudiar el sacerdocio no solo con el típico registro arqueológico. Aunque es un poco complicado el desarrollo de una conclusión con solo ideas, creo que dejo claro que con el estudio de un edificio, su organización y función, se puede llegar a ella.

⁹⁷ BLÁZQUEZ 1983:227-228.

4. EPIGRAFÍA

Como último punto que trataré se encuentra la Epigrafía. Este es el último recurso y, por así decirlo, más complicado de tratar dada la falta de conocimientos en la lengua indígena y por las múltiples interpretaciones que de los epígrafes han hecho los diferentes investigadores de la materia.

Existen bastantes indicios epigráficos para asegurar la existencia del sacerdocio, como ya desarrollaba en el apartado historiográfico dentro de planteamientos teóricos. Pero en este punto es donde los desarrollaré uno por uno y haré una labor de cirujano con los más importantes de ellos:

- *uiros ueramos* de Peñalba de Villastar.
- *teiuoreikis* del Bronce de Luzaga.
- *ueizos* de la Tésera de Areokrata.

Son tres ejemplos característicos de dos actos y espacios especiales. En lo referente al primero se vincula a un santuario rupestre donde tuvieron lugar una serie de ritos y donde se plasmaron epígrafes de los que el más importante es la “Gran inscripción”, mientras que para los otros dos, su función es la de partícipe en la elaboración de un acuerdo, el denominado *HOSPITIUM*.



Figura 24.- Ejemplo de Tésera de Hospitalidad. Tésera de Arekorata
(<http://saelicessegobriga.blogspot.com.es>)

4.1. *uiros ueramos* (Peñalba de Villastar)

El santuario rupestre celtibérico citado en el apartado anterior presenta una serie de epígrafes, 20 para ser exactos, que nos ofrecen información lingüística y cultural acerca de este espacio sacro, pero del que solo se nos hace necesario uno, el que contiene *uiros ueramos* y vinculado a las dos que hacen referencia a Lug y presentes en la denominada “Gran inscripción” (Figura 25)⁹⁸.

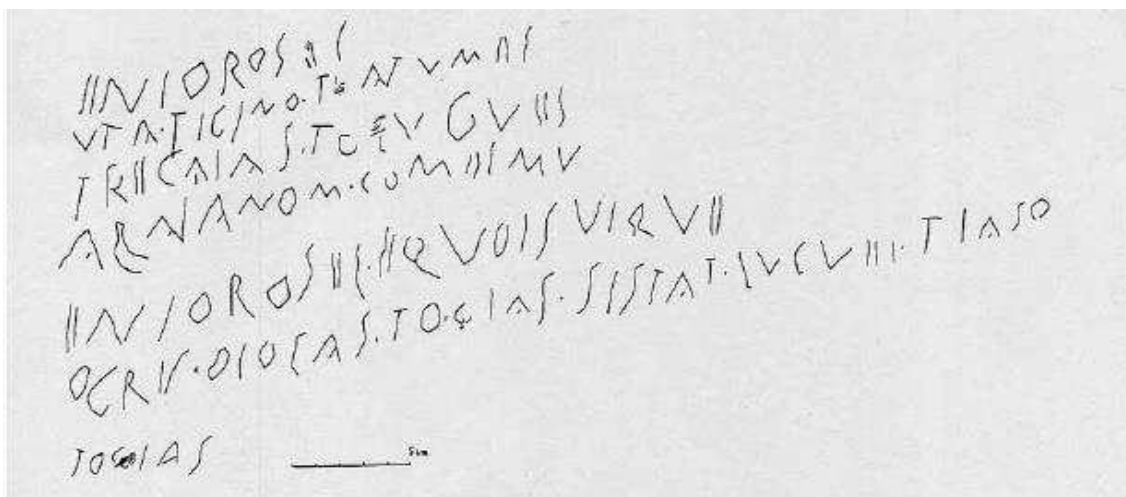


Figura 25.- La “Gran inscripción” de Peñalba de Villastar según J. Untermann (ALFAYÉ y MARCO 2008:512)

Intentado definir las dos palabras en las que consiste el *uiros ueramos*, la última se refiere a un superlativo que acompañado con la primera se suele entender como expresión de “príncipe” o “alto magistrado”⁹⁹. Para Curchin este término significa el “hombre más alto” y equivaldría en latín al *summus uir* con la casualidad que está atestiguada para el nombramiento de la figura de Olíndico¹⁰⁰. Pero claro, las interpretaciones que se pueden realizar del epígrafe y de sus posibles traslaciones a otras lenguas son subjetivas, es un término que no está clara ni su procedencia ni su significado, por lo que habría que ponerlo en duda y no aventurarnos, aunque F. Marco Simón también hace el paralelismo entre este término aparecido en este santuario y el *summus uir* del que hace referencia Floro en su obra sobre Olíndico.

