

ALBERTO J. LORRIO



LOS CELTÍBEROS

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID

UNIVERSIDAD DE ALICANTE

© Alberto J. Lorrio
Universidad de Alicante
Universidad Complutense de Madrid, 1997

ISBN: 84-7908-335-2
Depósito Legal: MU-1.501-1997

Edición de: Compobell

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

**Estos créditos pertenecen a la edición impresa
de la obra**

Edición electrónica:



LOS CELTÍBEROS

ALBERTO J. LORRIO

X. Religión

Índice

Portada

Créditos

X. Religión	5
1. Divinidades	9
2. Los lugares sagrados y los santuarios	16
3. El sacrificio	25
3.1. El sacrificio humano	26
3.2. El sacrificio animal	34
3.3. La destrucción ritual del armamento	43
4. Los depósitos y los hallazgos de armas en las aguas.	50
5. El sacerdocio	52
6. Los rituales funerarios.	56
Notas.	66

X. RELIGIÓN

La religión celtibérica, aunque peor conocida que la ibérica o la del mundo céltico, presenta una serie de rasgos que, como ha señalado Marco (1993a: 478) en relación a la religiosidad de los Celtas hispanos, «se adecúan perfectamente a lo que se conoce como elementos ‘sustanciales’ de la religión céltica en general», cuyos topoj, sin embargo, no se ha considerado oportuno abordar aquí, al no estar, en muchos casos, suficientemente documentados en el territorio peninsular ([nota 1](#)).

Un problema grave al estudiar la religiosidad celtibérica es la necesidad de dotarla de una visión histórica, lo que choca con la falta de información y con el tratamiento con el que a menudo se ha procedido a su estudio, desgajada del sistema cultural del que constituye un elemento esencial.

La mayor parte de la información que se posee sobre la religión de los pueblos celtas de la Península Ibérica se debe

a la epigrafía de época romana, siempre en alfabeto latino y generalmente en lengua también latina, aun cuando se conozcan inscripciones en lenguas indígenas, como la «inscripción grande» de Peñalba de Villastar, en celtibérico, y la de Cabeço das Fraguas, en lusitano. Además, resulta de gran interés la iconografía sobre diversos soportes -estelas funerarias, esculturas, cerámicas, etc. y referida a aspectos tan variados como los rituales funerarios, las prácticas sacrificiales, la representación de divinidades o la mitología de estos pueblos que, como ocurre con la de los Celtas continentales, está perdida. Únicamente a través de las representaciones iconográficas -cuyo máximo exponente se halla en las producciones vasculares numantinas (Romero 1976a; Olmos 1986; Sopeña 1987: 123 ss.; Idem 1995: 219 ss.) y en una serie de manifestaciones cuyo marco supera el ámbito celtibérico, como las estelas funerarias (Marco 1976; Marco y Baldellou 1976; Marco 1978; Abásolo y Marco 1995: 335 ss.) y una pieza excepcional como la diadema de San Martín de Oscos (Marco 1994a)- es posible vislumbrar un lenguaje mítico, enormemente rico y complejo, cuyas claves son difíciles de determinar para el investigador moderno.

Aparte de estas evidencias, insuficientes para reconstruir la religiosidad de los Celtas hispanos, los escritores grecolati-

X. Religión

nos dejaron algunas noticias, muy pocas en relación con las que proporcionaron respecto a la Céltica continental, al estar más interesados en los hechos de armas que llenaron los dos siglos previos al cambio de era. Estas noticias, al igual que las que se ocupan de los pueblos celtas del otro lado de los Pirineos, están referidas más a las prácticas rituales que a la propia naturaleza del sistema de creencias, lo que limita enormemente su valor como fuente de conocimiento de la religión de los Celtas de Hispania.

El carácter tardío de estas fuentes refleja el sincretismo de la religiosidad hispano-celta con la romana, de igual forma que ocurre con la gala. A pesar de la presencia romana y de su influencia en la religiosidad de los pueblos conquistados, el componente indígena de la misma se mantuvo vigente, con modificaciones, durante los primeros siglos de su dominio. Las denominaciones seguras de dioses indígenas corresponden a la fase contemporánea a la presencia de Roma en el territorio peninsular, aunque no es posible dudar de la existencia de estas mismas divinidades con anterioridad a este momento. Su evolución no resulta fácil de establecer, si bien se advierte una creciente antropomorfización de las divinidades, en cualquier caso muy escasas, especialmente evidente bajo el contacto con Roma.

El período previo a la presencia de Roma en Hispania resulta de gran oscuridad por lo que respecta al mundo de las creencias, cuyos indicios se limitan en gran medida al mundo funerario gracias al conocimiento de un buen número de necrópolis cuya cronología se remonta al siglo VI a.C. (*vid.* capítulos IV y VII). Sin embargo, la información que proporciona este tipo de yacimiento está centrada, más que en el propio ritual funerario con toda la parafernalia de que sin duda estuvo rodeado y del que apenas se pueden imaginar ciertos aspectos, en los resultados de este proceso. También a época prerromana corresponden los hallazgos de áreas cultuales o de verdaderos santuarios como los documentados entre los *Celtici* del Suroeste o en la Meseta Occidental, donde destaca el caso de Ulaca, que cabe vincular con monumentos similares del Noroeste, como Panoias, Vilar de Perdices, Cabeço das Fraguas, etc., verdaderos altares rupestres caracterizados por la presencia de grandes peñas, a veces trabajadas y con inscripciones, fechados ya con posterioridad al cambio de era. En torno a este momento podría situarse el santuario de Peñalba de Villastar (Untermann 1995b: 201).

Desafortunadamente, el conjunto de la documentación sobre este campo es muy escaso y nunca ha sido debidamente recopilado y analizado, lo que priva de una información que,

X. Religión

aunque parcial, sería de enorme interés para documentar las fases más antiguas de la religiosidad celtibérica.

1. DIVINIDADES

A diferencia de lo que ocurrió en las Galias, los escritores de la Antigüedad apenas dejaron información sobre la religión de los Celtíberos. Un interesante pasaje de Estrabón (3, 4, 16) aporta alguna información al respecto:

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

Esta divinidad, tradicionalmente interpretada como una deidad de nombre tabú que se identifica con la Luna (Taracena 1954: 282; Blázquez 1962: 27 ss.; etc.), puede relacionarse, de acuerdo con Marco (1987: 58 s.; 1988: 173; 1993a: 484 s.) y Sopeña (Sopeña y Ramón 1994; Sopeña 1995: 32 ss.), con *Dis Pater*, dios ctónico reinante en el Infierno, del que, como señala César, todos los Galos se proclamaban descendientes, según era transmitido por los druidas, razón por la cual

miden el tiempo no por días sino por noches, esto es, por lunas. Por su parte, la existencia de danzas mágico-religiosas estaría atestiguada en las cerámicas de Numancia e Izana (fig. 125,1-2) (Marco 1987: 68; Sopeña 1987: 57).

Con independencia del texto de Estrabón, las restantes menciones de dioses indígenas en la Celtiberia se han documentado a través de la epigrafía, tanto latina como celtibérica, siendo escasas las representaciones iconográficas de los mismos y, en ocasiones, discutibles. Este es el caso de un fragmento de cerámica numantina que reproduce un animal en «perspectiva cenital», característica de la iconografía arévaco-vaccea (Romero 1976: 24, n° 26, fig. 8,26; Romero y Sanz 1992), con las fauces abiertas, lo que ha llevado a ser interpretado como una representación del dios cornudo *Cernunnos* (fig. 102,B,3), aunque para ello se haya modificado la posición original definida por las líneas de tomo de la vasija (Blázquez 1957b=1958a=1959=1977: 361 ss.; Salinas 1984-85: 84 y 99; Sopeña 1987: 49, lám. XI,C) (**nota 2**). Como imágenes de diosas se han interpretado (*vid.* Salinas 1984-85: 84 s.) una figura femenina de arcilla modelada (Taracena 1954: 285), de unos 15 cm. de altura (fig. 125,4), y una pintura vascular (fig. 125,3) que reproduce a un personaje también femenino, tocado por un velo (Olmos 1986: 219;

X. Religión

Sopeña 1987: 125, nota 44, lám. X), piezas ambas procedentes de Numancia.

Otras dos representaciones antropomorfas, muy estilizadas, proceden del santuario celtibérico de Peñalba de Villastar (Teruel), habiendo sido interpretadas por Marco (1986: 749 ss., lám. 5, fig. 1) como sendas figuraciones de Lug. La primera, corresponde a una figura masculina en la que destaca la cabeza, cuya simplicidad y falta de detalle iconográfico permite relacionarla con otras representaciones semejantes del ámbito céltico (Jacobsthal 1944: 12; Almagro-Gorbea y Lorrio 1992: 412 ss.). Muestra los brazos en cruz, con las manos abiertas, pudiendo paralelizarse con el relieve de Lourizán (Pontevedra) que reproduce la mitad superior de una figura humana barbada y con cuernos, presentando igualmente los brazos abiertos y grandes manos extendidas, relacionado con la representación de una deidad, concretamente *Vestio Alonico*, por el hallazgo en sus proximidades de dos aras dedicadas al citado dios, y que López Cuevillas (1951: 394) interpretó como una representación de Lug. En este sentido, resulta significativo que uno de los epítetos claves de Lug sea *lãmfhãda*, «de largos brazos». La segunda figura corresponde a un personaje bifronte muy estilizado, cuyas cabezas aparecen provistas de cuernos o, como ha señalado Marco,

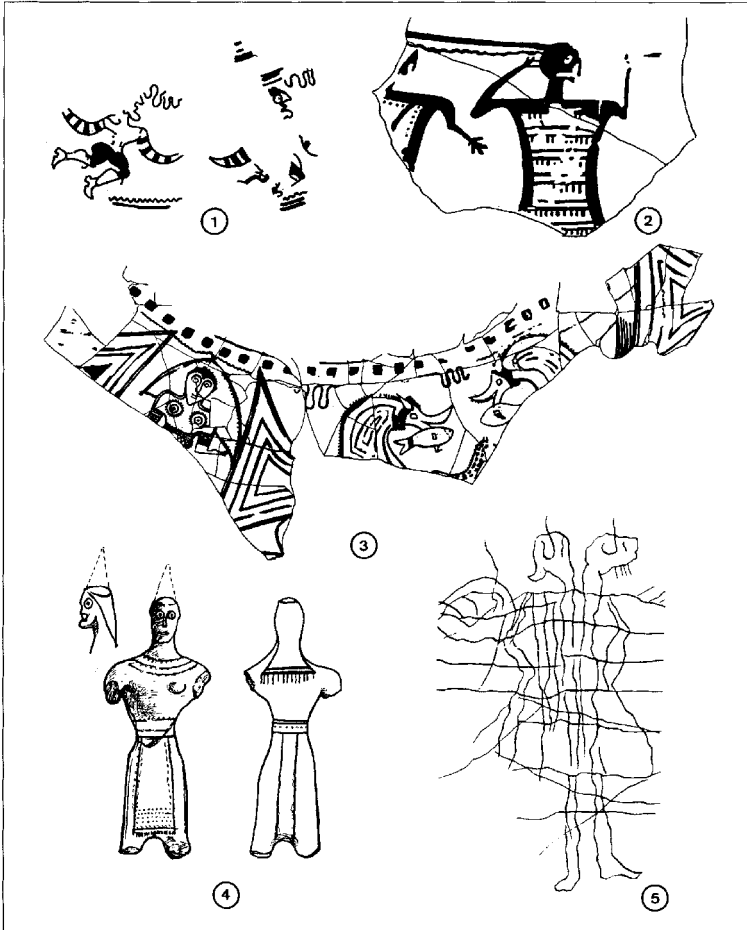


Fig. 125.-1-2, personajes danzando: 1, Numancia; 2, Izana. 3-4, supuestas representaciones de divinidades procedentes de Numancia. 5, representación bifronte del santuario de Peñalba de Villastar. Representaciones pintadas (1-3), modeladas en arcilla (4) y grabadas sobre roca (5). (Según Wattenberg 1963 (1 y 4), Taracena 1927 (2), Romero 1976a (3) y Cabré 1910 (5)). A diferentes escalas.

