

NUEVOS TEÓNIMOS INDÍGENAS HISPANOS. ADDENDA Y CORRIGENDA. II. LA RELIGIOSIDAD DE LA PREHISTORIA HISPANA SEGÚN F. JORDÁ

New names of Hispanic gods. Addenda y corrigenda. II. The Hispanic prehistoric religion according to F. Jordá

José María BLÁZQUEZ MARTÍNEZ
Real Academia de la Historia. Dep. Historia Antigua de la UCM

Fecha de aceptación de la versión definitiva: 14-12-06

BIBLID [0514-7336(2006)59;293-303]

RESUMEN: Se estudian 44 nombres de dioses hispanos y la religión de Celtiberia. F. Jordá dio un sentido religioso al arte de la Prehistoria. Las cuevas son santuarios. Estudió la religión de los pueblos agricultores, ganaderos y metalúrgicos.

Palabras clave: Dioses hispánicos. Religión en el arte prehistórico. Religión de agricultores, ganaderos y metalúrgicos.

ABSTRACT: 44 names of Hispanic gods are studied and the religion of Celtiberian. F. Jordá gave a religion sense to the Prehistoric art. The caves are sanctuaries. He studied the religion of the farmer, the cattle people and the metallurgists.

Key words: Hispanic gods. Prehistoric religious art. Religion of farmer, the cattle people and the metallurgists.

Cada vez aparecen nuevos teónimos indígenas hispanos. Se corrigen algunos de los ya aparecidos. En catálogos de exposiciones sobre los pueblos de la Hispania Antigua se encontraron varios estudios sobre las religiones indígenas¹, que resumimos y comentamos en este estudio. Se sigue en esta primera parte un orden alfabético de los teónimos o de los teónimos.

Reve Anabaraecus

Reve es el nombre de un río, no de una confluencia, divinizado. El epíteto es *anabaraeco*². *Ana* se refiere a un solo río, el *Ana*, que en un tramo se llamaría *Baraecus*. *Reve* sólo tiene un único epíteto, según Prósper. Moralejo cree que el lugar de procedencia de esta dedicatoria es el

¹ Blázquez, J. M. (1973): "Die Mythologie der Althispanier". En *Götter und Myten im Alten Europa*. Stuttgart, pp. 82-83. Íd. (1975): *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid. Íd. (1977): *Imagen y Mito. Estudio sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid. Íd. (1982): *Historia de España. España Romana II*. Madrid, pp. 261-321. Íd.: "Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit", *ANRW*, II, 18.1, pp. 164-275. Íd. (1983): *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*. Madrid. Íd. (1991): *Religiones de la España Antigua*. Madrid. Íd. (2000): *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*. Madrid. Íd. (2001): *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania prerromana*. Madrid. Íd. (2003): *El Mediterráneo y España en la Antigüedad. Historia, religión y arte*. Madrid, pp. 405-416. Íd. (2006): *El Mediterráneo. Historia. Arqueología. Religiosidad. Arte*. Madrid, pp. 189-229. Íd., "Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I", *Ilu*, 9, 204, pp. 247-279. Es fundamental el estudio de Marco, F. (1994): *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, pp. 313-400.

² *Hep* 11, 2005: 36-37.

territorio del castro Caldelas (Orense), pues es la zona que ha dado más epígrafes consagrados a *Reve*. En opinión de este autor, *Anabaraecus* sería un epíteto teonímico, conocido en otro epígrafe hallado en Orense junto a la fuente de As Burgas. *Reve Anabaraeco* superaría el ámbito local. La etimología del epíteto se explicaría por un segmento *Ana* (¿agua? ¿río?), y otro *bara* (agua, río), como manantial, borboteo de agua. Si *bara-* procede de *barr-*, se tendría un epíteto relacionado con la idea de cerco o valla. El sufijo es característico del norte, *aiko-*, con sonorización *-aego*. Bernardo relaciona el elemento *bara* con *bher-ák-yo-s*, que apunta hacia una desembocadura o confluencia. En un dintel de los ríos de Mérida³ se menciona el culto a *Ana* y a *Barraeca*, identificables con el Guadiana y con su afluente, el Albarregas, lo que indicaría que el culto a *Reve Anabaraeco* iría de sur a norte y no al revés, lo que quizá se vincularía a movimientos de población, como el recogido por Estrabón (III. 3. 5), que menciona a los *celtici* en *Gallaecia*. Lo más probable es que sea un derivado en *-aiko-* de un compuesto en el que se unen los dos hidrónimos citados.

El teónimo se halló en Ruanes, Cáceres. Del ara hallado en Burgas, Orense⁴ dedicada a *Reve Anabaraeco*, ya se acaban de recoger las explicaciones propuestas.

Abercicea

Se halló esta ara en Salamanca. El teónimo es nuevo. Sería una forma adjetival a partir de un radical *ab-* con significado de "agua corriente". El sufijo es *-ceus*, *-cea*, que parece referirse a un nombre de lugar, según Salinas.

³ *Hep* 7, 1997: 112.

⁴ *Hep* 11, 2005: 116.

Para Prósper, *abercicea* sería un epíteto sin teónimo, que podría ser el nombre de algún elemento natural o el nombre de alguna localidad⁵.

Toga Alane[n]s[is]

Esta ara se recogió en la Freiguesia de Santo Antonio das Areias, Concejo de Marvão, Portugal. Se había leído *Togae al mae*⁶.

Augus Propeddīs

El epígrafe se encontró en Villablino, León⁷.

Bandua Horricus

Este epíteto es desconocido y se conserva en un ara del Museu Municipal Hipólito Cabaço de Alenquer. Mota-Gaspar proponen dos lecturas, que difieren en la interpretación de la primera palabra, que podría ser *I(ovi)* o *I(ulia)*. El epíteto de esta primera palabra sería *Eranigi*, no atestiguado en relación con *Iupiter*. Tal vez sería un derivado del griego *eranitzo*, con función ligada a la distribución. En latín se documenta el término *eranius*, que indica una corporación de auxilio mutuo. Igualmente existe el *cognomen* *Eranius*. El *nomen*, *Ommia*, de la segunda línea, tiene paralelos en Italia. El epíteto *Horrico* de *Bandua* de la cuarta línea, es desconocido. Al parecer, se relacionaría con *horreum/horrium*, lo que vincularía a *Bandua* con la institución de los *horrea*. También podría ser *Ommia* el *cognomen*. Estos dos autores se inclinan por la primera interpretación.

Pedrero propone la lectura del epíteto como *Aetobri-go*, que sería un epíteto local referente a un lugar llamado *Aetobris* o *Aetobriga*, con aguas termales. Igualmente podría relacionarse con el teónimo *Aetio*. Señalan estos autores que no es frecuente que los compuestos en *-briga* lleven un teónimo o antropónimo como primer elemento del compuesto. La propuesta que los autores ofrecen de un epíteto de una deidad ligada con los *horrea*, parece más aceptable. Los epítetos de *Bandua* tienen un origen étnico, y este podría tener el mismo origen. Se tendría una dedicatoria a una deidad protectora de las etnias, que se transformó en una divinidad protectora de una actividad relacionada con los *horrea*⁸.

Bandua Apolosegus

El teónimo apareció en un ara de Brozas, Cáceres. Además de la interpretación propuesta por Prósper, recogida en

⁵ Hep 11, 2005: 125.

⁶ Hep 11, 2005: 250.

⁷ Hep 11, 2005: 96.