Lo que sí es destacable en este espacio es el grado ya de romanización que lo envuelve, un lugar de peregrinación, por lo que se desprende del epígrafe en cuestión dada la palabra *comeinu*. Así, lo más característico es el proceso de romanización y monumentalización, no ya en la estructura, sino en la utilización de la escritura¹⁰¹.

⁹⁸ LORRIO 1997:333.

⁹⁹ GORROCHATEGUI 1990:301.

¹⁰⁰ CURCHIN 2003:128.

¹⁰¹ MARCO 2009:198-199.

4.2. *teiuroreikis* (Bronce de Luzaga)

El denominado Bronce de Luzaga es una tésera celtibérica hallada por J.M. Morales en Luzaga (Guadalajara), antigua *Lutiaka*, un pequeño poblado ubicado cerca de Alcolea del Pinar. Está fechado en torno a finales del siglo II a.C. y está realizada en una plancha de bronce con los ángulos ligeramente redondeados¹⁰², con unas dimensiones de 16 x 15 cm. en los que contiene 128 signos realizados por punteado con una serie de orificios dispuestos por toda la tésera (Figura 26)¹⁰³



Figura 26.- Bronce de Luzaga (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes)

El *Hospitium* es una práctica indoeuropea en la que se establece una relación muy estrecha entre patrono-cliente. La hospitalidad consistía en un acto por el que se daba asilo o alguna forma de adopción a los extranjeros, como individuos, miembros de ciudades o grupos familiares, en igualdad con los nativos. Y la tésera es el soporte,

¹⁰² ALMAGRO 2003:200-201.

¹⁰³ GONZALO 1999:84.

que se definía de múltiples formas, siendo el bronce como en este caso un material elegido por su duración¹⁰⁴.

La interpretación que se ha realizado sobre este objeto es la de una tésera de hospitalidad pública, de un pueblo en general¹⁰⁵, en la que los *Lutiacei* conceden la hospitalidad a los *Arecoraticubos* y a los *Ticesebos*, es pues un tratado de amistad o pacto de alianza entre pueblos¹⁰⁶.

Transcripción¹⁰⁷:

areGORatikubos : KAruo : GEnei

GOrtiKA : lutiaKEi : aukis : barazioKA

erna : uela : tiGErZeTAz : so

ueizui : belaiokumkue

GENis : GAriKOkue : GENis

sDAm . GOrtiKAm : elazunom

KAruo : teGEz : sa . GOrtiKA

teiuoreikis

El término *teiuoreikis* haría referencia al magistrado que habría formado parte del pacto. Esta palabra tiene relación con el nombre galo *Deiwo-rix*. El término *rix* puede tener un uso adjetival intensivo, con relación al primer elemento al que acompaña. Así, *Deiwo-rix*, garante del pacto, tendría un carácter religioso. Su traducción sería “el versado en cosas divinas” según F. Marco¹⁰⁸, pero si me refiero a otra traducción que sería más ajustada a la realidad, el término *rix* haría alusión a *rex* en latín, rey, aunque los romanos lo redujeron a su función religiosa¹⁰⁹.

¹⁰⁴ ILLAREGUI 2010:15-16.

¹⁰⁵ ALMAGRO 2003:201.

¹⁰⁶ GONZALO 1999:84.

¹⁰⁷ JORDÁN 2007:110.

¹⁰⁸ MARCO 2005:222.

¹⁰⁹ HUBERT 2000:420.

4.3. *ueizos* (Tésera de Arekorata)

Otro ejemplo de tésera de hospitalidad como la anterior es esta denominada de *Arekorata* (Figura 27). Y relacionado con el tema que estoy tratando hay un término en concreto que hace referencia.