X. Religión

con la estilización de la «corona de hojas» presente en varias esculturas célticas centroeuropeas (fig. 125,5).

Se ha sugerido que ciertas representaciones iconográficas o literarias podrían avalar la existencia de una divinidad infernal y funeraria, identificada con *Sucellus* (Blázquez 1983: 275; Marco 1987: 66; Sopeña 1987: 50; *Idem* 1995: 109 ss.; Peralta 1990: 56; *Idem* 1991: 92 s.). Así se ha interpretado el episodio que narra Apiano (*Iber* 48), ocurrido el año 152 a.C., en el que los nertobrigenses enviaron a Marcelo un heraldo vestido con una piel de lobo en señal de paz. Iconográficamente, personajes cubiertos con piel de lobo aparecen en la estela de Zurita (fig. 129,2) asociados a un caballo y, bajo ellos, a una escena del ritual de exposición de cadáveres en la que un guerrero yacente es devorado por un ave rapaz (*vid. infra*) (nota 3). Se ha planteado que este tipo de personajes pudieran remitir en última instancia a cofradías de guerrero, bien documentadas en el mundo indoeuropeo (Peralta 1990 y 1991; Marco 1993a: 497 s.) (nota 4). A estas evidencias habría que unir la identificación de *Sucellus*, llevada a cabo por M.P. García-Bellido (1985-86), reproducido ocupando el anverso de los cuadrantes de *Bilbilis* con leyenda *BIL*, piezas consideradas como monedas mineras, proponiendo su vinculación con un posible asentamiento de Galos en esa zona,

cuya presencia, por otra parte, parece estar atestiguada en el Valle del Ebro y, en general, en el Noreste peninsular (*vid.* capítulo II,1.1.d).

Hay que hacer mención, también, de un relieve procedente de Sigüenza (Guadalajara) con una dedicación epigráfica a Epona, en la que la diosa aparece montando de lado una yegua vista de perfil (Marco 1987: 62), iconografía que recuerda a otros dos monumentos de la provincia de Álava (Elorza 1970).

La mayor parte de los teónimos indígenas documentados en la Península Ibérica proceden de su zona occidental, ofreciendo, en buena medida, una teonimia exclusiva (Untermann 1985b; de Hoz 1986b y 1993a: 370 ss.; García Fernández-Albalat 1990; Marco 1991: 93 ss.; *Idem* 1993a: 481 ss.; Villar 1993-95; *Idem* 1994-95; *Idem* 1996) que muestra -en el ámbito de la Hispania céltica- diferencias regionales en lo que a las creencias se refiere. Con todo, el territorio celtibérico ha proporcionado una treintena de teónimos indígenas distintos, algunos de los cuales aparecen repetidos en varias ocasiones (**nota 5**). De ellos, Lug, las Matres o Epona corresponden a divinidades «pancélticas», perfectamente evidenciadas en el resto de la Hispania céltica. De los restantes dioses, salvo contadas excepciones, la mayor parte

X. Religión

tienen carácter local, estando en ocasiones asociados con la topografía: montañas, bosques, lagos o fuentes. Entre las excepciones, una mención a Ataecina y otra a los Lares Viales en *Segobriga* (Cuenca), aunque por lo que se refiere a la inscripción de Ataecina existen dudas sobre su procedencia original (Almagro-Gorbea 1995c: 88 s.; Abascal 1995c: 91, nota 257).

Refiriéndose a las divinidades romanas, Salinas (1985: 327 s.) ha puesto de manifiesto cómo su difusión en la Celtiberia se debería a la «suplantación» por parte de éstas de los dioses indígenas con los que se identificarían o a los que se asimilarían. Las divinidades clásicas que cuentan con más testimonios en la Celtiberia son Júpiter, Marte, Hércules, Mercurio y Apolo, justamente aquéllas con las que se asimilan los principales dioses celtas (Caes., *B.G.* VI, 17). El análisis del panteón venerado en una ciudad celtibérico-romana como *Segobriga* puede resultar de gran interés, destacando el carácter indígena del mismo ya que, aunque el mayor número de dedicaciones responden a divinidades romanas como Diana, Hércules o Mercurio, debe verse en ellas la *interpretatio* romana de dioses indígenas, con lo que puede decirse que bajo denominaciones o interpretaciones roma-

nas se esconde un panteón de tipo céltico (Almagro-Gorbea 1995c: 88 ss.).

2. LOS LUGARES SAGRADOS Y LOS SANTUARIOS

En la religión céltica, muchas de las divinidades aparecen vinculadas con espacios naturales: fuentes o manantiales, lagos, montañas, bosques, etc. Estos lugares, en su mayoría, no han dejado constancia de su carácter sagrado, que únicamente puede ser determinado con seguridad por su asociación con estructuras u otro tipo de manifestaciones culturales (inscripciones votivas, exvotos, cazoletas, etc.). El culto a peñas, árboles y fuentes es mencionado por las fuentes literarias (Prudencio, *Contra Simaco* 2, 1010-1011; Martín Dumense, *De correct. rust.* XVI), que evidencian su práctica hasta época medieval (*vid.* Blázquez 1957a: 231; *Idem* 1977: 460; Schulten 1963: 364; Vives *et alii* 1963: 399 y 498; Sopeña 1987: 59 s.). Mención aparte merece el caso de los espacios funerarios, cuyo valor sacro no debe olvidarse.

La existencia de lugares de culto en la Celtiberia es conocida por las fuentes clásicas, y así Marcial (I, 49, 5-6) se refiere al *sancrum Uadaueronen montibus*, quizás la Sierra del Madero, al Este de Numancia (Schulten 1959: 253), y alude igualmente a un bosque sagrado cerca de *Bilbilis* (Dolç 1953:

X. Religión

232 s.), el *sanctum Buradonis ilicetum* (4, 55, 23), por más que los bosques sagrados en el mundo céltico, como entre los griegos y los romanos, serían en realidad lugares de culto fijos y estructurados (Scheid 1993; Brunaux 1993), en los que habitaría la divinidad (*vid.* Marco 1993a). Como un locus o bosque sacro puede considerarse el santuario de Diana en *Segobriga* que, aunque fechado con posterioridad al cambio de era, parece proceder de un substrato céltico anterior (Almagro-Gorbea 1995c).

Sin duda, el santuario más conocido del que ha quedado constancia en la Celtiberia es el de Peñalba de Villastar (Teruel) (Cabré 1910; Marco 1986; *Idem* 1996: 88 ss.). Se sitúa en la cima de una montaña, a cuyo pie discurre el río Turia, coronada por un farallón de caliza blanquecina en el que se documentaron más de veinte inscripciones, en una de las cuales aparece citado en dos ocasiones, en dativo, el dios céltico *Lugu* (**nota 6**), inscripción en la que además se haría referencia a una «estructura con techumbre» (Meid 1993-95: 352; *Idem* 1994: 37) de la que no ha quedado evidencia alguna, aunque se han identificado una serie de oquedades, a veces comunicadas entre sí, en los salientes de la roca, sobre la parte superior de la pared, relacionables con ritos sacrificiales y rituales de purificación, de acuerdo con la interpretación

de conjuntos similares en el Noroeste peninsular (Marco 1986: 746 ss.). Hay, además, un buen número de cazoletas y grabados, que incluyen: motivos geométricos y astrales, representaciones zoomorfas, sobre todo aves, pero también caballos y algún cérvido, y antropomorfas, generalmente muy estilizadas, entre las que destacan dos, una de ellas bifronte (fig. 125,5), consideradas como sendas figuraciones de Lug (Marco 1986: 749 ss., lám. 5 y fig. 1).

El santuario de Peñalba de Villastar ha sido considerado como el centro cultural más importante del dios Lug en la Península Ibérica (Marco 1986). Para Untermann (1995c: 201), la peregrinación a la que se deben los grafitos tuvo lugar hacia el cambio de era y no duró más de una generación.

Los santuarios en cuevas, bien documentados en el Levante peninsular (Pérez Ballester 1992), son también conocidos en la Hispania céltica. Éste es el caso de la cueva de la Griega (Segovia), de la que proceden un buen número de inscripciones votivas (Mayer 1995), entre ellas una dedicada a una divinidad indígena, *Nemedus Augustus* (Marco 1993d) o quizás de la Cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos), que ha ofrecido una breve inscripción en escritura ibérica de difícil interpretación (Albertos 1986; de Hoz 1995c: 16).

X. Religión

Además de estos lugares sagrados, localizados en parajes aislados, sin relación alguna con otros de habitación, también se ha evidenciado en la Hispania céltica la presencia de santuarios en el interior de hábitats, ocupando el centro o un lugar destacado del mismo, bien documentados tanto en el mundo ibérico como en la Europa céltica, y de lo que son buen ejemplo los santuarios en *oppida* de Závist y Trisóv, en Bohemia, Liptovská Mara, en Eslovaquia, Entremont, en el Sur de Francia, Danebury y Maiden Castle, en Inglaterra, etc. (Cunliffe 1986: 113 ss.; Brunaux 1988: 40 s.).

En la Meseta, el caso mejor conocido es el del *oppidum* vetón de Ulaca (Ávila), en el que se han hallado los restos de lo que se ha interpretado como una estructura cultual, constituida por una estancia rectangular tallada en la roca, asociada a una gran peña -conocida como el «Altar de Sacrificios»- en la que una doble escalera conduce a una plataforma que presenta dos concavidades circulares comunicadas entre sí, una de las cuales vertía a una tercera, abierta por medio de un canal (Martín Valls 1985: 116 s.; Álvarez-Sanchís 1993: 275, fig. 8). Se localiza en una zona destacada del castro, en las proximidades de una calle que se dirige hacia una de las puertas principales. En el mismo sector, a unos 160 m. del santuario, se emplaza una estructura, tradicionalmente

interpretada como un horno metalúrgico, para la que recientemente se ha propuesto un uso termal, en relación con baños iniciáticos (Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís 1993; Álvarez-Sanchís 1993: 275, figs. 8 ss.), vinculándola con los monumentos de la Cultura castreña del Noroeste conocidos, por sus espectaculares fachadas, como «pedras formosas».

También se ha sugerido la existencia de una piedra sacrificial en las proximidades de *Arcobriga* (Aguilera 1909: 139 ss.; Díaz 1989: 36, láms. III y IV), en una explanada situada en la margen izquierda del Jalón, a poco más de un kilómetro de la ciudad celtibérico-romana, formando parte de un conjunto de estructuras que, según Cerralbo, pertenecían a un «campo de Asambleas».

Una estructura similar a la registrada en Ulaca podría documentarse en la acrópolis de la ciudad arévaca de Termes (Argente y Díaz 1989: 56; Argente, coord. 1990a: 60), interpretada (Taracena 1941: 107; Idem 1954: 284) como un posible templo, que para Blázquez (1983: 228) se trataría de una piedra de sacrificios. En cualquier caso, la falta de descripción y estudio de los restos, generalizable a otros monumentos de este tipo, dificulta su interpretación. También en Termes se ha documentado un edificio constituido por una gradería labrada toscamente en la roca y dividida en varios tramos, unos

X. Religión

rectos y otros ligeramente curvos, que sigue la estructura del terreno, con una anchura total de 60 m., abierta hacia una amplia explanada (Taracena 1941: 107; Salinas 1984-85: 86; Argente y Díaz 1989: 26 ss.; Argente, coord. 1990a: 31 ss.). Situada extramuros, junto a la llamada «Puerta del Sol», ha sido objeto de diversas interpretaciones: anfiteatro, teatro, recinto sagrado o templo, lugar de sacrificios, lugar de reuniones públicas, etc. Las excavaciones llevadas a cabo por I. Calvo (1913: 374 ss.) bajo la gradería permitieron descubrir una cueva en cuyo fondo se hallaron un buen número de cuernas de bóvido, varias piedras con canales, interpretadas como pilas de sacrificios, hojas de cuchillo y hachuelas curvas, relacionadas con tales prácticas sacrificiales. Las recientes excavaciones llevadas a cabo por J.L. Argente han dado una fecha entre la segunda mitad del siglo I a.C. y finales del I d.C. o inicios del II., documentándose la presencia de restos de cérvidos y, en menor medida, de bóvidos (Argente 1980: 183 ss.; Argente y Díaz 1989: 26 ss.; Argente, coord. 1990a: 31 ss.).