⁸ Hep 11, 2005: 242-243. R. Pedrero ha estudiado el teónimo lusitano-galaico *Bandue/Bandi* (aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego *Bandue/Bandi*); Villar, F. y Beltrán, F. (1999): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*. Salamanca, pp. 535-543. Piensa la autora que el dios que ata, de la raíz *fhendh-*, altar, podría ser el dios de los vínculos sobre parentesco, de clanes y de tribus, protector de clanes familiares, de ciudades y de pueblos, que necesita ser precisado con un epíteto, que suele ser de carácter local.

el anterior trabajo nuestro, Pedrero sugiere otra nueva. El apelativo sin teónimos aparece en las formas *Apuluseaeco*, *Apulusea[e]co* y *Apolluseaé[co]*. El sufijo, que se añade en todos los casos, es *-iaiko*. El primer elemento del epíteto, aunque se podría relacionar con antropónimos como *Apu-lus*, también podría vincularse con una raíz hidronímica, *ap-*, “agua”, más un sufijo *-ulo-*, documentado en el río Apula. Se tendría un adjetivo derivado de un nombre de lugar de origen hidronímico o toponímico⁹.

Band(uae) Araugel(ensis)

F. Marco Simón propone una nueva interpretación para este teónimo, que se lee en una pátera de la Antigua Colección Calzadilla de Badajoz. Indica este autor que la pieza procede de Cosmado, cerca de Viseu. Sostiene que la mayoría de los autores consideran a *Bandua* una deidad femenina, cuando sus epítetos en otros epígrafes lo presentan como un dios ciertamente masculino. Dicho error partiría de considerar la imagen de la pátera como una *Dea Fortuna* con los atributos de la *Tyché* helenística, cuyas características iconográficas se repiten, pero parece implicar una extraña yuxtaposición entre una divinidad indígena masculina y una iconografía clasicista femenina. Esto puede deberse, según F. Marco, a la parecida iconografía de la *Tyché* helenística, de la *Fortuna Romana* y de los *Genii Loci*, dioses protectores del territorio, a los que pertenecía *Bandua*. Puntualiza F. Marco que la corona mural, la pátera y la cornucopia se encuentran en diversas representaciones de dioses tutelares. Tales representaciones derivarían de las imágenes del *Genius Populi Romani*, que en época republicana es barbudo, pero después un joven imberbe, con *himación*, *pátera* sobre el altar y cornucopia. Este autor añade que en muchas inscripciones del *Genius Loci* hay intentos de propiciar las fuerzas sobrenaturales de espacios no familiares y desconocidos por el dedicante, que desconoce sus nombres. Ello explicaría las asociaciones del *Genius Loci* con los *Dii Custodes*, con los *Dei Deaque Omnes* o con deidades hispanas del grupo *Band. Araugel*.

A. Canto comenta que los epítetos masculinos que acompañan a *Bandua* son epítetos masculinos, pero la imagen de la pátera es, con seguridad, femenina. Los *Genii* sólo rara vez llevan coronas torneadas, pero no tienen la lazada, que realza el pecho, pues suelen vestir de corto.

La opinión nuestra es que no se puede dudar de que la figura de la pátera es una imagen de la *Tyché* helenística o de la *Fortuna Romana*¹⁰. Preparamos un trabajo sobre la iconografía de la *Bandua* de la pátera.

Bandua Brialeacus

El ara apareció en la Freguesia de Oyais, Concejo de Covilha, Castelo Branco, Portugal. Prescindimos de la explicación de Prósper ya recogida en el anterior trabajo nuestro.

Pedrero indica que en la primera parte del compuesto del epíteto no está documentada *briga* con pérdida de la sonora intervocálica como primer elemento. Si se parte de

⁹ Hep 11, 2005: 31-32.

¹⁰ Hep 11, 2005: 222.

la forma indígena *-bri*, se solventaría la dificultad, aunque el primer elemento no está atestiguado nada más que en la toponímica moderna, como Briones, Brea. Otra propuesta sería ver una forma *Bria*, que podría ser la palabra celta *briua*. El epíteto ofrece la forma del dativo indígena *-ui* y el sufijo en la forma *-iako* o *-ako*¹¹.

Bandua Ca[do]gus

El ara procede de Mixo, Orense. Se ha propuesto una nueva interpretación del epíteto. Si se lee *Ca[do]go*, habría que partir de una forma *Ka-toko*. Sería un derivado de la raíz indoeuropea *kat-*, “habitación”, con sentido originario de “huevo” o “agujero”. En el caso de que se acepte la lectura tradicional, *Ca[lai]co*, se relacionaría con el étnico *Gallaecia*¹².

Bandua Isibraiegus

El teónimo procede de la Freguesia de Bemposta, Castelo Branco. Se ha sugerido una nueva interpretación. Se presenta la desinencia en su forma indígena, y la sorda sonorizada. Procedería de *Isibrai-aikoi*, con sufijo en *-co* añadido al tema *Isibra-* más el sufijo *-aiko*. El primer elemento tendría la raíz de “moverse con rapidez o violencia”, *eis-/is-*. El segundo elemento sería un derivado de *briga-* con pérdida de la vocal sonora intervocálica, lo que daría *bria*¹³.

Bandua Laniobrigus

Se propone una nueva lectura a este teónimo de Eiras, Orense, que presenta problemas de lectura, por lo que no puede ser tomado en consideración. En cambio, la forma *Lanobriga* no ofrece problemas. El topónimo *Lanobriga* no está documentado, sí *Lanobris* y *Lanobri* con la forma *briga* en versión indígena, *bris* o *briks*. Eso lleva a pensar en un derivado *-ko* de *Lanobrio* con el sufijo sonorizado. La raíz del topónimo del que deriva el epíteto, tendría el sentido de “llano”¹⁴.

Bandua [L]on[g]obr[i]censium

Este teónimo se halló en la Freguesia de Freixo, distrito de Oporto. No se descarta la lectura *Tongobricensium*. La toponimia antigua, *Longobriga*, refuerza la lectura *Longobricensium*. La inscripción se halló cerca de *Tongobriga*, por lo que parece segura la lectura *Genio Tongobricensium*. Se piensa que este epíteto y el de *Longobrigenium* son las pruebas del origen etnónimo de los epítetos. El primero protegería la ciudad de *Tongobriga*, que se encontraba en Freixo, y el *Genio Longobricensium*, la población de *Longobriga*, hoy Longroiva¹⁵. Cerca de Luarca,

Asturias, se encuentra el topónimo *Longebriga*, documentado en la Edad Media. La primera parte del compuesto deriva de la forma indoeuropea *[d]longhos*, “largo”, atestiguada en hidrónimos, río Longo de Cáceres. Se ha pensado que se trate del teónimo de una deidad indígena, con el epíteto, o de un lugar del ámbito cultural del dios¹⁶.

Bandua Malumricus

El ara con este teónimo se conserva en el Museo Arqueológico Provincial de Badajoz. Se había propuesto la lectura *Malunaico*, lectura que *estaba* confirmada. El primer elemento contendría la raíz *mel*, “salir”, “aparecer”, con un sufijo *-un*¹⁷.

Bandua Oilineaicus

El epígrafe se halló en la Freguesia de Esmolfe, Concelho de Penalva do Castelo, Viseu, Portugal. Sería un hidrónimo derivado de la raíz *ei-*, “ir”, “correr”. Se obtendría *oilio*, o partir de *oilo* con una sufijación en *-io*. A esta base se añadió el sufijo *-eno*, resultando *oilieno*, al que se le pondría el sufijo *-aiko*. Igualmente es posible considerar el epíteto como un genitivo epicórico del grupo. Otro elemento no se ha considerado por nadie: la proximidad del radical *oil-i* con la palabra *oil-am* de la inscripción de Cabeço das Fraguas, pues el radical parece el mismo¹⁸.