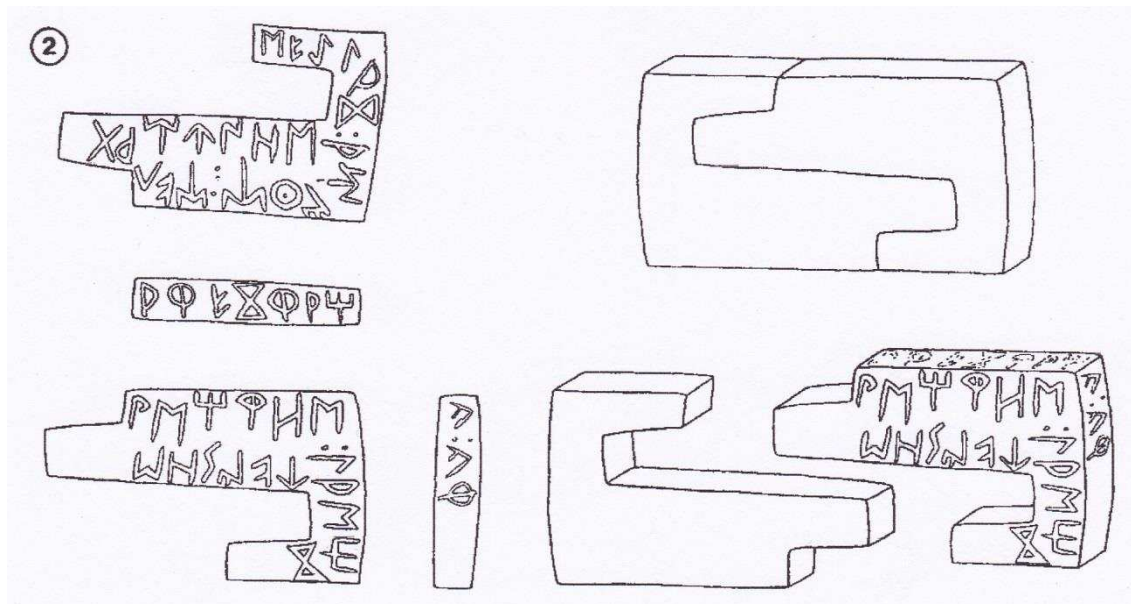


Figura 27.- Tésera de Arekorata (LORRIO 1997:358)

En este caso, el término *ueizos* hace alusión al nombre propio de *Bistiros*. F. Burillo lo relacionó con el término del apartado anterior, *teiuoreikis*, pero no solo la relación con otros término llega hasta ahí, sino que también puede estar relacionado con el *ueisui* del Bronce de Luzaga y con el *ueidui* de la tésera cortonense o con el *ueidiiumi* de la inscripción de Chamalières. Gorrochategui ha explicado *ueizos* a partir de la raíz *weid-, “ver o saber”, que da origen al mismo tiempo a la palabra “druida”¹¹⁰.

Para Gorrochategui, la transliteración ofrecida por F. Burillo de la cara C de esta tésera es la correcta:

Bistiro's la'stiko uesio's

Esta cara posee la nominación de un nombre personal de un individuo (*Bistiro's*) seguido de un nombre que puede ser interpretado como uno familiar o el nombre del padre (*la'stiko*), más el tercer nombre en singular (*uesio's*), unido de alguna manera al nombre propio. *Bistirus* sería el magistrado de la ciudad. Pero aunque para Marco Simón, Gorrochategui hiciese alusión al *weid no quiere decir que su interpretación sea la correcta, ya que este autor está más que dudoso de la posible interpretación del sufijo, pero lo que sí establece es que sería el cargo del tal *Bistirus*¹¹¹.

¹¹⁰ GORROCHATEGUI 1990:296-301

¹¹¹ MARCO 2005:222.

5. CONCLUSIONES

Llegamos ya al último capítulo de este breve Trabajo de Fin de Máster acerca del sacerdocio indígena hispanocelta, un tema que aunque ha suscitado multitud de aportaciones, todas ellas repetidas hasta la saciedad una y otra vez por parte de autores, como J.M. Blázquez y F. Marco Simón. Estos dos investigadores se enrocaron en sus posturas con una serie de indicios literarios, arqueológicos y epigráficos y no han avanzado mucho en la investigación.