De cualquier manera, la presencia de lugares de culto en el interior de hábitats en el territorio de la Celtiberia puede defenderse para el caso de Numancia (Taracena 1954: 285; Blázquez 1983: 228 s; Salinas 1985: 317; Marco 1987: 68),

quizás de tipo doméstico, ya que las antiguas excavaciones suministraron un buen número de exvotos cerámicos, tales como pies votivos y representaciones antropomorfas o zomorfias (fig. 103), así como un conjunto de simpula, recipientes para realizar libaciones durante los sacrificios, de bronce (fig. 96,B) y cerámica (fig. 103,3) (Martín Valls 1990: 148 s.), sin que existan datos sobre la ubicación específica de estos objetos dentro de la ciudad.

La presencia de santuarios en el interior de poblados está bien documentada entre los *Celtici* del Suroeste, de quienes no hay que olvidar que, de acuerdo con Plinio (III, 13), serían Celtíberos, como lo demuestran, además de su lengua y el nombre de sus *oppida*, sus ritos. Estos santuarios ocupan un lugar prioritario dentro del poblado, en general vinculado con la acrópolis y con una calle central. Como tal se ha considerado un edificio de planta rectangular, localizado en la acrópolis, bajo los edificios culturales del Foro romano de Miróbriga dos Célticos (Santiago do Cacém), atribuyéndole un supuesto origen prerromano (Biers 1988: 9 s.; Berrocal-Rangel 1992: 193). El hallazgo más interesante corresponde al Castrejón de Capote (Higuera la Real, Badajoz), situado en el Suroeste de Extremadura, en los límites con Huelva y Portugal, en plena Beturia Céltica (Berrocal-Rangel 1989: 253 ss.; Idem

X. Religión

1992: 194 ss.; Idem 1994). Se trata de una estructura de piedra, considerada como un altar, con un podio sobre el que se levanta una mesa y un banco corrido en torno a ella, situada en la zona más alta del poblado, que es además el centro del mismo, y abierta a la que parece ser la calle central que se dirigiría hacia la puerta principal del castro. Dadas las ofrendas de diverso tipo y los restos de hogueras que se hallaron en su interior, así como en las zonas aledañas, ha sido interpretada como un santuario.

Entre los materiales diversos aparecidos en el altar y en sus inmediaciones, predominan los recipientes cerámicos, que constituyen el conjunto de materiales más numeroso del depósito, habiéndose recogido en torno a 54.000 fragmentos, correspondientes a un número mínimo de 1.000 vasijas, con una importante proporción de piezas realizadas a mano, siendo de destacar la variedad y complejidad de las decoraciones. A ellos se añaden 127 fusayolas que, dada su dispersión topográfica, bien pudieron haber estado originariamente agrupadas en algunos de estos vasos. Hay que mencionar igualmente: los objetos metálicos, entre los que destacan los elementos relacionados con el banquete, tales como una badila, un asador, una parrilla y cuchillos de dorso curvo; las armas, que incluyen una falcata, un *soliferreum*, puntas de lan-

za, regatones, cuchillos curvos, un posible umbo de escudo, espuelas y lo que parecen ser restos de arreos de caballo; y los objetos ornamentales, como cuentas de cuarzo y pasta vítrea, anillos y pulseras. También se han documentado pinzas, dos hachitas, respectivamente de hierro y plomo, un bóvido recortado en una lámina de plomo, conos bronceos y una serie de piezas líticas. Y por último, se recogieron numerosos restos faunísticos, pertenecientes a unas dos docenas de animales -bóvidos, ovicápridos, suidos, équidos y cérvidos-, que confirman el carácter culinario y ritual del depósito.

La dispersión de los hallazgos y de las hogueras, tanto en el propio santuario como en la calle a la que se abre dicha estructura, ha sugerido su vinculación con actos de carácter colectivo. El conjunto se ha fechado entre mediados del siglo IV e inicios del II a.C., momento en el que la estancia del altar fue cubierta con piedras y cerrada mediante un muro de mala construcción que incluso llegó a tapar parte del depósito ritual.

Las características de las ofrendas permiten poner en relación el santuario de Capote con el depósito votivo de Garvao (Beja) (Beirão *et alii* 1985; Berrocal-Rangel 1992: 193 s.), localizado en una fosa, abierta en la ladera sureste del castro, que había sido pavimentada mediante losas de pizarra en su

X. Religión

zona central, sobre las que se documentaron restos de fauna y un cráneo humano. La fosa se rellenó con numerosos recipientes cerámicos, depositándose en el interior de otros de mayores dimensiones o bien ocupando los huecos dejados entre ellos. Además de los materiales cerámicos -de tipos variados, destacando por su número y homogeneidad las escudillas oxidantes, los vasos calados, un *aspergyllus* y algunas figuras de caballos- sobresale un conjunto de placas de oro y plata con decoración repujada, y sobre todo las representaciones oculares, así como una cabeza y una figura humanas. El conjunto, fechado en el siglo III a.C., ha sido interpretado como un depósito votivo secundario.

3. EL SACRIFICIO

El sacrificio, considerado como un medio de propiciar a la divinidad (Woodward 1992: 66 ss.), se materializa por la muerte de la víctima, que puede ser excepcionalmente un ser humano, aunque por lo común se trate de un animal e incluso un objeto. Las fuentes literarias señalaron su existencia sin ofrecer mayores detalles sobre las peculiaridades rituales de este tipo de prácticas. También la iconografía ofrece alguna información al respecto, no faltando la evidencia arqueológica, especialmente por lo que se refiere a los sacrificios animales. La existencia de sacrificios colectivos está documen-

tada en la Celtiberia pues, de acuerdo con Frontino (*Strateg.* III, 11, 4), la victoria de Viriato sobre los segobricenses el 145 a.C. se produjo aprovechando que éstos estaban ocupados «en la ofrenda de sacrificios».

3.1. El sacrificio humano

La existencia de sacrificios humanos por parte de diversos pueblos de la Antigüedad está atestiguada por las fuentes literarias (Diod., 5, 31, 2-5; Str., 4, 4, 5 y 7, 2, 3; Caes., *B. G.* VI, 16; Tac., *Ann.* XIV, 30 y *Germ.* XXXIX; Lucano, *Phar* III, 399-452; Dio Cass., LXII, 7, 2-3; etc.), que se hicieron eco asimismo de su práctica por los pueblos prerromanos de la Hispania céltica, sin hacer referencia alguna a los Celtíberos. Estrabón (3, 3, 6) narra la realización de tales prácticas sacrificiales por parte de los Lusitanos (García Quintela 1991 y 1992), relacionándolas con la adivinación:

«Son muy aficionados los Lusitanos a sacrificios [humanos], y examinan las entrañas, pero sin sacarlas. Examinan también las venas del pecho y dan oráculos palpándolas. Vaticinan también por las entrañas de prisioneros, cubriéndolos con capas. Después, cuando el sacerdote da un golpe en las entrañas vaticinan primero

X. Religión

por la caída. También cortan a los prisioneros las manos y dedican a sus dioses las manos derechas».

Este tipo de sacrificios se llevarían á cabo igualmente en relación con eventos excepcionales, y, así, Livio (*per.* 49) menciona cómo los Lusitanos inmolaron un hombre y un caballo en señal de paz. También Estrabón (3, 3, 7) se refiere a prácticas de este tipo por los pueblos montañeses:

«...sacrifican al Ares machos cabríos y caballos y prisioneros. Hacen también hecatombes de cada clase como los griegos, como dice Píndaro ‘sacrificar todo por centenares’».

Plutarco (*Quaest. Rom.* 83) comenta la realización de sacrificios humanos por los bletonenses, cuya práctica les había sido prohibida.

La práctica de sacrificios humanos entre los Celtíberos se ha sugerido a partir del hallazgo de los restos de al menos dos esqueletos humanos pertenecientes a individuos adultos encontrados formando parte del relleno de una de las torres de la muralla de la *Bilbilis* romana, considerados como sacrificios fundacionales a los que se asociaban restos de fauna y dos piezas cerámicas fragmentadas (Martín Bueno 1975b; *Idem* 1982; Salinas 1983b; Sopeña 1995: 214) (**nota 7**).

El hallazgo más superficial correspondía a un esqueleto completo situado boca abajo, en una postura violenta, con los brazos y las piernas separados. Junto a la cabeza se hallaron los restos de un cráneo con mandíbula de una garduña. También se recogieron otros restos faunísticos, pertenecientes a cerdo o jabalí y a oveja o cabra. El cadáver presentaba una orientación Noreste-Suroeste, seguramente no intencionada, pues más bien parecía que hubiera sido arrojado al interior del torreón. El segundo individuo presentaba unas características completamente diferentes, pues éste se halló en posición fetal, con una orientación Este-Oeste. Pese a haberse interpretado como un enterramiento secundario, que habría sido depositado en el interior del torreón «atados los restos de aquél, una vez descarnado parcialmente, pero contando desde luego con tendones y ligamentos, ya que los restos aparecen perfectamente ligados», lo cierto es que a partir de la descripción ofrecida bien pudiera tratarse de un enterramiento primario. Junto a su cabeza, los restos de un cuervo, y asociado a su mano un córvido (una chova piquirroja). Las características del relleno y la presencia de los restos de una misma vasija asociada a los dos cadáveres permite plantear la homogeneidad del conjunto, que ha sido puesto en relación con el dios celta Lug (Martín Bueno 1982: 103 s.; Salinas 1983b: 305 ss.), aunque de acuerdo con Marco

X. Religión

(1987: 68; 1988: 175; 1993a: 493), habría que ser prudentes respecto a tal asociación.

El indigenismo de estos enterramientos ha sido cuestionado por Burillo (1990a: 376 s.; *Idem* 1991a: 575 s.), teniendo en cuenta que la fundación de la *Bilbilis* romana tuvo lugar seguramente a inicios de la segunda mitad del siglo I a.C., planteando su adscripción, al menos, a época imperial; así lo confirmaría la tipología de alguna de las piezas cerámicas y la posición estratigráfica del conjunto, formando parte del relleno de un torreón que, a tenor de lo registrado en el cercano yacimiento de San Esteban del Poyo del Cid (Burillo 1981), donde se excavó un torreón semejante al bilbilitano, sería de obra hueca, cuya colmatación correspondería a un momento posterior a su abandono, lo que negaría el carácter ritual de este hallazgo, en relación con prácticas fundacionales.

Se ha planteado, sin embargo, un carácter ritual relacionado con sacrificios fundacionales para las inhumaciones infantiles en poblado (Guerín y Martínez 1987-88; Barrial 1989), de las que se conocen algunos ejemplos en el territorio celtibérico (*vid. infra*), si bien, como señala Burillo (1991a: 574), los datos disponibles no son suficientes para ratificar la existencia de este tipo de prácticas entre los Celtíberos (**nota 8**).

Característico de los pueblos celtas es el rito de las «cabezas cortadas», cuya práctica está documentada a través de las fuentes clásicas, la Arqueología, la iconografía de diverso tipo y la épica céltica de Irlanda y Gales (*vid.*, con bibliografía sobre el tema, Green 1992: 78 s. y 116-118; Sopeña 1987: 99 ss.; *Idem* 1995: 149 ss.). Según los autores clásicos (Liv., X, 26, 11; XXIII, 24, 6-13; XXXVIII, 24; Diod., V, 29, 4; XIV, 115; Str. 4, 4, 5; Justino XXIV, 5), los Galos cortaban la cabeza de sus enemigos muertos en combate y las colgaban del cuello de sus caballos o las ensartaban en lanzas. Llevándolas consigo, las clavaban en los vestíbulos de sus casas y, en el caso de personajes ilustres, las conservaban y exhibían con gran orgullo, utilizándolas incluso, como sería el caso de los Celtas Escordicios (Ammiano Marcelino XVII, 4, 4), como copas para beber. En opinión de Estrabón, tal costumbre era practicada por la mayoría de los pueblos del Norte, y así se indica al referirse a los Escitas (Herodoto 4, 64) o a los Germanos (Tac., *Ann.* I, 61). Entre los pueblos hispanos, la práctica de la amputación de las manos y la de clavar en lanzas las cabezas de los enemigos muertos era conocida en fecha tan temprana como el 409 a.C. (Diod. XIII, 5, 77).