Bandua Roud[e]aecus

El teónimo se halló en Madroñera, Cáceres. La forma es similar a *Roudaeco* de Trujillo. Podría ser un derivado del adjetivo *roudhos*, “rojo”, frecuente en hidrónimos. En las proximidades existe un *vicus* con el mismo radical, lo que prueba que se tiene una referencia a este lugar llamado Rojo, y no debe interpretarse necesariamente como símbolo de la función guerrera del dios.

Sería un caso más en que el epíteto alude al lugar del ámbito cultural de la deidad. El centro originario del culto estaría próximo a la confluencia de los ríos Tezo y Almonte, dentro del territorio de *Norba Caesarina* o del de *Turgalium*¹⁹.

Bandi Saisabrus

El teónimo se encontró en la Freguesia de Marambrão, Concelho de Avis, distrito de Portalegre, Portugal. Se ha propuesto una nueva interpretación del epíteto, que estaría compuesto de una primera parte, *Saisa-* y de un derivado temático de un tema *-bri*, en lusitano *-bro*. La primera parte *sai-* pertenece a la raíz *seisi-*, que da hidrónimos como *Silarus*. La forma *Saisa* también podría interpretarse como *Saicia*. El epíteto originario sería *S-aicia-brio*, relacionado con *Esibraeo*²⁰.

¹¹ *Hep* 11, 2005: 233-234.

¹² *Hep* 11, 2005: 118.

¹³ *Hep* 11, 2005: 235-236.

¹⁴ *Hep* 11, 2005: 158.

¹⁵ *Hep* 11, 2005: 250-251.

¹⁶ *Hep* 11, 2005: 238.

¹⁷ *Hep* 11, 2005: 21.

¹⁸ *Hep* 11, 2005: 257.

¹⁹ *Hep* 11, 2005: 34.

²⁰ *Hep* 11, 2005: 249.

Bandua Tatibeaicus

El teónimo apareció en la Freguesia de Queiriz, del Concejo de Fornos de Algodres, distrito de Guardia, Portugal.

Se ha propuesto una nueva interpretación al epíteto de teónimo, *Tatibeaicui* o *Tatibiiacui*, que ofrece la designación indígena y el sufijo *-aiko* sin sonorización. El sustantivo base sería *Tatibia*, no documentado en onomástica. Se ha pensado en un error por *Tatibriaiko*, o más probable que hay que leer *Tatiriaiko*. *Tatibriaiko* sería derivado de un topónimo *Tatibris* o *Tatiobris*²¹.

Bandua Tueraeus

El ara con este teónimo se halló en la Freguesia de Vila da Freira, Concejo de Vila da Freira, distrito de Aveiro. Podría equipararse a *Toiraeco*, de una inscripción de *Bandua*. Es más dudosa su relación con *Turiaecus*, epíteto de la zona de aparición de dos epígrafes consagrados a *Cusu Neneocco*²².

Bandua Veigebreaegus

El teónimo se lee en un ara hallada en Rairíz de Veiga, Orense. Se ha propuesto una nueva interpretación al epíteto, además de la ya indicada por Prósper. La base sería *Veigebri*, compuesto de la forma *briga*, en su versión más reciente, y el topónimo *Veigibris*, que podría ser un derivado de “casa”, “aldea”²³.

Bandua Velucus Toiraecus

El epígrafe se encontró en Mixós, Orense. Se ha sugerido una nueva interpretación al epíteto. Si se interpreta como *ca[do]go*, habría que partir de una forma *katoko*, que sería un derivado de la raíz indoeuropea *kat-*, “habitación” con sentido de “agujero” o “hueco”. Si la lectura es *Ca[lai]co*, tradicionalmente se relaciona con el étnico *Gallaecia*²⁴.

Bandua Verubric[us]

El teónimo se halló en Laza, Orense. Se ha sugerido una nueva interpretación al epíteto, que se relacionaría con el nombre de un lugar.

Se señala la semejanza del elemento *veru-* con la palabra osca *veru*, “puerta”, de la raíz *ver*, “cerrar”, “tapar”. Se rastrea la presencia de un hidrónimo a partir de la raíz *ver-/ur*, con significado de “agua”²⁵.

Bandua Vordeaecus

El teónimo procede de la Freguesia de Seix o de Anniaes, Concejo de Carzedada de Ansiaes, distrito de Bragança,

Portugal. Se ha presentado una nueva interpretación al epíteto. Lingüísticamente, se puede analizar como *Vort-iaiko* o *Vort-iaik-io*. La raíz se relacionaría con la raíz *vert-*, “cambiar”, con significado de *Bandua*, diosa de las estaciones y del cambio, y con el dios Vertunno. Tampoco se excluye que sea un derivado toponímico de un topónimo, *Vortir*, no documentado hasta el presente. Igualmente, el epíteto podía pertenecer a la raíz *verdh-*, “crecer”. En este caso significaría el epíteto “hacer crecer”, y vincularía el teónimo con dioses de la fecundidad. Prósper se ha ocupado de este epíteto. Es probable que se trate de un epíteto de origen étnico, relacionado con las funciones propias de la divinidad. Estos epítetos son muy frecuentes en Lusitania, y los dioses llevan epítetos de origen étnico. Algunas veces las divinidades romanas también tienen un epíteto de origen étnico, como *Iovea Caielobricoe*²⁶.

Vordi[ac]us

Este teónimo apareció en Zarza de Granadilla, Cáceres. Procede de la Caparra. Es el quinto epíteto, *Vordiacio*, con variaciones²⁷.

Bandua Vorteaecus

Esta inscripción, hoy perdida, se encontró en Malpartida de Plasencia, Cáceres²⁸. Es un caso de epíteto masculino con *Bandua*.

Vorteaecus

Este epíteto se lee en un epígrafe hallado en la Freguesia de São Martinho, Concejo de Covilha, distrito de Castelo Branco, Portugal²⁹.

Bandua Vorteaecus

El ara con este teónimo se encontró en la Freguesia de Salgueiro, Concejo de Fundão, Portugal. Sería una nueva inscripción del epíteto teonímico de *Bandua Vorteaecus*. Se precisa que el epíteto se designa en zonas diferentes, lo que es una prueba de que no es un epíteto tópicico. Lingüísticamente, se puede analizar como *Vort-iaiko* o *Vort-iaik-io*. En este último caso se trataría de un sufijo *-io* añadido al frecuente *-iaiko*. En este último caso se trataría de un sufijo *-io* añadido al frecuente *-iaiko*. La raíz se relaciona con *vert-*, “cambiar”, en grado *lol*. Según esta interpretación, el epíteto se aplicaría a *Banduali* con el carácter de diosa de las estaciones o del cambio, relacionada con el dios Vertunno. El epíteto aludiría a la función de la diosa. Esta misma raíz puede tratarse de un derivado toponímico, como el etnónimo *Vordenses*. Igualmente, cabe la posibilidad de que el epíteto derive de un topónimo *Vortia*, sin documentar hasta hoy. También es posible considerar el epíteto con un genitivo epicórico. Se

²¹ *Hep* 11, 2005: 237.

²² *Hep* 11, 2005: 225.

²³ *Hep* 11, 2005: 117.