Pero, ¿cómo avanzar en la investigación sobre un tema del que no tenemos casi constancia física? Aquí radica principalmente el problema. Nosotros solo actuamos como meros interpretadores de los textos greco-latinos, el registro arqueológico y las fuentes epigráficas, todas ellas escasas y en las que muchas veces nos vienen sesgadas. Hoy en día estamos viendo con nuestros ojos una realidad religiosa que se nos escapa de nuestro entendimiento puesto que la organización y acción religiosa de las sociedades antiguas era más compleja de lo que podamos llegar a comprender.

Llegados a este punto, no debemos detenernos y tenemos que afrontar la realidad y estudiar los indicios y testimonios de los que disponemos, que aunque escasos son muy dispares como se ha ido viendo a lo largo del trabajo, desde los textos greco-latinos como Estrabón a epigráficos, que van desde un complejo ritual a objetos que contemplan el acuerdo entre pueblos o individuos, pasando por un registro arqueológico que debido a su parquedad nos ofrece pocas pistas, descontando claro la cerámica numantina.

Son indicios o testimonios tan dispares que merecen la atención uno a uno y por sí solos no ofrecen nada aclaratorio, pero si los reunimos todos en una única conclusión, podremos sacar en claro algo de la realidad sacerdotal pasada, aunque siempre tendremos que tener en cuenta que cada uno de los indicios poseen su propia identidad, es decir, corresponden a un pueblo y a una cronología concretas.

Si habláramos en primer lugar de los textos greco-latinos, éstos abarcan un abanico cultural amplio, destacando por encima de todos los pueblos citados el celtíbero, siendo la razón más simple su grado de desarrollo y su contacto reiterado con Roma. Sí que existen menciones a otros pueblos, como los vascones y los lusitanos, pero solo hacen referencia a un hecho en particular, es decir, un ritual basado en la adivinación que no deja lugar a discusión y en el que la imagen ofrecida no difiere de otros pueblos del entorno peninsular, ya no solo celta, sino con otra cultura y religión. Además, las fuentes fueron escritas en espacios temporales distanciados unos de los otros, como es el caso de Estrabón con su *Geografía* (siglo I) y la *Historia Augusta* (siglo IV), pasando entre medias el resto de autores, y salvo la mención específica hacia Olíndico nada fuera de lo ordinario marcan en sus obras y en su tiempo.

Pero no solo con estos textos ocurre este problema, el registro arqueológico es muy dispar tanto en cronología y espacio como en la forma física del propio objeto.

Pongamos el ejemplo de las cerámicas numantinas, uno hallazgo que nos permite gracias a sus representaciones tener una imagen de los especialistas religiosos, pero el problema es que solo representan a los numantinos y en un espacio temporal muy corto (s. I d.C.), donde las relaciones con Roma ya tenían un siglo de existencia. ¿Pueden significar la plasmación de una tradición que se está perdiendo con la romanización? No podemos dar respuesta a esta pregunta, pero sí atisbar que, aunque detrás de la obra haya un objetivo, la realidad expresada se dio, en el presente de la cerámica o en el pasado y su tradición.

Y en torno a la cronología marcada por la cerámica numantina está el santuario de Peñalba de Villastar, perteneciente al pueblo de los celtíberos con una datación entre el siglo I a.C. y el I d.C. Otra vez estamos ante el hecho de que Roma está ya presente en los pueblos celtibéricos y su influencia tuvo que notarse, y este santuario estaría marcando la continuidad de la tradición y las puertas a una nueva concepción que vendría de la mano de la romanización.

Estos son dos ejemplos con una fecha tardía, mientras existen otros cuatro indicios que nos hablan de sacerdotes hispanoceltas durante la II Edad del Hierro y cuando la presencia de Roma era nula, como son el caso de las estelas de la Osera (en torno al 400 a.C.), en territorio vettón, el “collar sideral” (siglo V a.C.), en la Celtiberia, el altar de Capote (ss. IV-II a.C.), de los Célticos del suroeste, y el altar de Ulaca (300-50 a.C.), otra vez en territorio vettón.