Este rito céltico de las cabezas cortadas debe interpretarse como «una costumbre guerrera relacionada con la concep-

X. Religión

ción apotropaica de la cabeza de enemigo vencido» (Le Roux 1977: 144). Su conexión con prácticas sacrificiales resulta difícil de determinar, a pesar de que en ocasiones se haya interpretado en ese sentido (Blázquez 1958b; Díaz 1989), pues no existen datos sobre si la decapitación se realizaría antes o después de la muerte de la víctima; de acuerdo con las fuentes literarias, tanto las clásicas como las irlandesas y galas, parece que se practicaría una vez muerto el enemigo.

La evidencia arqueológica ofrece algunos ejemplos al respecto, entre los que destacan los hallazgos de cráneos pertenecientes a hombres jóvenes, algunos con señales inequívocas de haber recibido heridas importantes, aparecidos en los santuarios celto-ligures de Entremont y Roquepertuse (Gérin-Ricard 1927; Benoit 1957; *Idem* 1981), confirmando así la noticia según la cual los cráneos eran ofrendados en santuarios a los dioses de la Guerra (Liv., XXIII, 24, 6-13).

En la Península Ibérica se han documentado algunos hallazgos relacionados con el ritual de las cabezas cortadas, sobre todo en el Noreste peninsular (Sanmartí 1994: 344 ss., fig. 12), donde parece atestiguar la existencia real de este rito, en estrecha conexión con el documentado entre las poblaciones galas de la Provenza (Chassaing 1976). En el Puig de Sant Andreu (Ullastret, Gerona) se hallaron dos cráneos atra-

vesados con un clavo (Campillo 1977-78; Pujol 1989: 301 ss., lám. 112); en la Illa d'en Reixac (Ullastret, Gerona), un cráneo con una perforación producida por un clavo y otro más con evidencia de haber sido decapitado (Campillo 1977-78; Pujol 1989: 301 ss., láms. 109 y 111); en Puig Castellar (Santa Coloma de Gramanet, Barcelona), un cráneo con clavo y otro posible (Bosch Gimpera 1915-20: 595, fig. 368; Balil 1956: 877, fig. 1); y en Molí de Espigol (Tomabous, Lérida), un cráneo (Sanmartí 1994: 344, fig. 12). La presencia de Galos en el Noreste peninsular está confirmada por las fuentes históricas (Caes., *bell. ciu.* 1, 51), la toponimia (*vid.* capítulo II,1.2), las representaciones iconográficas (Almagro-Gorbea y Lorrio 1992: 412 ss.), entre las que destaca el monumento de Sant Martí Sarroca (Barcelona) (Guitart 1975) relacionable con los monumentos similares del Sur de Francia, como el santuario de Entremont, y por el registro arqueológico, a través de algunas sepulturas de Ampurias (Almagro Basch 1953: 251 ss.) o de la importante presencia en esta zona de armas de tipología lateniente (Sanmartí 1994: 336 ss., figs. 1 SS.).

Además de los hallazgos del Noreste, el territorio peninsular ha proporcionado otros ejemplos de este ritual, que se concretan en un cráneo procedente del depósito votivo de Garvão (**nota 9**) (Beirão *et alii* 1985: 60; Antunes y Santinho

X. Religión

1986), entre los *Celtici* del Suroeste, y cuatro más, sin maxilar inferior, descubiertos en el interior de una casa de Numancia (fig. 130,2), formando parte del relleno de una bodega y procedentes al parecer del piso superior, como denota el que aparecieran a diferente profundidad (Taracena 1943: 164, fig. 6).

La representación de la cabeza humana constituye uno de los motivos más repetidos en el arte céltico peninsular (*vid.* capítulo VI,7.2 y 8), estando reproducida sobre diversos tipos de soportes y materiales (figs. 81,35, 82,5-7 y 105 y láms. III y IV,3) y con una cronología variada (Almagro-Gorbea y Lorrio 1992 y 1993), lo que impide su interpretación desde una única perspectiva. Consideradas a veces como representaciones de divinidades, rostros de difuntos, amuletos, o con una finalidad puramente decorativa, han sido relacionadas con el rito de las cabezas cortadas, y como prueba de la veracidad de los textos clásicos (Taracena 1943; Balil 1954). En este sentido, merecen citarse especialmente las fbulas zoomorfas, entre las que destacan las de caballito, algunos de cuyos ejemplares presentan una cabeza cortada debajo del hocico del animal (fig. 81,3-5 y lám. IV,3), ejemplificando la práctica de colgar del caballo las cabezas de los enemigos muertos, costumbre referida por Livio, Diodoro y Estrabón.

Las fuentes literarias se refieren también a otro tipo de mutilación, que debió ser relativamente frecuente: la amputación ritual de las manos (Sopeña 1987: 96 ss.; García Quintela 1992: 350; Marco 1993a: nota 50), documentada entre los pueblos peninsulares prerromanos (Diod., XIII 5, 77 y 56, 5 ss.; Str. 3, 3, 6), y que fue adoptada asimismo por los romanos (Caes. B.G. VIII, 44; Diod., XIII, 57, 3; App., *Iber* LXIX y XCIII). Aunque tal práctica no está directamente documentada entre los Celtíberos, éstos consideran, en relación con los acontecimientos del 154-153 a.C. que dieron lugar a la Guerra Numantina (Flor. I, 34, 3), que la petición de los romanos de que entregasen las armas era como si les ordenasen cortarse las manos (*vid.* Sopeña 1987: 98). La representación iconográfica de este rito tiene su expresión en el monumento de Binéfar (fig. 129,4) (Marco y Baldellou 1976) y en una de las estelas del Palau de Alcañiz (fig. 129,3) (Marco 1976), adscribibles uno y otra al ámbito ibérico del Valle del Ebro (*vid. infra*).

3.2. El sacrificio animal

Mucho más frecuente debió de ser sin duda el sacrificio de animales, del que existen abundantes noticias referidas a los territorios más occidentales de la Hispania céltica (de Hoz 1986b: 46 ss.; García Quintela 1992: 337 ss.) proporciona-

X. Religión

das por las fuentes literarias (*vid. supra*), por documentos epigráficos, como las inscripciones del Cabeço das Fráguas y Marecos (Tovar 1985), o por diversos hallazgos bronceos, como el carrito de Vilela, el mango del puñal del Instituto Valencia de D. Juan, o el bronce de Castelo de Moreira (Blázquez 1975a: 62 ss.; Tovar 1985: 247 s.; Silva 1986: 294 s.; Almagro-Gorbea y Lorrio 1992: 424; Marco 1993a: 496).

La realización de tales prácticas está perfectamente documentada en el poblado céltico de Capote (Berrocal-Rangel 1992: 197 ss.; *Idem* 1994: 245 ss., 266 s.; Morales y Liesau 1994). Sobre el altar o en sus aledaños se identificaron los restos de unas dos docenas de animales -seis bóvidos, cinco ovicápridos, cinco suidos, dos o tres équidos, identificados como asnos, dos ciervos y dos jabalíes-, al menos seis de los cuales serían individuos jóvenes, con muestras de haber sido tratados con fuego. Los restos documentados corresponden a las partes de menor aprovechamiento cárnico: cráneos, mandíbulas y las partes inferiores de las extremidades, pertenecientes a los desechos del despiece inicial. Según las evidencias, sobre la mesa se habría procedido al descuartizamiento inicial de los animales, separando las cabezas y los extremos de los miembros locomotores para ser depositados sobre el podio, mientras que las partes de mayor aporte cár-

nico, como las vértebras, las paletillas o los fémures, habrían sido trasladadas a la calle central, lo que explicaría los restos faunísticos y las hogueras allí localizadas, procediéndose a su asado.

En la Celtiberia, su práctica es conocida a través de una escena vascular numantina (fig. 126,1,c) en la que un personaje tocado con un gorro cónico aparece sujetando con su mano derecha una jarra, y no «una figurita humana de barro, simulacro de divinidad» como quiso Taracena (1954: 285; Salinas 1984-85: 84), y, con la izquierda, las patas de lo que parece ser un ave, situada encima de un ara. Otro personaje, no conservado, sujeta también al animal, portando asimismo un gran cuchillo curvo, o quizás una hoz, que puede interpretarse como el instrumento de inmolación.

Los sacrificios animales se vincularían a veces con actos periódicos, existiendo la constancia de estar ante prácticas excepcionales, como el caso de los rituales de fundación. No cabe duda en considerar como tal el hallazgo de un pequeño ovicáprido, prácticamente completo, depositado en un hoyo excavado en la parte Norte, bajo el suelo, de una vivienda circular perteneciente a los inicios de la ocupación del poblado de Fuensaúco, en el sector Norte de la misma, fechada en el

X. Religión

siglo VII a.C. (Romero y Jimeno 1993: 208; Romero y Misiego 1995b: 132) (**nota 10**).

Una mayor información sobre los sacrificios animales es ofrecida por las necrópolis (fig. 126,2), dada la presencia de restos de fauna interpretados generalmente como ofrendas o evidencias del banquete funerario. En el caso de la Celtiberia los ejemplos no son muy numerosos, debido en gran medida a que este tipo de restos tan sólo han empezado a ser valorados recientemente (Cerdeño y García Huerta 1990: 89; García-Soto 1990: 26; Jimeno 1996: 60; Jimeno *et alii* 1996: 38). El proceso de cremación al que es sometido el cadáver concierne también a las ofrendas animales que, en ocasiones, aparecen mezcladas en el interior de la urna con los restos del difunto. Se documentan en sepulturas y necrópolis de cronología antigua -las adscritas a las fases iniciales de Molina de Aragón, Sigüenza o Aragoncillo-, o en enterramientos evolucionados -como es el caso de Numancia, La Yunta o de la fase más reciente de Aragoncillo-.

En la necrópolis de Molina de Aragón, en las proximidades de la tumba 2, un enterramiento femenino carente de ajuar, se halló una mandíbula completa de bóvido, perteneciente a un ejemplar joven. Un buen número de piezas dentarias y gran cantidad de pequeños fragmentos de huesos no identi-

ficados, también de bóvido, se hallaron dentro de una de las estructuras interpretadas como *ustrina*. Asimismo se documentaron restos calcinados de ovicápridos, alguno de conejo o liebre y otros pertenecientes a bóvido, sin asociación con ningún conjunto en concreto (Cerdeño *et alii* 1981: 15; Alberdi 1981).

En Sigüenza, se localizaron dos mandíbulas completas de bóvido, una de ellas de un ejemplar muy viejo, y una costilla de cordero lechal, junto a la tumba 2 -enterramiento femenino provisto de un importante ajuar-; en el interior de la urna cineraria de la sepultura 3, mezclados con los restos del difunto y con evidencias de haber sido cremados, se recogieron residuos de fauna, entre los que se identificaron un molar de cáprido y restos de un conejo; junto a la tumba 33 se hallaron numerosos restos de ovicáprido joven cremado y por los alrededores algunos dientes de caballo. Fuera de contexto se recogieron restos de ovicáprido cremado (Cerdeño y Pérez de Ynestrosa 1993: 64; VVAA. 1993).

En La Yunta, las tumbas 52 y 93 proporcionaron molares de ovicápridos depositados junto a la boca de la urna; al lado de la tumba 92 -enterramiento femenino considerado como el más rico del cementerio- se recogieron dos molares de ternero; y en la 107, un enterramiento masculino, se docu-

X. Religión

mentó un asta de ciervo depositado encima del borde de la urna. Además se hallaron, en el interior de las urnas de 28 sepulturas, numerosos astrágalos de ovicápridos quemados, alcanzando a veces más de 50 ejemplares (García Huerta y Antona 1992: 148 s.).