²⁴ *Hep* 11, 2005: 118.

²⁵ *Hep* 11, 2005: 115.

²⁶ *Hep* 11, 2005: 231-232.

²⁷ *Hep* 11, 2005: 39.

²⁸ *Hep* 11, 2005: 34.

²⁹ *Hep* 11, 2005: 234.

ha pensado que este epíteto contiene algún elemento independiente en otra inscripción, *Aetius*, encontrado en la población cerca de Alcaria. El epíteto estaría formado, probablemente, por dos elementos que pueden funcionar independientemente³⁰.

Vorteaceus

El epíteto teonímico se lee en un epígrafe de la Freguesia de Arrochela, Concejo de Penamacor, Portugal³¹.

Vortiacus

El epíteto teonímico se halló en un ara hallada en la Vega de Montehermoso, Cáceres³².

Baraeus

El teónimo se menciona en un epígrafe de Trujillo, Cáceres. No sería el epíteto de un teónimo no mencionado, sino de un hidrónimo, que sería un tramo del Anas, llamado *Baraeco*. De este modo se explica que *Reve* sólo tenga un único epíteto, *Reve Anabaraeus*³³. Se ha pensado que, como en el citado dintel de los ríos de Mérida³⁴, aparecen *Ana* y *Barraeca* como dos entidades diferentes, sería el segundo el nombre antiguo del afluente, el Albárregas³⁵.

Berecus

Se ha propuesto una nueva lectura e interpretación de este epígrafe, procedente de la Freguesia de Famalicão da Sevra, Concejo de Guarda, distrito de Guarda, Portugal. Se trataría de una dedicación a un dios citado por el epíteto. En Trujillo ha aparecido el epíteto teonímico *Baraeco*, y en Mérida, *Reve Anabaraeus*. Habría sido más normal *Bereco*. Igualmente se documenta en un lugar próximo el hecho de que el dedicante esté delante del teónimo³⁶.

Ber(o)

Este teónimo se lee en un ara de O Savinao, Orense. Una deidad similar, *Bero*, *Breo* y *Bero Breo* se documenta en el santuario marítimo de Donón, Cangas de Morrazo³⁷.

Di(i) Cai(rienses)

El teónimo se encuentra en un ara hallada en la Freguesia de Escalos de Cima, Concejo de Castelo Branco.

El epíteto *cairienses* referido a los *Lares*, se documenta en una inscripción encontrada en Quinta de Nave Aldeã, Freguesia de Zebreira, en este mismo Concejo. No se ha relacionado el adjetivo, hasta ahora, con los *Coerenses*, pueblo probablemente del área de Coria, y con los *caurienses*. Es un pueblo de localización desconocida. Hay una equivalencia entre *Dii* y *Lares*, para identificar a las divinidades tutelares. Se fecha el texto en la primera mitad del s. I³⁸.

[Co]sus Meobrigus

El teónimo se lee en un epígrafe de procedencia desconocida, hoy en el Museo Catedralicio de Santiago. *Soe* debe leerse *[Co]soe*. El epíteto *Meobrigus* alude al lugar en que recibió culto el dios. Podría estar en relación con *Mio-bris*, un *castellum* de los célticos supertamáticos, citados en una inscripción de Crecente, Lugo. Es un derivado de *miobrigus* con sufijo velar *-iko*³⁹.

Co[sme]

El teónimo apareció en un epígrafe de Castropodame, León. Se ha propuesto una nueva edición y lectura. Se fecha el epígrafe a finales del s. II o a los comienzos del s. III⁴⁰.

L(ar) Coutumis

El ara se encontró en la Freguesia de Resende, Concejo de Resende, Portugal. En Cascais se ha encontrado un ara consagrada a los *Lares Coutici* y *Coutioso*, raíz con la que, quizá, se relaciona el epíteto de este *Lar*⁴¹.

Dea [Dego]nt[a]

Este teónimo se lee en un epígrafe de Burgo de Osma, Soria. Una mención a esta diosa se encuentra en un ara de Cacabelos, *Dea Degant*, en honor de los *Argaelos*, grupo arevaco de *Uxama*, que era su capital. Muy probablemente hay una relación entre ambas dedicatorias. La dedicación a *Deganta* en *Bergidum* o en su territorio podría indicar la presencia de una comunidad de uxamenses de carácter cultural o un *collegium*⁴².

D(eus) Dubunecisaus

Se ha presentado una nueva edición de la lectura de esta ara, hallada en San Esteban de Gormaz, Soria. *D(eus) Dubunecisaus* tiene formas similares en las lenguas célticas. No hay explicación, de momento, para *-cisaus*. La inscripción se puede datar a comienzos del s. III⁴³.

³⁰ *Hep* 11, 2005: 234-235.

³¹ *Hep* 11, 2005: 235.

³² *Hep* 11, 2005: 34.

³³ *Hep* 11, 2005: 38.

³⁴ *Hep* 7, 1997: 112.

³⁵ *Hep* 11, 2005: 38.

³⁶ *Hep* 11, 2005: 237-238.

³⁷ *Hep* 11, 2005: 118.

³⁸ *Hep* 11, 2005: 233.

³⁹ *Hep* 11, 2005: 78.

⁴⁰ *Hep* 11, 2005: 90.

⁴¹ *Hep* 11, 2005: 258.

⁴² *Hep* 11, 2005: 171.

⁴³ *Hep* 11, 2005: 179.

Ilurbeda

El teónimo se lee en una inscripción de Zamorra, Salamanca. Quizá proceda de Lerilla. El teónimo se repite en Segoyuela de los Cornejos. Se relaciona con la raíz *ilur/ildur*, que aparece en antropónimos y topónimos ibéricos. La inscripción se fecha en el s. II. El teónimo se repite en dos laterales del ara⁴⁴.

Lucobus Arousa(egus)

Se halló el ara empotrada en la muralla de Lugo, del s. III. El lugar del hallazgo podría ser un edificio religioso dedicado a los *Lares Lucovi*, que serían una interpretación indígena de los *Lares Viales*. El epíteto probaría la existencia, tal vez, del hidrónimo, la ría de Arousa. Se ha indicado que no hay razones claras para identificar estas deidades como un plural del dios celta *Lug* con los *Lares Viales*. Se han documentado dos inscripciones en Galicia a los dioses *Lugoves*: *Lugubo Arquienobo* y *Lucobus Arquienis*, con ligeras variantes del teónimo que nos ocupa. La desinencia *-bo* del teónimo es claramente indígena, de dativo plural. La restitución del epíteto debe ser *arousa(bo)*, con desinencia indígena, o *arousa(ecis)*, en forma latinizada⁴⁵.

Luc(ovi) Gudarovi

Posiblemente se halló en un *aediculum* de época altoimperial, situado en la entrada de Lugo, en un área suburbana, después urbana, como consecuencia de la construcción de la muralla en el s. III. Sólo se conocen dos dioses con la misma raíz. La primera parte del teónimo se usa tanto en singular como en plural, lo que tal vez indica que sea un apelativo indígena, común a todo tipo de divinidades, cuyos equivalentes latinos serían los *deus/dii*, *Lar/Lares*, etc. El segundo elemento del teónimo sería la individualización de cada uno de los dioses. La existencia de tres *foculi* permite sospechar si las dedicatorias a los *Lucobus*, en plural, no constituirían la versión indígena de los dioses de los caminos. Para *Gudarovis* no se conocen paralelos. Se ha pensado que los datos de que se disponen del dios celta *Lug*, sacados de las inscripciones de la Galia y de la mitología irlandesa medieval, no puedan traspasarse sin más a la interpretación de estas deidades plurales de Galicia. Su personalidad se encuentra bien definida en las citadas fuentes, como para considerar que la palabra tiene significado de dios o similar. La restitución del teónimo *Luc[ovis]* es muy extraña, pues no parece ni siquiera la latinización del teónimo. Partiendo de otras inscripciones, como *Lucobo Arousacego*, parece más razonable la reconstrucción de un latino plural en lengua indígena, *Luc(obo)*⁴⁶.