La cronología de estas cuatro últimas pruebas arqueológicas muestran que antes de la presencia romana, en plena II Edad del Hierro, existía un culto organizado en diversos pueblos celtas de la Península Ibérica. Cómo era este culto es más difícil de contrastar, pero sí que debemos tener en cuenta su presencia y su figura primordial entre la población. Por ello me inclino a considerar una estructura sacerdotal, aunque no probada.

En último lugar está la epigrafía, muy escueta y con unas interpretaciones muy “raspadas”, que hacen entender que la figura sacerdotal tenía otros papeles además de su labor sacra en la realización de los rituales, como marcaría también la figura de Olíndico y su dirección en una rebelión contra Roma. Así pues, serían representantes de un pueblo y sociedad, capaces de actuar en nombre de ésta en su beneficio.

En conclusión, quiero señalar dos puntos que a mi juicio son importantes:

- El primero de ellos tiene que ver con la imagen que se nos ofrece a través de los indicios de las que disponemos. Ésta no es directa como en el caso de los druidas, sino más bien una alusión o una pequeña descripción a una de sus funciones o acciones, como si su existencia no tuviese grandes repercusiones para los autores antiguos, o también porque el registro arqueológico no ha ofrecido grandes pruebas al respecto, o nosotros no hayamos podido interpretarlas correctamente.

- El segundo, la dificultad del estudio de esta realidad probable. Sin casi datos, sin pruebas y sin una guía segura acerca del sacerdocio hispanocelta es complicado llevar a cabo un estudio pormenorizado de cada uno de los casos, más si cabe debido a la dispersión espacial y cronológica de cada uno de los apoyos interpretativos.

Llegado a este punto quisiera terminar con lo siguiente. No podemos demostrar que los pueblos hispanoceltas tuviesen sacerdotes, pero sí somos capaces de vislumbrar que la realidad sería ésa debido a que para toda religión compleja hace falta un director o directores. Como tampoco podemos señalar su grado de organización y participación en la sociedad, pero sí con los indicios de los que disponemos acercarnos a la realidad, que para mí está clara:

- Aunque los indicios literarios, arqueológicos y epigráficos sean escasos, ambiguos y dilatados en su dimensión espacio-temporal, la característica principal de la religión hispanocelta es la existencia de un sacerdocio organizado con unas funciones fuera del ámbito sagrado, destacando en la sociedad de su pueblo y guiándolo a través tanto de lo sagrado como de lo civil y político, por lo menos en los pueblos de los que disponemos datos, como son el celtibérico y el vettón.

6. BIBLIOGRAFÍA

ALFAYÉ VILLA, S. (2008). "Iconografía, identidad y sociedad en el mundo celtibérico". En: *Gallaecia*, 27, 285-304.

ALFAYÉ VILLA, S. y MARCO SIMÓN, F. (2008). "El Santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea". En: DUPRÉ ROVENTÓS, X., RIBICHINI, S. y VERGET, S. (Coord.). *Atti del convegno Internazionale "Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-púnico, ibérico e céltico"*: 507-526. Roma.

ALFAYÉ VILLA, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. BAR International Series 1963. Oxford.

ALFAYÉ VILLA, S. y SOPEÑA GENZOR, G. (2010). "Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo". En: BURRILLO MOZOTA, F. (Ed.). *VI Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*: 219-238. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.

ALMAGRO-GORBEA, M. (2003). *Epigrafía Prerromana*. Real Academia de la Historia. Madrid.

ÁLVAREZ-SANCHÍS, J., MARÍN, C., FALQUINA, A. y RUÍZ ZAPATERO, G. (2008). "El oppidum vetton de Ulaca (Solosancho, Ávila) y su necrópolis". En: VV.AA. *Arqueología vettona. La meseta occidental en la Edad del Hierro*: 338-364. Museo Arqueológico Regional. Alcalá de Henares.

BAQUEDANO, I. y MARTÍN ESCORZA, C. (1998). "Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)". *Complutum*, 9, 85-100. Madrid.

BAQUEDANO, I. y MARTÍN ESCROZA, C. (2008). "Sacerdotes vettones: el sol y las estrellas. Un mapa en la necrópolis de La Osera". En: VV.AA. *Arqueología vettona. La Meseta Occidental en la Edad del Hierro*: 310-320. Museo Arqueológico Regional. Alcalá de Henares.