Mas, si la mayor parte de los restos deberían corresponder a ofrendas alimentarias, resulta significativa, por su repetición, la colocación de mandíbulas completas o de piezas dentarias sueltas pertenecientes a bóvidos, ovicápridos y équidos, interpretables quizás como depósitos simbólicos. En la necrópolis de Numancia se han localizado junto a una de las tumbas varias mandíbulas de cordero, consideradas como los restos del banquete funerario (Jimeno 1994b: 58). Los astrágalos de ovicáprido documentados en gran número en La Yunta, podrían interpretarse como objetos de carácter lúdico o de adorno, dado que en bastantes casos presentaban una perforación, por lo que su presencia en las sepulturas no implica que la muerte del animal se haya producido con la ocasión del deceso (Cerdeño y García Huerta 1990: 89).

En Aragoncillo -necrópolis aún en fase de estudio pero que está proporcionando una interesante información en relación con los rituales funerarios celtibéricos los restos faunísticos resultan relativamente frecuentes; corresponden, en general,

a individuos adultos, formando parte de diversos tipos de depósitos, entre los que destaca una gran estructura pétreo, con abundantes cenizas, en la que se documentó una importante acumulación de residuos no cremados de grandes herbívoros (oveja, toro, caballo y ciervo), y en la que faltan por completo los de seres humanos (Arenas y Cortés e.p.).

En la necrópolis de Numancia (Jimeno 1996: 60; Jimeno *et alii* 1996: 38) es frecuente la presencia junto a los restos del cadáver de huesos de fauna, correspondientes a zonas apendiculares, costillares y mandíbulas, que a veces aparecen cremados. Junto a estos hallazgos hay que hacer mención a la elevada proporción (31,8%) de conjuntos que únicamente contenían restos de fauna, interpretándose como enterramientos simbólicos (Jimeno 1996: 60; Jimeno *et alii* 1996: 42; *vid.* capítulo IV,3).

Por su parte, en Ucero se ha señalado la presencia de animales domésticos, como vaca, oveja, cabra, caballo, etc. (García-Soto 1990: 26).

Como puede comprobarse, la gran mayoría de las especies que forman parte de las ofrendas funerarias son animales domésticos, generalmente bóvidos y ovicápridos, sin que tampoco falte el caballo (**nota 11**), resultando significativa en cambio la ausencia del cerdo, que sí se halla bien documen-

X. Religión

tado en otros ámbitos funerarios, como el vacceo o el céltico lateniente (Sanz 1990a: 166; Meniel 1992: 111 ss.). Entre las especies salvajes destaca la presencia de ciervo y conejo. La ausencia de jabalí contrasta con las numerosas representaciones iconográficas en el ámbito céltico peninsular (Esparza 1991-92; Cerdeño y Cabanes 1994). La composición de las ofrendas funerarias animales viene por tanto a coincidir, en lo que a las especies se refiere, con los datos procedentes de los lugares de habitación -con la excepción señalada del cerdo-, donde los ovicápridos, seguidos de los bóvidos, constituyen las especies dominantes, con una menor representatividad del caballo, el cerdo, el ciervo, el conejo y la liebre, el gallo, el gato y el perro, siendo frecuente la presencia de abundantes restos de aves (*vid.* capítulo VIII,1.2).

Una interesante información sobre el particular ha sido ofrecida por la necrópolis vaccea de Padilla de Duero (Sanz 1990a: 166), en la que las ofrendas animales están presentes en 20 de las 65 sepulturas identificadas, sin evidencias en la mayoría de los casos de haber estado sometidas a la acción del fuego, y con una diferente representatividad en lo que a especies y número de individuos se refiere. En esta necrópolis, las especies de menores dimensiones están representadas en general por esqueletos enteros o casi completos (gallol-

gallina, conejo y liebre), fácilmente transportables, mientras que los de mayores dimensiones lo están por partes de su anatomía (caderas o cuartos traseros de cerdo, pata trasera de cabra o vértebras cervicales de ovicápridos y bóvidos), no apareciendo en ningún caso el cráneo del animal o fragmentos del mismo. Como en el caso celtibérico, las sepulturas de Padilla recibirían seguramente una pequeña parte de los animales implicados en la ceremonia, pudiendo darse el caso de la sustitución del sacrificio por el aporte de ciertas partes del animal que, en el caso del cerdo, los ovicápridos y seguramente los bóvidos, se corresponden con las de mayor aporte cárnico.

Podría también destacarse el hallazgo, formando parte de conjuntos funerarios, de una serie de objetos relacionados con el uso del fuego, que en el caso celtibérico se concretan en varios asadores, dos parrillas y unas trébedes, interpretados como elementos de banquete, en relación con la preparación de las ofrendas animales, cuyo valor ritual y simbólico parece indudable (*vid.* capítulo VI,4). Su presencia se ha identificado en el altar de Capote o en sus inmediaciones, donde se halló un asador, una badila y una parrilla, así como dos cuchillos curvos y una punta de lanza utilizada como tal, instrumentos que cabe relacionar con las evidencias de

X. Religión

descuartizamiento documentadas en los restos faunísticos (Berrocal-Rangel 1994: 235 ss.).

Un caso aparte es el de un instrumento cuya presencia en las sepulturas resulta de difícil justificación (*vid.* capítulo V1,53): la hoz. Dada su reiterada aparición en ajuares militares y su representación iconográfica monetar, en la que un jinete aparece portando una hoz o falx, podría plantearse en cuanto a los hallazgos procedentes de necrópolis la posibilidad de estar ante algún tipo de arma, quizás de tipo ritual, sobre todo considerando su diferente morfología respecto a los ejemplares procedentes de poblados y el hallazgo de piezas similares en el santuario de los Belgas Bellovacos de Gournay-sur-Aronde, donde pudieron haber sido utilizadas, junto con otros instrumentos, en actividades de culto (Brunaux *et alii* 1985: fig. 76; Brunaux 1988: 63), quizás sacrificiales.

3.3. La destrucción ritual del armamento

Un aspecto interesante es el de la inutilización deliberada del armamento, según la cual determinadas armas depositadas en las necrópolis, especialmente espadas, puñales, puntas de lanza y *soliferrea*, aparecen en ocasiones dobladas intencionadamente (fig. 127). Esta práctica incluiría la destrucción en la pira o fuera de ella de los elementos perecederos de

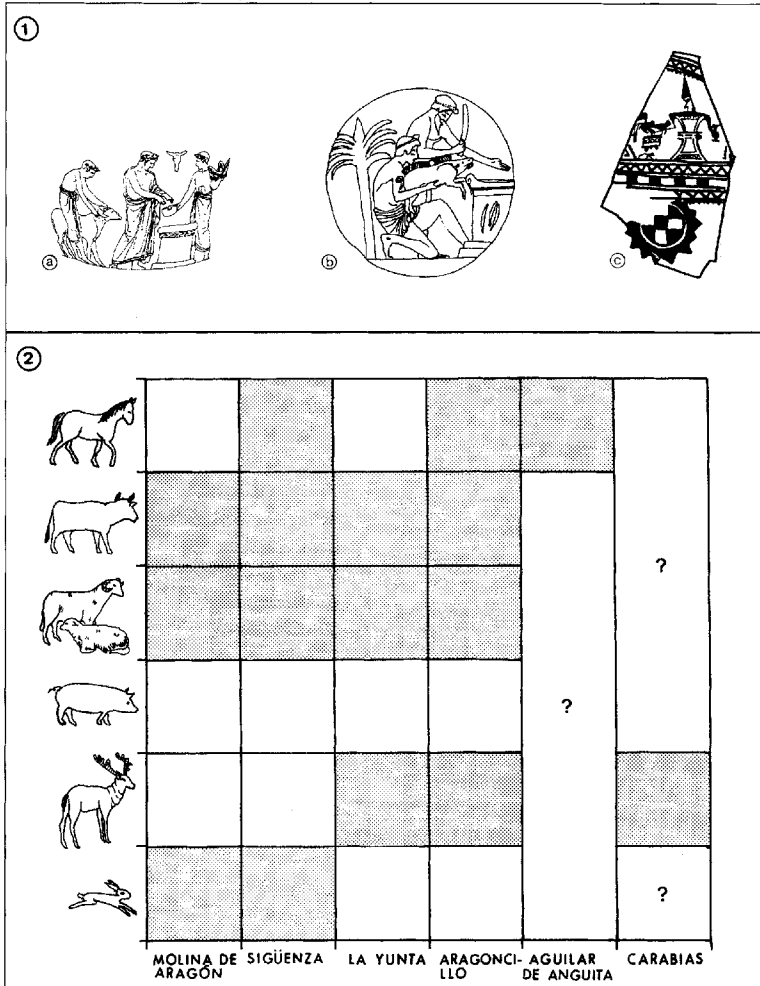


Fig. 126.-1, escenas de sacrificios sobre cerámica griega (a-b) y sobre un vaso de Numancia (c); 2, presencia de restos faunísticos en varias necrópolis celtibéricas. (Según Meniel 1992 (a-b) y Wattenberg 1963 (c)).

X. Religión

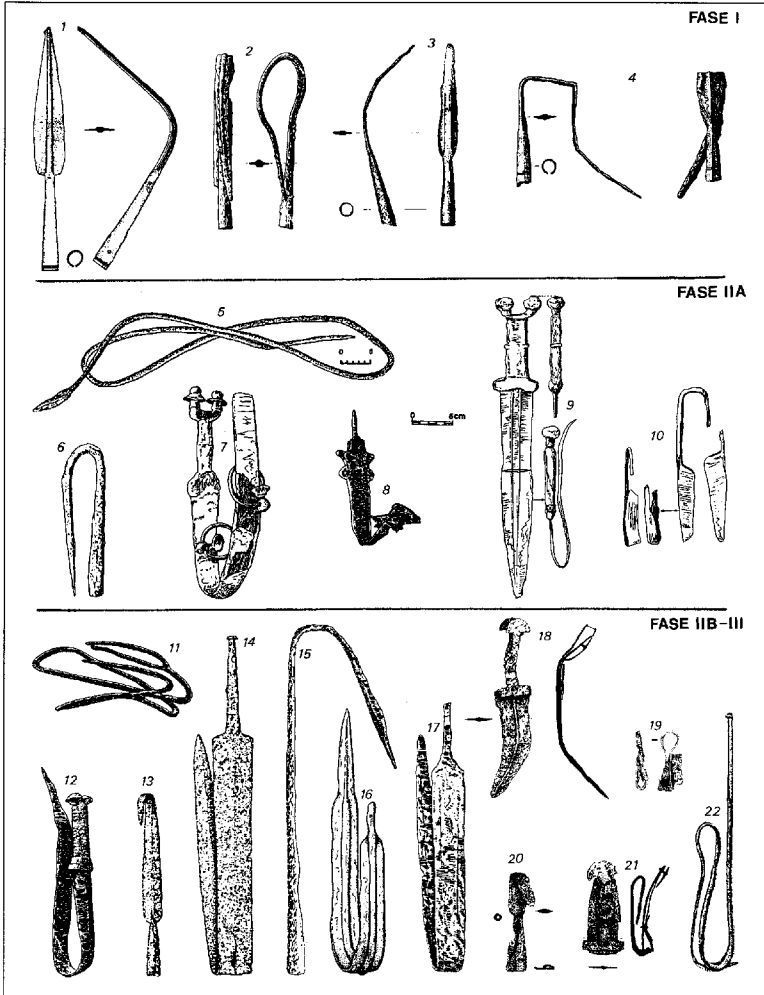


Fig. 127.-Inutilización intencionada de armas (espadas, puñales, puntas de lanza, soliferrum y pilum) y otros objetos, como tijeras y elementos para la sujeción del tocado.

lanzas y escudos, sin que pueda valorarse, por falta de datos, la intencionalidad de determinadas fracturas. Tal práctica parece proceder de la Cultura de los Campos de Urnas (Kimmig 1940: 155, lám. 8B; Reitinger 1968: 50), y suele asociarse a élites aristocráticas militares (Almagro-Gorbea 1991a: 44, nota 15), estando perfectamente documentada en el área ibérica peninsular (Quesada 1989a, I: 227 ss.), en la Hispania céltica, siendo buen ejemplo de ello las necrópolis celtibéricas (*vid. infra*) y vettonas (**nota 12**), así como entre los Celtas de la Cultura de La Tène (Brunaux y Lambot 1987: 14; Brunaux 1988: 125 ss.; Green 1992: 176 ss.; Rapin 1993).