Turpinici (?)

Esta inscripción estaba grabada en una roca próxima a un petroglifo en Bayona, Pontevedra. Sería un teónimo

⁴⁴ *Hep* 11, 2005: 137.

⁴⁵ *Hep* 11, 2005: 99.

⁴⁶ *Hep* 11, 2005: 99-100.

en dativo o un etnónimo de un grupo desconocido llamado *Turpinici*. No es seguro que sea un teónimo⁴⁷.

D(eus) Ver(onis)

Se halló este teónimo en la Freguesia de Resende, Concejo de Resende, Viseu, Portugal. Es el primer documento del culto a este dios indígena al sur del Duero. El culto se circunscribe al norte del Duero⁴⁸.

Dioses vascos

J. Gonochategui⁴⁹ considera teónimos vascos aparecidos en Navarra, los siguientes:

Errensae, Andión (Na).

Itsacurrinne, Izkue (Na).

Larabe, Irujo (Na).

Larrabi o *Larrahe*, Mendigorria (Na).

Losae, Lerate (Na).

Losae, Cirauqui, (Na).

Loxae, Arguiñaniz (Na).

Selatse (*Stelaitse*), Barbarin (Na).

Lares Viales

J. M. Gómez-Tabanera⁵⁰ ha estudiado los *Lares Viales* en el *conventus asturum*, que son los siguientes:

En el Convento Lucense:

Laribus Vial (ibus), en Belsar, Chantada, (Lugo).

Lari(bus)/Vial(bus)/ex vo(to), depositada en el Museo de Lugo.

Larib(u)/Vialib(us)/placid(i)/ na ex/ (V)oto P(o)suit, en Pepín (Lugo), asimismo en el Museo Provincial de Lugo.

Aug(usto) C[aes(ari)] vel Augg(ust(is)] salcrum, Laribus/vialib(us), MM(arcii)/Annii Varus/ et Verianus [ex]>(centuria) I GG (igurrorum), palter et filius/ ex voto, hallada en Lugo en las proximidades de la muralla. Posteriormente revisada, se han corregido lecturas anteriores.

Laribus/Vialibul s Caes/anus, hallada en Parga, Guitiriz (Lugo).

Lareil/bus Vleal/bus A(ram) S(ua) P(ro)/ S(alute) E(x) V(oto) P(osuit), hallada en Buriz, Guitiriz (Lugo).

Laribus/Viali(bus) ex v(oto)/Cl(outius?) Gaucel as Crier/us Veren(sis), hallada en Pantón (Lugo); actualmente en el Museo Provincial.

⁴⁷ *Hep* 11, 2005: 120.

⁴⁸ *Hep* 11, 2005: 258.

⁴⁹ "Vascuence y romance: Ebro-Gerona. Un espacio de comunicación". En *Las raíces lingüísticas de Navarra*. Pamplona, p. 118. Sobre los vascos en la Antigüedad son fundamentales los siguientes trabajos: Blázquez, J. M. (1989): *Nuevos estudios sobre la romanización*. Madrid, pp. 211-246. Todas las fuentes antiguas sobre los vascos: Almagro, M. (2005): "Etnogénesis del País Vasco: de los antiguos mitos a la investigación actual", *Munibe*, pp. 5-24; Beltrán, F.: "Hacia un replanteamiento del mapa cultural y étnico del norte de Aragón"; Villar, F. y Fernández, M. P. (2001): *Religión, Lengua y Cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca, pp. 61-83.

⁵⁰ "Lares Viales en el conventus asturum. Los dioses de los caminos en el N.O. y Asturias romanos". En *VI Congreso Internacional de Caminería Hispánica*. Madrid, 2002.

De Pontevedra proceden los siguientes:

S(ervius o Sextus) Lutu[s]/ vo(tum) s(olvit) l(ibens)/Laribus/Vialibus, recogida en Cesures (Pontevedra).

Rec[t] us/Laribu[s] Vialibu[s]/s(olvit) l(ibens) [m(erito)], procedente de Santa María de Caldas de Reyes (Pontevedra).

Larilus/Vialibus/ara(m). Publius Opatius/ v(oto) s(olvit) l(ibens) m(erito), recogida en Silleda (Pontevedra).

[L] aribus/ Vialibus/ a (ram) v(oto) s(olvit), procedente de Catoira (Pontevedra).

[L] arib[u]s Vialibus p(uella)/ ar(am) p(osuit)/l(ibens) m(erito), hallada en San Andrés de Geve (Pontevedra).

Laribus/ Vialibus/ Mater/nus/ Rufi/L(ibens) A(nimo) P(osuit).

Al ámbito lusitano (*Conventus Bracaraugustanus*) pertenecen las siguientes inscripciones:

Larib(us) Vialibus Fl.Salbinus V(otum)/S(olvit) L(ibens) M(erito), en Braga.

Finalmente, otra vez en Galicia (Orense), han podido recogerse las siguientes:

Maxi[mus] [L] ovlessi F(ilius) Laribus Vialibus V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito). Actualmente no cabe localizar el epígrafe en el sitio en el que fue descubierto por su primer inventor, por lo que cabe suponer que se hizo una errónea lectura. Por otra parte el ara en cuestión no existió jamás.

En Santa María de Trives (Orense), se ha podido leer la inscripción siguiente:

[Lar]ibus/ [Via]libus Illium / [M]aximus/ [ex]voto.

Finalmente, en Taboadela (Orense) se ha podido leer el epígrafe siguiente: *Laribus Vialibus*.

Señala este autor que en el Principado de Asturias sólo se han descubierto tres inscripciones dedicadas a los *Lares Viales*; una en Santianes de Tuña, Concejo de Timeo. Se halló junto a una antigua vía, entre las ruinas de un acueducto. La segunda se encontró en el Caserío de Conuba (Allande). La tercera procede de Santa María de Lugo (Llanera).

El autor sigue las tesis de Bermejo, de que los *Lares Viales* fueron introducidos por Roma, y que cabe la posibilidad de que surgieran de la adaptación de los *Numina loci* indígena.