BAQUEDANO, I. y MARTÍN ESCROZA, C. (2009). "Orientaciones astronómicas en las necrópolis tumulares de La Osera (Ávila) y El Cigarralejo (Murcia)". *Complutum*, Vol. 20, 2: 121-140. Madrid.

BARRIL, M. (2005). "Adorno y vestimenta". En: VV.AA. *Celtíberos tras la estela de Numancia*: 367-374. Diputación de Soria. Soria.

BELÉN DEAMOS, M. y CHAPA BRUNET, T. (1997). *La Edad del Hierro*. Síntesis. Madrid.

BERRESFORD, P. (2003). *Druidas: el espíritu del mundo celta*. Oberon.

- BERROCAL-RANGEL, L. (1989). "El asentamiento céltico de Castrejón de Capote". *CuPAUAM*, 16, 245-295. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- BERRCOAL-RANGEL, L. (1994). *El altar prerromano de Capote. Ensayo etnoarqueológico de un ritual céltico en el suroeste peninsular*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- BERROCAL-RANGEL, L. (2004). "Banquetes y rituales colectivos en el suroeste peninsular". *CuPAUAM*, 30, 105-119. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- BERROCAL-RANGEL, L. (2008). "The Celts of the Southwestern Iberian Peninsula". En: *The Celts in the Iberian Peninsula*: 481-496. www.e-keltoi.com.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1962). *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1975). *Diccionario de las religiones prerromanas en Hispania*. Ediciones Istmo. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1983). *Religiones prerromanas*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (2001). "Últimas aportaciones a las religiones indígenas de Hispania: cuestiones de propósito de la religiosidad celta". En: *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania Prerromana*: 209-222. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- CERDEÑO, M.L. y CHORDÁ, M. (2004). "Fíbulas de tipo navarro-aquitano en el área celtibérica". *Cuadernos de Arqueología*: 161-175. Universidad de Navarra.
- CRESPO ORTIZ DE ZARATE, S. (1997). "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2, 17-37. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense. Madrid.
- CUNLIFFE, F. (2008). *Europe between the oceans: 9000 BC-AD 1000*. Yale University Press.
- CURCHIN, L. (2003). *The Romanization of Central Spain: Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*. Routledge Classical Monographs.
- FOMBUENA FILPO, V. (2006). "El sacerdocio celta". En: ESCACENA CARRASCO, J. y FERRER ALBELDA, E. *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la antigüedad*: 181-196. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla.
- GALLEGO FRANCO, H. (1999). "Las imágenes de la <<mujer bárbara>>: a propósito de Estrabón, Tácito y Germania". *Faventia*, 21/1, 55-63.

- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999). *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana, III*. Akal. Madrid.
- GONZALO HERNANDO, E. (1999). *Historia de Luzaga. Fiestas, tradiciones, leyendas y canciones*. Ediciones Guadalajara.
- GORROCHATEGUI, J. (1990). "Consideraciones sobre la fórmula onomástica y la expresión del origen en algunos textos celtibéricos menores". En: VILLAR, F. (coord.). *Studia indogermánica et paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*: 296-301. Salamanca.
- GOZALBES CRAVIOTO, E. (2010). "Algunos elementos religiosos en la Celtibera meridional (Provincia de Cuenca)". En: BURRILLO MOZOTA, F. (Ed.). *Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*: 103-112. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.
- GREEN, M. (2001). *El pasado legendario. Mitos celtas*. Akal.
- HUBERT, H. (2000). *Los celtas y la civilización céltica*. Akal.
- HARDING, A. (2003). *Las sociedades europeas en la Edad del Bronce*. Ariel.
- ILLAGUERRI, E. (2010). "Tessera Hospitalis de Herrera de Pisuerga (Palencia-España)". *Revista Internacional d'Humanitats*, 20, 15-28. Universidad Autónoma de Barcelona.
- JORDÁN CÓLERA, C. (2007). "Estudios sobre el sistema dual de escritura en epigrafía no monetaria celtibérica". *Paleohispánica*, 7, 101-142.
- LORRIO, A. (1997). "Religión". *Complutum, Extra 7, Los Celtíberos*, 329-348. Madrid.
- MALPESA, E. (1999). *Pieza del Mes, ciclo 1999: Creencias, símbolos y ritos religiosos I: Collar de Navafría-Clares (Guadalajara)*. Museo Arqueológico Nacional.
- MARCO SIMÓN, F. (1994). "La religión indígena en la Hispania indoeuropea". En: BLAZQUEZ, J.M. *Historia de las religiones de la Europa Antigua*: 313-400. Madrid.
- MARCO SIMÓN, F. (1999). "Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo y la evidencia interna". *Archiv für Religionsgeschichte*, 1. Band Heft 1, 4.
- MARCO SIMÓN, F. (2005). "Religión celta y celtibérica". En: VV. AA. *Celtíberos, tras la estela de Numancia*, 213-222. Diputación de Soria. Soria.
- MARCO SIMÓN, F. (2008). "Religion and Religious Practices of the Ancient Celt of the Iberian Peninsula". En: *The Celts in the Iberian Peninsula*: 287-345. www.e-keltoi.com.