Su carácter selectivo dificulta la interpretación que de dicha práctica pueda hacerse, al no afectar a todas las armas por igual, y, así, piezas pertenecientes a un mismo tipo pueden o no haber sido objeto de inutilización, incluso dentro de un mismo cementerio. Tal sucede con los puñales de frontón y biglobulares que, como prueban los casos de Osma y Quintanas de Gormaz, no suelen verse afectados por procesos destructivos, aunque las necrópolis de Ucero y Numancia hayan proporcionado ejemplares claramente inutilizados. Por ello, resulta difícil de valorar, al menos en ocasiones, si la destrucción deliberada de las armas se debe a condicionantes rituales -según los cuales la «muerte ritual» del arma se-

X. Religión

ría la forma de enviar estos objetos al Más Allá- o a aspectos puramente funcionales, como pueda ser el espacio disponible para el enterramiento.

La inutilización o destrucción del armamento aparece reflejada en las necrópolis celtibéricas (*vid.* Aguilera 1916: 27) desde sus fases más antiguas, afectando en general a las piezas de mayores dimensiones, por más que tales prácticas nunca se realicen de forma sistemática (figs. 61 ss. y 127). Así, las tumbas 9 y 14 (fig. 127,2) de la necrópolis de Sigüenza (Cerdeño y Pérez de Ynestrosa 1993), adscribibles a la fase inicial de la Cultura Celtibérica, en la que aún no están presentes las espadas, proporcionaron largas puntas de lanza dobladas por la mitad, lo que también se ha documentado en algunas tumbas de la fase inicial de Carratiermes (fig. 127,1) (v.gr. tumbas 302, 319 y 327). Sin embargo, en la sepultura Sigüenza-1, solamente una de las dos puntas de lanza de grandes dimensiones documentadas presentaba indicios de haber sido flexionada. En la sepultura 14, las armas parece que debieron haber estado clavadas en el suelo, lo que sin ningún genero de duda pudo documentarse en la tumba 15, en la que las dos largas puntas de lanza y los dos regatones que formaban este conjunto no presentaban evidencias de haber sido inutilizadas.

A un momento posterior corresponden las sepulturas provistas de espada de Aguilar de Anguita, Alpanseque, Sigüenza, Carabias o Carratiermes (*vid.* capítulos V y VII). En ellas, el soliferreum (fig. 127,5) aparece siempre plegado e incluso enrollado, mientras que la espada o las puntas de lanza sólo ocasionalmente presentan muestras de haber sido inutilizadas (fig. 127,6-8). A modo de ejemplo, de las 20 tumbas de Aguilar de Anguita con espada de las que ha quedado constancia, sólo en tres este arma está doblada, y algo semejante puede decirse en el caso de Alpanseque, pues únicamente en la tumba 10 se documentó un puñal doblado (fig. 127,8), mientras que la espada con la que al parecer se asociaba en este conjunto no mostraba señal alguna de inutilización.

El cementerio de Atienza proporciona una imagen similar: sólo uno de los 15 conjuntos identificados ofrece una pieza con señales de inutilización, una punta de lanza con su extremo ligeramente curvado (tumba 4). Resulta significativo que ninguna de las seis tumbas con espada muestre signo alguno de dicha práctica, aunque algunas armas, generalmente puntas de lanza, puedan mostrar roturas en su extremo distal. Más difícil de valorar es el caso de La Mercadera, pues si era usual encontrar el material doblado, muchas veces se ha reproducido devolviéndolo a su posición originaria (Taracena

X. Religión

1932: 8), quedando, únicamente, constancia gráfica de tal destrucción en la tumba 68 (fig. 127,9-10), en la que aparecieron una espada de antenas, unas tijeras y una hoz dobladas, y en la 87, donde las piezas afectadas son un cuchillo y una punta de lanza.

Con la incorporación al ajuar funerario de las espadas de La Tène, lo que se produce al menos desde finales del siglo IV a.C., tal práctica se generaliza, siendo éstas las piezas que con mayor intensidad van a verse afectadas (fig. 127,14,16,17 y 22). Los ejemplos son numerosos, pudiendo señalarse una mayor complejidad del proceso, con la multiplicación del número de dobleces en determinados casos. Una muestra de esta evolución la proporciona la necrópolis de Numancia, donde se observa la destrucción sistemática de todas las armas, que son objeto de varias flexiones (fig. 127,18-21), afectando a piezas que, como los puñales de frontón, no eran objeto de tales actuaciones en otras necrópolis próximas, así como a muchos de los objetos metálicos de adorno (Jimeno y Morales 1993: 153, fig. 5.; Idem 1994: 256, fig. 7; Jimeno 1994b: 56; Idem 1996: 62; Jimeno *et alii* 1996: 36).

4. LOS DEPÓSITOS Y LOS HALLAZGOS DE ARMAS EN LAS AGUAS

El descubrimiento durante la Edad del Hierro en la Hispania céltica de depósitos formados por diversos objetos, entre los que destaca el armamento, o de hallazgos de armas aisladas, no constituye un hecho muy frecuente, estando por lo común mal documentados, lo que sin duda ha dificultado su interpretación (Lorrio 1993a: 297 ss., figs. 1,3 y 8,A). Como un tesoro puede considerarse el ya citado depósito soriano de Quintana Redonda, fechado en época sertoriana (*vid.* capítulos V y VI,1) y constituido por un casco (fig. 78,1) que cubría dos tazas argénteas, en cuyo interior se localizaron un buen número de denarios ibéricos y, al parecer, romanos (Taracena 1941: 137; Raddatz 1969: 242 s., lám. 98; Villaronga 1993: 52, n° 109, quién únicamente señala la presencia de denarios de *Bolskan*).

Un interés especial tiene el hallazgo en Graccurreis (Alfaro, La Rioja) de lo que se ha interpretado como un depósito ritual de época sertoriana formado por un conjunto de armas, de tipología lateniense en su mayoría, depositadas sin ningún orden aparente en el interior de una fosa de tendencia circular de 30 cm. de profundidad y algo más de un metro de diámetro, cubierta con cantos rodados (Marcos Pous 1996: 148 s. y

X. Religión

figs. 11-13; Iriarte *et alii* 1996). El conjunto incluía, al menos, trece espadas de tipo La Tène, restos de vainas, la hoja de un puñal, posiblemente del tipo biglobular, puntas y regatones de lanza, cinco umbos de escudo latenienses de aletas y uno circular y tres fragmentos de uno o dos cascos de tipo Montefortino. Los umbos aparecieron encajados unos dentro de otros, las espadas y el puñal, deformados, y los cascos, fracturados.

Mayores dificultades de interpretación suscitan los hallazgos aislados de armas, cuya intencionalidad al ser depositadas resulta difícil de determinar. Entre ellos merecen especial atención, debido a sus evidentes connotaciones rituales, aquellos casos en los que las armas fueron depositadas en las aguas (Lorrio 1993a: 300, figs. 1,4 y 8,B). Se trata por lo común de piezas en perfectas condiciones de uso, sin muestras de haber sido inutilizadas, cuya dispersión se circunscribe, por lo que a los hallazgos de la Edad del Hierro se refiere, al Noroeste peninsular (Lorrio 1993a: 300). La tradición de arrojar armas a las aguas se remonta al final de la Edad del Bronce (López Cuevillas 1955; Ruiz-Gálvez 1982; Meijide 1988: 78 ss.; Idem 1994: 215 ss.), momento al que se adscriben las espadas de Carboneras o las aparecidas entre Sigüenza y Calatayud, cuya excelente conservación única-

mente puede explicarse por proceder de depósitos fluviales (Almagro-Gorbea e.p.a). Por Suetonio (Galba 8, 3) se sabe que tal práctica aún seguía en vigor en territorio cántabro durante la segunda mitad del siglo I d.C. Más que tratarse de piezas perdidas accidentalmente, hay que pensar en su colocación deliberada, seguramente por razones votivas, que quizás haya que poner en relación con prácticas funerarias (Bradley 1990: 180; Torbrügge 1970-71: 103).

5. EL SACERDOCIO

Las evidencias sobre la existencia de un sacerdocio en la Hispania céltica son ciertamente parcas, lo que ha llevado a que una parte de los investigadores que han abordado este tema hayan negado su existencia (Costa 1917; Urruela 1981: 255 ss.; Blázquez 1983: 227 s.). Sin embargo, existen argumentos suficientes que avalan la existencia de un sacerdocio organizado, probablemente con las características del druídico, pero quizás con una menor organización que éste (Marco 1987: 69 ss.; Idem 1993a: 498 ss.; García Quintela 1991).

La existencia de especialistas en las prácticas sacrificiales es mencionada por Estrabón (3, 3, 6), según el cual el hieroskópos sería el responsable de realizar el sacrificio adivinatorio lusitano. Según cuenta Silio Itálico (III, 344-345), en la

X. Religión

Gallaecia existía una juventud experta en prácticas adivinatorias.

Se ha querido ver en la figura de Olíndico (Olnnico en Liv., *per.* 46), protagonista de una revuelta contra los romanos, a uno de estos personajes:

«Hubiese surgido una guerra, y contra todos los celtíberos, si no hubiese perecido el jefe de esta rebelión al principiar la lucha; era éste Olíndico, varón que hubiera llegado muy alto por su astucia y audacia; blandiendo una lanza de plata que decía enviada del cielo, y adoptando la postura de un profeta, habíase atraído todos los espíritus; pero su misma temeridad le hizo penetrar de noche en el campamento del cónsul, y junto a su tienda fue abatido por la jabalina de un centinela» (Floro, I, 33, 13).

Su actividad profética, la posesión de una lanza argéntea, al igual que ocurre con Lug, la presencia del radical *al-*, *ol-* en el nombre de Olíndico, que aparece a su vez en el epíteto fundamental del dios druida Dagda -*Ollathir*, «Padre poderoso»-, así como el que Floro lo denomine *summus uir* -que podría interpretarse como la traducción latina del celtibérico *uiros ueramos* de Peñalba de Villastar- han permitido a Marco (1987: 69 ss.; *Idem* 1989: 126; *Idem* 1993a: 499),

al que han seguido otros investigadores (Sopeña 1987: 63 s.; *Idem* 1995: 43 ss.; García Quintela 1991: 33 s.; *vid.*, asimismo, Salinas 1985: 317), defender el carácter sacerdotal de este personaje. Sin embargo, García Moreno (1993: 352 ss.), con similares argumentos, ve en Olíndico un jefe de una *Männerbunder* celtibérica.

Iconográficamente, la cerámica numantina ofrece la representación de lo que parece ser, sin ninguna duda, un sacerdote (fig. 126,1,c). El personaje, que está oficiando un sacrificio animal (*vid. supra*), debió formar conjunto con otro, apenas conservado, provisto de un cuchillo curvo. Aparece tocado por un gorro cónico, al igual que otra figura representada en otro vaso numantino (Wattenberg 1963: lám. X,9-1244). Similar interpretación han merecido los personajes coronados por un árbol (fig. 128,1), de los que únicamente uno se ha conservado completo, enmarcados por lo que se ha interpretado como un templo, que aparecen reproducidos en un vaso de Arcobriga (Marco 1987: 70; *Idem* 1993a: 500; *Idem* 1993b).