Matres

J. Gómez-Pantoja⁵¹ ha estudiado el culto a las *Matres* en Clunia. En esta ciudad está atestiguada la existencia de un fenómeno hídrico al que en la Antigüedad se le atribuían virtudes curativas. En Clunia han aparecido 7 altares consagrados a las *Matres*. Parece confirmada la vinculación de estas diosas con las fuentes medicinales. Existe la posibilidad, tenue de momento, de vincular los lugares

⁵¹ "Las Matres de Clunia". En Villard, F. y Beltrán, F. (eds.): *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania prerromana*, pp. 421-432.

de hallazgo con la sala de la cueva⁵². Los dos altares de Neptuno encontrados en la ciudad podrían señalar, en superficie, la ubicación del santuario hipogeo⁵³. La sima estaba indicada por pozos cegados en la superficie, pero cuya situación es posible detectar perfectamente bajo tierra, por estar marcados con conos de detritos que cayeron desde arriba. Se han contado hasta 14 perforaciones circulares con una profundidad oscilante entre 7 y 10 m al comienzo de la sima, y 22 m en la cota más elevada. La mayor densidad de pozos coincide con la zona donde han aparecido los altares y a unos metros al norte de la sala subterránea, que contenía los exvotos y las inscripciones. Piensa J. Gómez-Pantoja que el inicio de una inscripción parece regular las visitas al santuario, que debía estar muy frecuentado. Este autor deduce que el lugar de la ciudad consagrado a las *Matres*, como parece deducirse de la aglomeración de altares, tuviera acceso directo a la cueva a través de los pozos localizados, desde donde los fieles y enfermos pudieran ser descolgados hasta la sima y caminar un corto espacio hasta la sala de los exvotos. Según J. Gómez-Pantoja, ello justificaría que no se hayan encontrado teónimos escritos en el barro de la sima, pues los devotos y enfermos manifestaban su gratitud fuera de la sima.

Muy acertadamente, este autor concluye su importante trabajo, recordando un texto de la *Germania* de Tácito (40.2-5), que es el único conservado del ritual seguido en el culto a las *Matres* entre los germanos. Según Tácito, la imagen de la diosa era llevada en un carro tirado por vacas. El carro y la imagen se lavaban en un lago oculto. Quizá algo parecido debía ser el ritual del culto a las *Matres* en Clunia.

En su estudio sobre las *Matres* Clunia, J. Gómez-Pantoja hace algunas otras consideraciones dignas de acogerse. En Clunia han aparecido dos altares dedicados a Neptuno y algunos bloques decorados con un tridente; ello mueve a este autor a considerar que en Clunia, como en toda la Céltica, Neptuno fuera considerado el dios de toda manifestación acuática. Valora este investigador el conocido texto de Suetonio (*Galba* 9.2) en el que se recoge la profecía de una niña de que, de Clunia, saldría el que algún día gobernaría el mundo. El texto de Suetonio menciona al sacerdote de Júpiter que, advertido por un sueño, había retirado del santuario de Clunia la misma profecía, expresada en idénticos términos doscientos años antes. Según J. Gómez-Pantoja, muy probablemente en Clunia funcionaba un santuario oracular, bien fuera pozo, cueva o manantial. La tesis que proporcionan los arqueólogos que primero inspeccionaron la cueva era que en una de las salas más profundas y no anegadas por el agua había inscripciones sobre el barro de las paredes, de los fieles que visitaron el santuario, junto a deformes esculturas de rostros humanos, de figuras itifálicas y de falos. De estas representaciones deducen estos autores que la cueva debió estar dedicada a la celebración de algún rito o culto a la fecundidad asociado a *Liber Pater*, como se desprende de la numerosa presencia de órganos masculinos. Esta hipótesis la encuentra J. Gómez-Pantoja, creemos que acertadamente, débil

⁵² Gasperini, L. (1992): "Sul complesso ipogeo cluniense della Cueva de Román e le sue iscrizioni", *Miscelanea Greca e Romana*, IV, pp. 283-298.

⁵³ Palol, P. y Vilella, J. (1986): "¿Un santuario priápico en Clunia?", *Koiné*, 2, pp. 15-25.

de argumentos. Se inclina por la tesis presentada por L. Gasperini, que propone que los devotos y enfermos que descendían al interior de la cueva buscaban el barro para curar sus enfermedades. Para el catedrático de Epigrafía de la Universidad de Roma II, sería un caso parecido al de las *Aquae apollinares*, donde se practicaba una hidroterapia. Para apoyar esta interpretación, se basa en una inscripción sobre un gran falo, que afirma que se revolcó en el barro por lo menos dos veces. Sobre un vientre masculino se lee que posiblemente el fiel practicaba la fangoterapia.

Los devotos eran mayormente masculinos, pero también había otros femeninos. Las figuras de los órganos sexuales, de pies y de ojos, indican las partes enfermas de los fieles, que se solían curar con baños de barro.

Señala este autor que en Hispania, las *Matres* tenían una función sanadora, y sus inscripciones van vinculadas a manantiales minero-medicinales termales, como en Ágreda, en Yanguas, en Soria, en Porcuna, en Carmona en la Bética y en Duratón en Ávila. En esta última población se debió dar la asimilación de una deidad local con Minerva, diosa también sanadora.

1. Dioses celtibéricos

En el reciente catálogo, 2005, de la magnífica exposición sobre Los Celtíberos, hay tres trabajos dedicados a la religión celtíbera, que conviene resumir.

El primero se debe a J. M. Blázquez⁵⁴ y trata sobre los dioses celtíberos. Los dioses estudiados son: *Lugus*. Últimamente se ha negado que se mencione a *Lug-* en la inscripción de Peñalba de Villastar; las *Matres*; el dios innominado, que el autor cree que es la luna y F. Marco, *Dio Pater*; *Sucellus*; *Cernumos*, *Epona* y los *Lugoves Arquieños* de Uxama, Osma. Examina el autor también los sacrificios humanos, los rituales bélicos, la decapitación y amputación de las manos.

S. Alfayé⁵⁵ analiza los santuarios celtibéricos, que son: el *mons Dercetius*; los mencionados por Marcuil; Peñalba de Villastar; los dos santuarios de Diana, a los que se ha atribuido un origen celtibérico, el de Segóbriga y el de Cueva Labrada, Sepúlveda; las cuevas santuarios de La Griega, Pedraza, con más de un centenar de inscripciones latinas, la mayoría votivas, en los que se veneraron a divinidades célticas: *Nemedus Augustus Aiuncus*, *Monedus/Monidus*, *Deva*, *Deus Mocleons/Moplegus/Mocievus*, hasta bien entrado el s. III; Covachón del Puntal, Valomadero, que era una reutilización cultural de un abrigo en época tardorrepública; Cueva San Román, en Clunia, al que nos hemos referido; Fuente Griego, Duratón, paraje agreste con cueva y manantial; Fuente Redonda, Uclés, con ara dedicada a *Deus Airosus*. Las cuevas santuarios, al revés de lo que sucede en el mundo ibérico, son muy escasas en Celtiberia. Probablemente recibió utilización cultural la covacha existente bajo el graderío de Tiermes, donde se encontraron cuernos de toro, hachas para sacrificios y una figurilla humana de terracota. Los depósitos votivos metálicos de Salvacañete, Cuenca, y en San Cabrás, en Leria, Soria de época tardorrepública, están vinculados con

santuarios celtibéricos al aire libre, próximos a manantiales y a vías de comunicación. Igualmente hay en Celtiberia santuarios intramuros, como en La Hoya, La Guardia, Álava, fechado en el s. III a.C., identificado como templo celtibérico. Más problemática es la interpretación de la construcción semirrupestre en la acrópolis de Tiermes, de origen celtibérico, integrada en un conjunto constructivo más amplio.

Un espacio de culto colectivo pudo ser la estancia de Numancia, donde aparecieron cuatro cráneos. Los vasos zoomorfos y los exvotos cerámicos encontrados en Numancia debieron estar depositados en un espacio cultural. Dos representaciones vasculares datadas en el s. I, han sido interpretadas como posibles imágenes culturales públicas celtibéricas. En Arcóbriga, Monreal de Ariza, Zaragoza, se representó, en un vaso, un templo celtibérico real. En los asentamientos celtibéricos, igualmente, se han documentado santuarios domésticos, como la estancia del Cerro del Castillo, Reillo, Cuenca, y la habitación de Contretia Belaisca.