MARCO SIMÓN, F. (2009). "Espacio, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua" (relación Peñalba de Villastar)". *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, XLVIII, 195-210.

MARCO SIMÓN, F. (2010). "Dioses, espacios sagrados y sacerdotes". En: BURRILLO MOZOTA, F. (Ed.). *VI Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*: 11-27. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.

MARTÍN ESCORZA, C. (2007). "Geología y arqueología del castro de Chamartín de la Sierra y de la muralla de Ávila". En: *Senderos Geoarqueológicos*, 4, 1-36. Sociedad de Amigos del Museo Nacional de Ciencias Naturales.

MEJUTO, J. y TORRES-MARTÍNEZ, J.F. (2010). "El Calendario Celta como fuente para el estudio de la Cultura Céltica. Arqueoastronomía y etnohistoria". En: BURRILLO MOZOTA, F. (Ed.). *VI Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*: 541-552. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.

MORENO RESANO, E. (2009). "Los Vascones en la literatura latina tardía (siglos IV-VII)". En: ANDREU PINTADO, J. (Coord.). *Los Vascones en las fuentes antiguas: en torno a una etnia de antigüedad peninsular*: 261-291. Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona. Barcelona.

PÉREZ VILATELA, L. (2001). "Elementos chamánicos y uránicos en el episodio del celtíbero Olíndico". *Ilu, Revista de Ciencias de las religiones*, 6, 133-167.

RAPPAPORT, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press.

ROMERO CARNICERO, F. (2005). "Las cerámicas numantinas". En: VV.AA. *Celtíberos, tras la estela de Numancia*: 351-358. Diputación de Soria. Soria.

SALINAS DE FRÍAS, M. (2010). "Mujer, épica y mito entre los celtíberos". En: BURRILLO MOZOTA, F. (Ed.) *VI Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*: 205-212. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.

SARDÁ, S., FATÁS, L. y GRAELLS, R. (2008). "Prácticas rituales, comensalidad e ideología en un espacio de transición. Ámbitos diferenciales en la Terra Alta-Matarrana (s. VII-VI a.C.)". En: BURRILLO MOZOTA, F. (Ed.). *VI Simposio sobre celtíberos. Ritos y mitos*: 45-56. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.

SOPEÑA GENZOR, G. (1987). *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Secretariado de Publicaciones. Universidad de Zaragoza. Zaragoza.

SOPEÑA GENZOR, G. (1995). *Ética, ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Institución Fernando el Católico. Universidad de Zaragoza. Zaragoza.

SOPEÑA GENZOR, G. (2008). "Celtiberian Ideologies and Religion". En: *The Celts in the Iberian Peninsula*: 347-410. www.e-keltoi.com.

TARACENA, B. (1924). *La cerámica ibérica de Numancia*. Madrid.

TORRES-MARTÍNEZ, J.F. (2011). "Religión". En: *El Cantábrico en la Edad del Hierro*: 443-571. Real Academia de la Historia. Madrid.

WATTENBERG, F. (1963). *Las cerámicas indígenas de Numancia*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, Vol. IV.

WUNN, I. (2012). *Las religiones en la Prehistoria*. Akal. Madrid.