Marco (1987: 71; *Idem* 1988: 176; *Idem* 1993a: 500) ha planteado la hipótesis de que determinados vocablos presentes en algunos documentos celtibéricos, entre los que destaca el bronce de Botorrita 1, o en la «inscripción grande» de

X. Religión

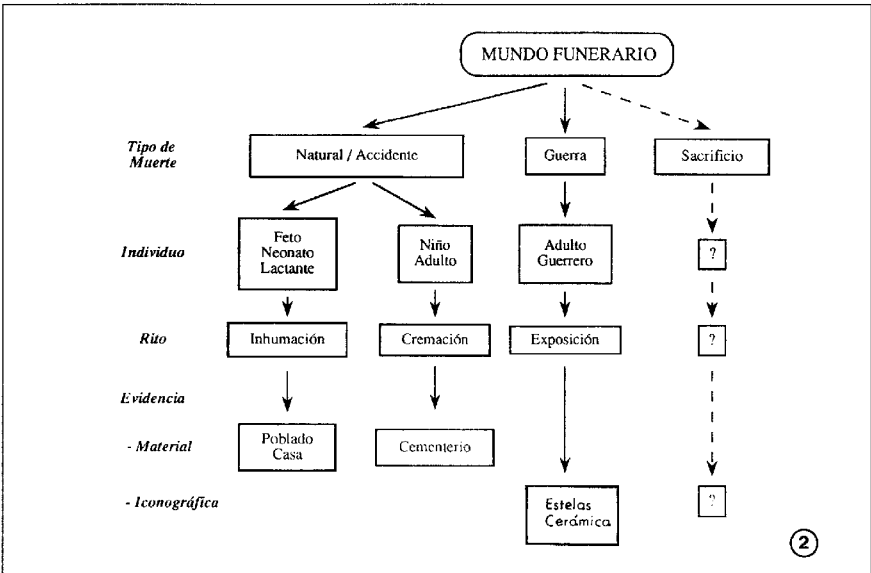
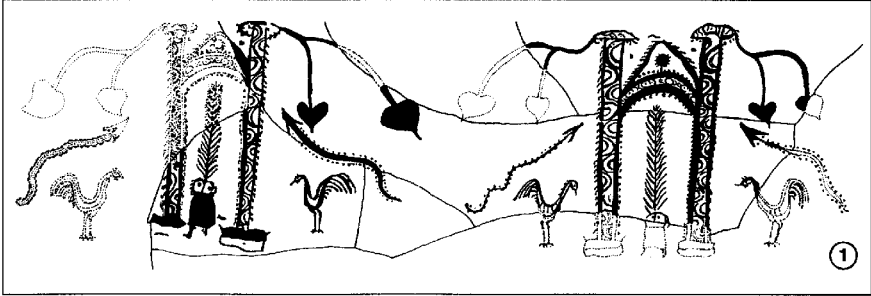


Fig. 128.-1, representación pintada de un posible sacerdote (?) en un vaso de Arcobriga; 2, el mundo funerario celtibérico. (Según Aguilera 1909 (1) y Burillo 1991a (2)).

Peñalba de Villastar (*vid.* capítulo XI,3.5), estarían referidos «a funciones jurídicas o institucionales llevadas a cabo por personas pertenecientes al ámbito sacerdotal». Se ha planteado, asimismo, un carácter sacerdotal para el dedicante de un ara procedente de Queiriz (Forros de Algodres, Beira Alta), llamado *Ouatius*, interpretado a través del latín *uates*, ‘adivino, profeta, poeta’, identificándolo con el término *Ouates* utilizado por Estrabón (4, 4, 4) para referirse a los «sacrificadores e intérpretes de la naturaleza» galos (García Fernández Albalat 1990: 45 s.; García Quintela 1991: 34 s.; Marco 1993a: nota 56).

Según se sabe por Suetonio (*Galba* IX, 2), la adivinación sería practicada igualmente por las mujeres, como la *fatídica puella* que había profetizado, doscientos años antes de que ocurriera, el imperio de Galba, profecía cuyo texto era conservado en el templo de Júpiter en Clunia.

6. LOS RITUALES FUNERARIOS

Aunque el rito de la incineración fue el más extendido entre los Celtíberos (*vid.* capítulo IV,3), las fuentes literarias, las representaciones pintadas numantinas y la ausencia de evidencias funerarias en determinadas áreas de la Celtiberia sugieren que no fue el único utilizado (fig. 128,2) (Ruiz Zapatero

X. Religión

y Lorrio 1995: 235 s.). Algunos grupos celtibéricos, como es el caso de la Cultura castreña soriana, no han dejado evidencia arqueológica segura de sus enterramientos, pues han de ser valoradas con precaución lo que se ha interpretado como dos supuestas tumbas, aparecidas en el interior, aunque en una situación marginal, del castro de El Castillo de El Royo (Eiroa 1984-85: 201, fig. 1). Según Eiroa se trataría de dos encachados, de forma próxima al círculo, en cuyo centro debió de depositarse la urna con las cenizas, de la que tan sólo se conservan algunos fragmentos. Sin embargo, habrá que esperar a la publicación más detallada de las estructuras y el material asociado para valorar en su justa medida el hallazgo, que, en cualquier caso, resulta excepcional, puesto que los intentos realizados en los últimos años por identificar las necrópolis de este grupo, a partir del examen de una serie de estructuras tumuliformes localizadas en las proximidades de algunos de estos castros -El Alto del Arenal de San Leonardo o el Castro del Zarranzano-, han proporcionado resultados desalentadores (Romero y Ruiz Zapatero 1992: 112; Romero y Jimeno 1993: 205).

En estos casos, podría asumirse el empleo de rituales tales como la descamación o la exposición de los cadáveres (Aldhouse-Green 1993: 464; Sopeña 1995: 198), cuya prác-

tica entre los Celtíberos es conocida a través de las fuentes clásicas y la iconografía vascular. Silio Itálico (3, 340-343), refiriéndose a los Celtíberos, señala:

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

Por su parte, Claudio Eliano (X, 22) se refiere en términos semejantes a los Vacceos:

«Los Vacceos ultrajan los cuerpos de los cadáveres de los muertos por enfermedad ya que consideran que han muerto cobarde y afeminadamente, y los entregan al fuego; pero a los que han perdido la vida en la guerra los consideran nobles, valientes y dotados de valor y, en consecuencia, los entregan a los buitres porque creen que éstos son animales sagrados» (traducción R. Olmos 1986: 218, nota 15) (**nota 13**).

Tal costumbre tiene su confirmación iconográfica en dos representaciones vasculares numantinas que reproducen la escena narrada por Silio Itálico. En una de ellas (fig. 129, I,a), un buitre se lanza sobre un guerrero yacente, mientras que,

X. Religión

en la otra (fig. 129,1,b y lám. VI,3), el buitre figura posado sobre el cadáver del guerrero. Esta iconografía aparece reproducida también en una estela de Lara de los Infantes, en la que un grifo se dirige hacia un guerrero armado (Marco 1978: 144, n° 134), y en la estela gigante de Zurita (Marco 1978: 108, n° 73), donde un guerrero caído está siendo devorado por un ave (fig. 129,2). En el ámbito ibérico del Valle del Ebro (Burillo 1991a: 576 ss.) se recoge esta iconografía en una de las estelas del Palao de Alcañiz (Marco 1976: 85), en la que en torno a un guerrero yacente aparecen tres aves rapaces, un cánido, un guerrero a caballo y una mano (fig. 129,3), así como en el monumento de Binéfar (Beltrán 1970; Marco y Baldellou 1976), donde los cuerpos mutilados se vinculan a un grifo, incluyendo asimismo el escudo, la lanza y las manos cortadas (fig. 129,4), piezas fechadas generalmente en el Ibérico Tardío (ca. siglo II-primer mitad del I a.C.).

La infructuosa búsqueda de la necrópolis de Numancia llevó a relacionar su ausencia con la existencia de un rito de exposición de cadáveres, interpretándose incluso una serie de círculos de grandes piedras, localizados en la vertiente meridional del cerro donde se asienta la ciudad, como el lugar donde se llevaría a cabo dicho ritual (Taracena 1954: 257). El reciente descubrimiento de la necrópolis celtibérica -de

incineración- de Numancia (Jimeno y Morales 1993 y 1994; Jimeno 1994a: 126 ss.; 1994: 50 ss.), una de las varias que tuvo a lo largo de su existencia, fechada entre los siglos III y II a.C., esto es, con anterioridad a la destrucción de la ciudad el 133 a.C., permite al menos plantear la posible dualidad ritual mencionada por Silio Itálico y Claudio Eliano. Ahora bien, la presencia de armamento en la necrópolis de Numancia y su posible vinculación con enterramientos masculinos, confirmada en otros cementerios meseteños, no iría en contra lo que en principio las fuentes clásicas y la iconografía parecen confirmar, pues según éstas el ritual de la exposición estaría reservado a los combatientes muertos en el campo de batalla.

El pasaje de Silio Itálico ha sido interpretado como una prueba de la creencia de los Celtíberos, al igual que los demás pueblos célticos, en el Más Allá y en la inmortalidad de las almas (Sopeña 1987: 77 ss., 117 ss., 126 s. y 141 ss.), razón por la cual los guerreros celtas no sentían miedo ante la muerte, llegando incluso a provocarla (Le Roux 1984: 149). De esta forma, los caídos en combate eran transportados al Más Allá por un buitre, animal sagrado y psicopompo, que en ciertas representaciones iconográficas aparece sustituido

X. Religión

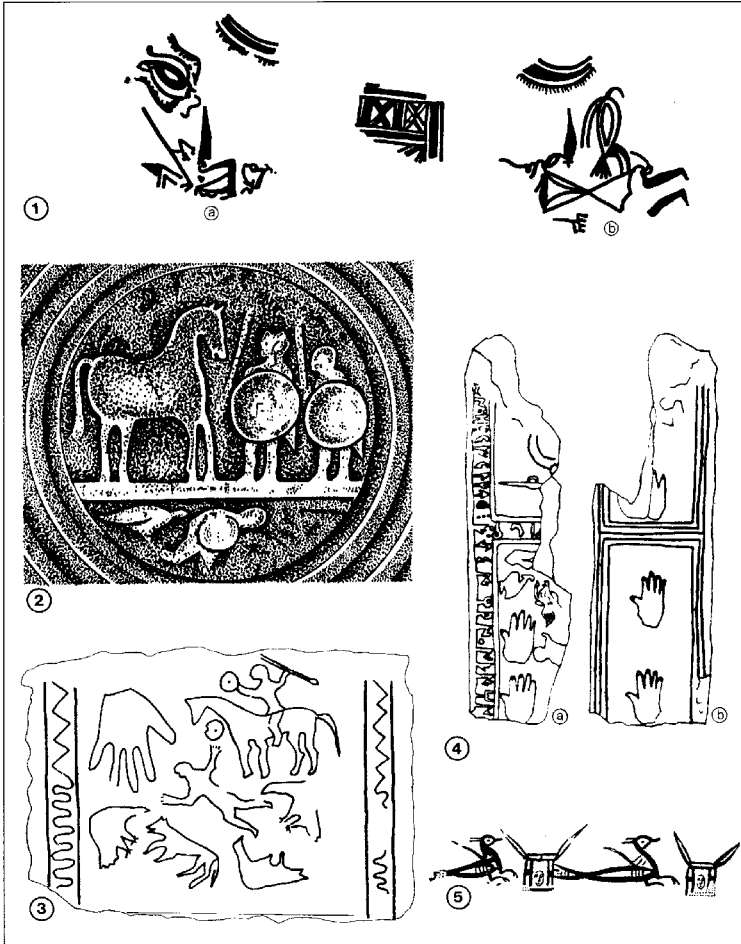


Fig. 129.-1, escena de un vaso numantino con guerreros muertos devorados por buitres; 2, estela de Zurita; 3, estela de «El Palao» de Alcañiz; 4, monumento de Binéfar; 5, friso de cabezas humanas aplicadas y aves rapaces pintadas de una urna de la necrópolis de Uxama. (Según Wattenberg 1963 (1), Peralta 1990 (2), Marco 1976 (3-4) y Cabré 1915-20 (5)).