La epigrafía latina de los siglos II y III informan de otro tipo de santuarios, como los de Olmillos, Soria, dedicados a *Deus Dubunecisaus*. A este grupo pertenece también el santuario de Caesada, Espinosa de Henares, Guadalajara.

Existe la posibilidad de que algunos santuarios estuvieran emplazados en necrópolis, como entre los iberos y en la Céltica insular, como en la necrópolis celtibérica de El Pradillo, en Pinilla-Trasmontes, en Las Ruedas y el círculo de piedras de Numancia, interpretado como lugares de descarnación de cadáveres.

F. Marco⁵⁶ estudia la religión celta y celtibérica. La mayoría de la documentación es posterior a la conquista romana. Un problema planteado es hasta qué punto las prácticas religiosas entre los celtíberos corresponden a las del mundo céltico en general. El problema es conocer la persistencia y ruptura de esos sistemas de época romana con los existentes siglos antes. El autor no es partidario de utilizar el término "religiones prerromanas". La mayoría de los teónimos indígenas conocidos son de época romana. Una tesis defiende la continuidad de la religión desde la Edad del Hierro. Otros se inclinan por la discontinuidad. F. Marco no es partidario de la teoría continuista, pero tampoco de una ruptura a ultranza. La acción de Roma afectó decisivamente a diversos elementos de la religión tradicional. Es difícil pensar hasta qué punto la romanización alteró los panteones indígenas.

Una novedad sería la introducción de altares y los nombres de los dioses, el poner el nombre del dedicante y las circunstancias. También, como resultado del contacto cultural con Roma, aparecieron las imágenes de los dioses para manifestar elementos pertenecientes a la cosmovisión y a los valores tradicionales, a las personalidades divinas y a los rituales. La romanización favoreció las manifestaciones religiosas indígenas, posibilitando la aparición de sistemas religiosos romano-célticos.

Las fuentes antiguas hacen una interpretación de los nombres y de la categoría de otro sistema religioso al propio. Esta interpretación se caracteriza por su ambigüedad y por su relativa espontaneidad: hay una interpretación hecha por los nativos, principalmente por

⁵⁴ "Dioses Celtíberos". En *Celtíberos tras la estela de Numancia*. Soria, pp. 223-228.

⁵⁵ "Santuarios celtíberos". En *Celtíberos*, pp. 229-234.

⁵⁶ "Religión celta y celtibérica". En *Celtíberos*, pp. 213-222.

la élite aristocrática. Gracias a la romanización se conoce la existencia de santuarios de ofrendas y de sacrificios. Se conoce muy poco de las funciones de los dioses. Hay que echar mano de la etimología. La religión es fundamental para conocer la etnicidad.

F. Marco se centra en su trabajo en la similitud del sistema religioso de los celtíberos en relación con los celtas en general, y con otros pueblos de la Hispania indoeuropea. Así, se señala lo específico de la religión de los celtíberos. Se trata de una religión politeísta en la que los dioses se relacionan íntimamente con el paisaje y con la naturaleza, o con diferentes animales, como toros, caballos, ciervos y jabalíes. Estos animales aparecen en la iconografía cerámica típica de los arévacos, pero también en los soportes de las teseras de hospitalidad o en el reverso de las monedas, acompañando la cabeza que representa la divinidad. El jabalí es una figura de referencia en los territorios centrales y septentrionales de la Meseta, en relación con una tradición étnica de filiación céltica. El jabalí es uno de los animales vinculados al sacerdocio galo y simboliza a determinadas deidades. Las aves son típicas de las cerámicas vacceas y arévacas. Aparecen en teseras o en remates, que son algunos posibles *signa equitum* de la cultura de Miraveche. El caballo es símbolo de las élites ecuestres, lo que explicaría los reversos monetales del jinete divino o fundador mítico de la ciudad, al igual que la heroización ecuestre, documentada en algunas estelas, en relación con los astros. Las aves rapaces recuerdan el ritual de exposición. El simbolismo astral alude a la creencia de una supervivencia después de la muerte, en la metamorfosis del ser y en la fluidez de los diferentes estadios del cosmos. Igualmente se documenta el ornitomorfismo divino en Celtiberia y en otras regiones de la antigua Celtiberia. También aparece un hidridismo humano-animal en la cerámica de Numancia, documentado, igualmente, en la numismática gala. Cuernos de ciervo aparecen en los fundamentos de la muralla de Blacos, Soria, y como ofrenda en la cámara absidial del ninfeo de Minerva-Salus, de Silbis. Se documenta en Celtiberia el culto a algunos dioses del panteón celta, como *Lug* y *Epona*. La cabeza con múltiples significados es característica del mundo céltico y celtibérico, lo que explicaría la decapitación del enemigo vencido y las fíbulas de jinete y caballo. Son significativos los hallazgos de cráneos en Numancia y las cabezas de piedra de Valeria. Igualmente, es frecuente el combate entre guerreros. Otro elemento común es el espacio libre entre los dioses y los humanos, el *nemeton* céltico. La epigraffa demuestra, tanto en el mundo celta-romano de Hispania como en el galo-romano, un proceso de individuación del espacio de culto.

En la Celtiberia, al contrario que en la Galia o en Britannia, no hay santuarios monumentales arquitectónicos. Es la escritura la que indica el monumento, como en Peñalba de Villastar, en Cabeço das Fraguas o en Lamas de Moledo. Una diferencia fundamental entre Celtiberia y la Galia es la ausencia de una plástica en la primera.

La epigraffa y la iconografía establecen una clara diferencia entre la religiosidad de los celtíberos y la de otros pueblos indoeuropeos. Entre lusitanos y galaicos son mucho más numerosos los altares que en Celtiberia. En cambio, es mucho más importante entre los celtíberos occidentales la iconografía cerámica. En este aspecto, la Celtiberia occidental se acerca más al mundo ibérico

levantino. La Celtiberia es un mundo intermedio entre el mundo ibérico levantino y el mundo indoeuropeo.

F. Marco señala el contraste entre el ateísmo de los galaicos y el dios anónimo de los celtíberos y de sus vecinos. Para los griegos, ateos eran los que veneraban a dioses inasimilables para los griegos. La mayor epigraffa no quiere decir mayor grado de romanización.

En Celtiberia predominan las cuevas-santuario y los santuarios rupestres en Vettonia. En Celtiberia no hay una estatuaria, como los guerreros lusitanos o los verracos vettones. No existen saunas, como entre las poblaciones del Duero, ni las piedras formosas galaico-lusitanas. Entre estos últimos pueblos no existe la exposición de cadáveres como en Celtiberia. Es típico de Celtiberia y de los vacceos el sellar los pactos con teselas con inscripciones, en celtíbero o en latín.

F. Marco defiende la existencia de sacerdotes en Celtiberia. Una escena de sacrificio de un ave se representaría en un vaso de Numancia, y un sacerdote en otro vaso; un sacerdote tocando una flauta se representa en un bronce de Paredes de Nava, Palencia, y un sacrificio de un suideo figura en un relieve perdido de Duratón. El vaso con un individuo con árbol partiendo de la cabeza, de Arcóbriga, es posiblemente un sacerdote. El sacerdocio en la Antigüedad se caracterizó por mediar entre los dioses y los hombres y por hacer los sacrificios. Ambas funciones se daban en Celtiberia.