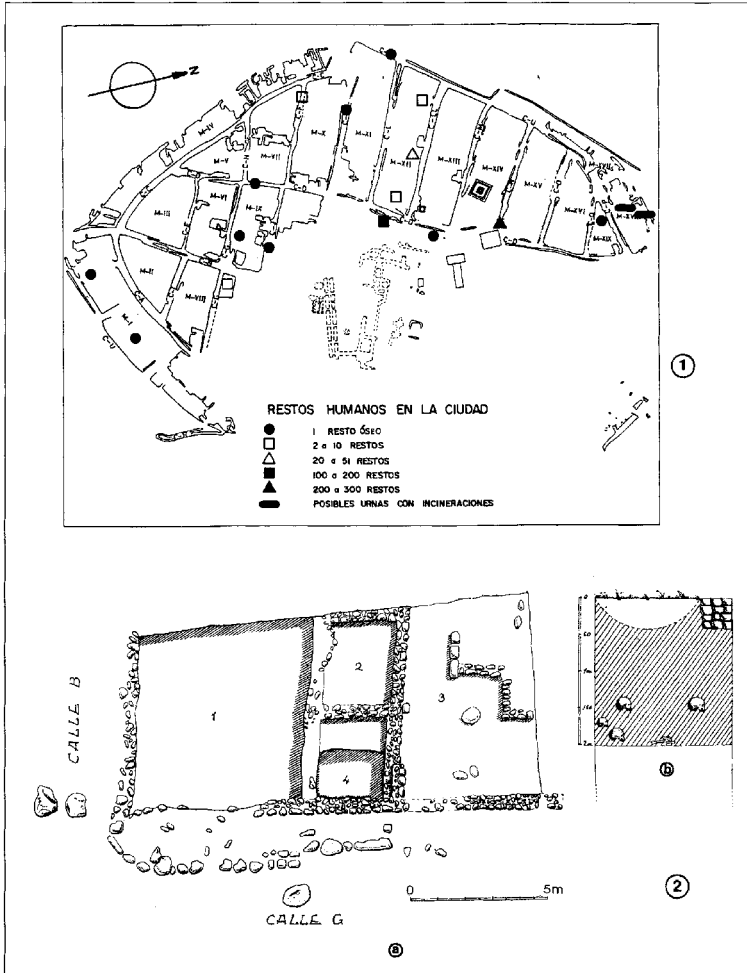


Fig. 130.-Numancia: 1, localización de restos humanos en la ciudad; 2, plano de las excavaciones llevadas a cabo en el ángulo de la manzana XXIII (a) y sección vertical de la habitación n°4 (b). (Según Jimeno y Morales 1993 (1) y Taracena 1943 (2)).

X. Religión

(*vid. supra*), con similar función, por el grifo (Sopeña 1987: 118 s.).

Sin embargo, el Más Allá no estaría reservado exclusivamente a los muertos en combate, objeto de la práctica ritual de la exposición del cadáver. La existencia de un banquete funerario o la inutilización ritual de ciertos elementos del ajuar, prácticas ambas documentadas en las necrópolis, parecen apuntar en este sentido. Como prueba de lo dicho, se ha sugerido la iconografía reproducida en una urna cineraria de la necrópolis de *Uxama* (fig. 105,2 y 129,5), paralelizable con una pieza también funeraria de Carratiermes (fig. 105,4) y con otra de la ciudad de *Uxama* (fig. 105,3), en la que varias cabezas humanas aplicadas aparecen localizadas en el interior de una estructura cuadrangular flanqueada por aves, que cabe considerar como una variante iconográfica de este ritual (Sopeña 1987: 111 y 143 ss., lám VII,B; Marco 1993a: 502).

Cabe referirse, finalmente, a las inhumaciones infantiles documentadas en el interior de los poblados, ritual característico del ámbito ibérico, al que excede (Guerín y Martínez 1987-88; VVAA. 1989b; Burillo 1991a: 570 ss.), y del que se conocen algunos ejemplos en el mundo celtibérico y vacceo. En el poblado de Fuensaúco (Romero y Jimeno 1993: 208 s.; Romero y Misiego 1995b: 136 s.), se halló un enterramiento

de un niño, apoyado sobre su costado izquierdo, en posición fetal, depositado bajo el suelo de una casa circular adscribible a la segunda ocupación del poblado, fechada ca. siglos VI-V a.C. Estaba situado bajo una piedra plana, protegido por un fragmento cerámico, y como ajuar, lo que no constituye un hecho frecuente, presentaba algunos restos de bordes de vasos cerámicos, un colgante de concha y otro de hueso, dos brazaletes de bronce de sección rectangular, enrollados, y una arandelita, también de bronce. En La Coronilla se localizó, en una hendidura bajo el suelo del porche de una vivienda adscrita a la ocupación celtibérico-romana del castro (fechada entre fines del II y el siglo I a.C.), una inhumación de un feto a término o un recién nacido en posición fetal, con la cabeza orientada hacia el Noroeste, sin resto alguno de ajuar (Cerdeño y García Huerta 1992: 27 y 77; Bermúdez de Castro 1992). A una fecha avanzada corresponden también el cráneo infantil hallado en el Alto Chacón (Atrián *et alii* 1980: 221), perteneciente seguramente a uno de estos enterramientos, o el enterramiento de un lactante procedente del Cabezo de las Minas de Botorrita (Beltrán *et alii* 1987: 96). Su presencia también está registrada en Numancia (Mélida y Taracena 1921: 4-5), así como en los asentamientos vacceos de Roa (Burgos) (Sacristán 1986a: 62 s.) y La Mota

X. Religión

de Medina del Campo (Valladolid) (García Alonso y Urteaga 1985: fig. 41, lám. II-2).

La ciudad de Numancia ha proporcionado, asimismo, algunos restos humanos (fig. 130,1) (VVAA. 1912: 24 s.; Sopeña 1987: 72; Jimeno y Morales 1993: 151, fig. 3; *Idem* 1994: 252 s., fig. 4), no necesariamente de época celtibérica, entre los que cabe destacar un grupo de cuatro cráneos hallados en el interior de una vivienda (fig. 130,2), que han sido relacionados con el rito céltico de las cabezas-trofeo (Taracena 1943; Almagro-Gorbea y Lomo 1992: 435 y 438), aunque quizás pudieran vincularse con la conservación del cráneo del ancestro (Brunaux 1986: 325). Además habría que recordar aquí las inhumaciones documentadas en una de las torres de la muralla de la ciudad romana de *Bilbilis*, que como se ha comentado fueron interpretadas como sacrificios fundacionales (*vid. supra*).

1. Sobre la religión céltica existe una amplia bibliografía, pudiendo destacar, entre otros, los trabajos de Vendryes (1948), Ross (1967), Duval (1957), Le Roux (1984), Brunaux (1988) y Green (1989 y 1995), así como las obras de Piggott (1968) y Le Roux y Guyonvarc'h (1986) sobre los druidas. En cuanto a la religión de los Celtas de la Península Ibérica, *vid.* Blázquez (1962, 1975a y 1983, entre otros), de Encarnaçao (1975), Bermejo (1982 y 1986), Marco (1991, 1993a y 1994) y García Fernández-Albalat (1993). Por su parte, la religiosidad de los Celtíberos ha sido abordada en diferentes ocasiones: Blázquez (1972), Salinas (1982; 1983b; 1984-85, 1985 y 1994) Marco (1986; 1987; 1988; 1989; 1993b y 1993c) y Sopeña (1987 y 1995; Sopeña y Ramón 1994).

2. Además del caso numantino, se ha propuesto (Marco 1987: 66 s.) la vinculación con Cernunnos de un personaje provisto de cuernos de ciervo reproducido en un vaso de Bronchales (Atrián 1958: 81 ss.), así como las serpientes cornudas representadas en otro de Arcobriga (fig. 128,1) (Marco 1993b) y en una estela de Lara de los Infantes (Marco 1978: 52, n° 119).

3. Marco (1987: 66) ha creído ver uno de estos personajes en un vaso numantino en el que se representa una cabeza humana cubierta por una piel de lobo (fig. 109,5); según Wattenberg (1963: 203, tabla XXXVII, lám. XV n° 1041 y 1290) y Romero (1976: 28, n° 56, fig. 13) se trataría de la cabeza de un animal.

4. Con referencia al papel del lobo en la religión ibérica, *vid.* González Alcalde y Chapa (1993) y Almagro-Gorbea (e.p.c).

X. Religión

5. Para las divinidades indígenas documentadas en territorio celtibérico, *vid.*, principalmente, Salinas (1984-85: 89 ss.; 1985: 310 ss.), Marco (1987: 57 ss.; así como otros trabajos del mismo autor donde se aborda su estudio en el marco de la Hispania céltica, 1991: 93 ss.; 1993a: 481 ss.; 1994b: 318 ss.) y Sopeña (1987: 31 ss.). Sobre Lugus, *vid.* Tovar (1981), Salinas (1983b) y el fundamental trabajo de Marco sobre esta divinidad y sobre el santuario de Peñalba de Villastar, centro cultural de este dios (1986). Sobre un falso teónimo de la Celtiberia meridional, *vid.* Abascal 1995b.

6. Por lo que se refiere al estudio lingüístico del conjunto, que incluye inscripciones ibéricas, latinas y celtibéricas, *vid.*, entre otros, Gómez Moreno 1949: 326 ss.; Tovar 1949: 41, 124 y 201; *Idem* 1955-56; *Idem* 1959; *Idem* 1973; Lejeune 1955: 7 ss.; Untermann 1977; Schwertek 1979; Ködderitzsch 1985; Olmsted 1985; *Idem* 1991: 287 ss.; Eska 1990; Meid 1993-95; *Idem* 1994: 31 ss.; *Idem* 1996: 8 ss.; de Hoz 1995c: 16 ss.; Pérez Vilatela 1996.

7. En la publicación que daba a conocer el hallazgo se hacía referencia a los restos de un tercer individuo de gran estatura, muy mal conservado (Martín Bueno 1975b: 704), en tanto que, con posterioridad, se habla de «al menos dos individuos», sin mención ninguna de los restos comentados (Martín Bueno 1982: 100).

8. Diferente es el hallazgo de un cadáver de un niño de 5 a 7 años, con la cabeza destrozada, en el Cabezo de las Minas de Botorrita (Beltrán *et alii* 1987: 95), que ha sido vinculado con el ataque del que las abundantes bolas de catapulta dejarían constancia.

9. Formando parte de este depósito se localizó un hachita de piedra pulimentada que, al parecer, fue usada para la decapitación (Antunes y Santinho 1986; Mota 1986).

10. La realización de ritos de fundación no necesariamente implican el sacrificio animal o, al menos, no su deposición en la vivienda. En este sentido, puede valorarse el hallazgo de lo que se ha interpretado como sendas ofrendas aparecidas en otras tantas casas del poblado vettón de El Raso de Candeleda, de las que sólo ha quedado constancia a través de las evidencias cerámicas: un vasito bitroncocónico a torno, que seguramente debió estar tapado con un disco de cerámica aparecido junto a él, y sobre ellos una gran laja de granito, depositados en una cavidad labrada en el suelo, sobre la cual se había construido el hogar (casa A-4), y un soporte calado aparecido directamente sobre la roca, cuyos fragmentos se hallaron dispersos ocupando dos habitaciones contiguas, sin comunicación entre sí, por lo que debió depositarse allí antes de la construcción del muro (Fernández Gómez 1986, 1: 492 ss.).

11. A este respecto, baste recordar la referencia de Cerralbo (1916: 48) en relación al hallazgo de «bastantes restos caballares» en las sepulturas de Aguilar de Anguita, señalando «que resultan muy numerosos los dientes de caballo que suelen encontrarse junto a las urnas cinerarias en mis necrópolis» (Aguilera 1916: 97).

12. Este es el caso de La Osera (zona VI), donde se documentaron algunas armas dobladas -espadas, puntas de lanza y un soliferreum- (Cabré *et alii* 1950: fig. 9, láms. XXXVII, XLV XLVI, LXII y LXVIII), y de El Raso de Candeleda, si bien en esta última, en todos los casos

X. Religión

se trata de soliferrea (Fernández Gómez 1986, II: figs. 326, 350, 415, 425, 429, 434 y 442).

13. Para los Celtíberos, la muerte por enfermedad era una tristeza, considerando como indigna la muerte en la cama, mientras que la guerra era considerada como una diversión (Cic., Tusc. Dis. 11, 65; Val. Max. 11, 6, 11).