En el bronce de Luzaga, F. Marco señala un carácter religioso en el magistrado que oficia. Su traducción sería "versado en cosas divinas". Un personaje con funciones sacerdotales estaría citado en la tesera de Are/Korata. Se ha propuesto la hipótesis de que, determinadas expresiones, harían referencia a funciones jurídicas o institucionales efectuadas por sacerdotes. Todas estas ideas son de gran importancia para el conocimiento de la religión de los celtíberos, y habría que contar con ellas para el futuro.

2. Aspectos de la religión en la Prehistoria, según F. Jordá

F. Jordá murió preparando un gran libro sobre la religión en los pueblos prehistóricos de España, que tenía muy avanzado pero no rematado. En memoria suya se recogen algunas indicaciones suyas sobre el tema, que avanzó en su libro *Historia del Arte Hispánico I. La Antigüedad*, cuya última y tercera edición es de 1980. Al referirse al material de la cueva del Parpalló⁵⁷, escribe:

Es corriente atribuir todos estos fenómenos artísticos a un cierto sentido mágico y religioso. La dificultad de estas atribuciones reside en que no sabemos hasta qué punto existían estos conceptos en el hombre paleolítico y si los concebía separados o formando uno solo. Es éste uno de los problemas que no puede ser resuelto mediante las estadísticas, tan en boga actualmente.

El autor no descarta que el arte parietal, al igual que el de Altamira y de las restantes cuevas del Cantábrico y del sur de Francia, tuvieran un carácter mágico o religioso, aunque considera que es muy difícil de precisar si el hombre que pintó estas cuevas tenía estos conceptos.

⁵⁷ Jordá, F.: *Historia del Arte Hispánico I. La Antigüedad*. Madrid, 1978, p. 17.

Más adelante⁵⁸ insiste en el mismo problema:

Queda por resolver si estos tipos artesanales fueron realmente utilizados por el hombre para sus menesteres, o si se trata de tipos sacros, como exvotos, amuletos o elementos profilácticos, problema que estamos muy lejos de resolver, pero que se halla ligado en cierto modo con la hipótesis de la posible existencia de “santuarios” muebles distintos de los rupestres.

Puntualiza más su sentir sobre este importante tema al referirse a que, en determinadas cuevas cántabras –y menciona concretamente Altamira y Castillo–, los restos artísticos muebles se han relacionado con las representaciones existentes en las mismas. Su pensamiento⁵⁹ que “esto puede inducirnos a plantear el valor de la cueva como centro de creación artística, sin dejar de suponer la existencia de valores religiosos”.

F. Jordá opinó que las cuevas paleolíticas eran santuarios. Así lo afirma⁶⁰ tajantemente, al referirse a la cueva del Castillo:

En la cueva del Castillo tenemos uno de los grandes “santuarios” de manos, que sin duda ha de pertenecer a esta fase gravetense. La importante serie de manos, agrupadas en dos paneles, y una vulva en rojo, creemos que integran la base fundamental de este santuario.

Al mencionar un antropomorfo de Hornos de la Peña, se plantea⁶¹ su significado:

Tal vez la figura más interesante sea la de un antropomorfo de rasgos faciales muy acusadamente humanos, de barbilla saliente y apuntada, nariz aguileña y ojo redondo, vientre ligeramente abombado, extremidades torpes aunque digitadas y una especie de rabo en su parte posterior, que ha hecho que se considere a esta figura como disfrazada. Por su semejanza con otros antropomorfos, hace que nos inclinemos por considerarlo como un tipo masculino provisto de un disfraz, posiblemente en relación con un culto de la fecundidad. Curiosamente, a esta figura se asocia una cuerna de ciervo, lo que puede relacionarla en cierto modo con el “hechicero” de Trois Frères.

Por vez primera, el prehistoriador afirma que un antropomorfo puede vestir un disfraz y estar relacionado con un culto a la fecundidad. Podría tratarse de un hechicero en un acto de culto, como el de Trois Frères. Los hechiceros intervendrían en el culto.

F. Jordá⁶² no se olvida de la cueva de Maltravieso, que califica como un santuario de manos, muchas de las cuales presentan mutilaciones en los dedos, y además aparecen con parte del antebrazo. La fecha de esta cueva extremeña es bastante posterior a la del Castillo, también con manos.

Queda claro que para F. Jordá las cuevas de los cazadores paleolíticos eran santuarios. La cueva del Parpalló era un santuario, y el arte mueble de esta cueva tenía un carácter religioso. Admite la posible existencia de hechiceros y de cultos relacionados con la fecundidad.

El prehistoriador se ocupó, igualmente, de la religión de los pueblos agricultores, ganaderos y metalúrgicos.

Al referirse a los pueblos neolíticos, F. Jordá⁶³ señala que la característica fundamental es el culto a los muertos:

Se difunde un culto a los antepasados, que tiene como base la continuidad de la vida familiar después de la muerte, lo que hace que se construya la *casa* de los muertos –dolmen o megalito–, al tiempo que se elabora un ritual, que sólo conocemos fragmentariamente –enterramiento colectivo y deposición de ofrenda–, además de la presencia de una divinidad protectora –el ídolo–.

Entre los ajueres de la cultura megalítica destacan los numerosos objetos considerados como ídolos que adaptan varias formas de tipo abstracto y lineal, como los ídolos placas. F. Jordá cree que se trata de un culto a una deidad desconocida, posiblemente femenina y relacionada con la muerte. El área megalítica hay que situarla en el territorio comprendido entre el Tajo y el Guadiana, la Extremadura española y el mar.

Al tratar de los pueblos del Eneolítico, menciona el posible significado de algunas representaciones, escribe⁶⁴:

Pero las escenas más complejas son aquellas en las que aparecen varios personajes y que se integran en danzas o actos religiosos. Una de ellas, la del Puerto de Malas Cabras, presenta a un varón rodeado de mujeres, cuyo sexo se encuentra unido por una especie de palo ahorquillado con un ente cornudo, mientras que debajo de ellos otros tres hombres fálicos rodean a una extraña figura –trazo recto con dos periformes a cada extremo y serie de puntos– de complejo significado sexual; en Los Altares (Herguajuela de la Sierra) se ha descubierto recientemente a un personaje con una pluma en la cabeza, ante el cual se inclinan otros en una especie de reverencia rítmica y uniforme; en el Prado de Santamaría (Volasandero) aparece un hombre sobre un posible toro, que parece presidir una posible escena religiosa ante la figura de un bucráneo; en Fresnedo (Asturias) hay una figura con traje talar rodeada de puntos en círculo, junto a un símbolo lunar, que parece recibir el homenaje de otra más pequeña. Son, además, frecuentes los grupos de figuras humanas reunidas en posibles danzas, como el de las mujeres cogidas de la mano (cueva Ahumada), o el de las mujeres danzando alrededor del pastor con báculo (Peña Tú), o la serie de figuras halteriformes con los brazos levantados (Cerezuela). Con una danza fálica nos encontramos ante la escena de Piruetanal, en la que un varón con un gran falo, como abdomen de abeja, se halla rodeado de tres danzantes de brazos en asas y piernas levantadas como en danza y por otras tres figuras bitriangulares con brazos, bajo las que se hallan otras dos más pequeñas.

Para F. Jordá, todas estas figuras y la danza serían actos religiosos, y la danza tendría un carácter religioso, como en origen lo tienen en todas las culturas.

De particular interés es la escena representada en Los Organos (Despeñaperros)⁶⁵,

en donde se ven tres figuras bitriangulares con la cabeza adornada con un tocado de ceremonia, hecho con grandes alfileres o agujones horizontales sobre los que se ven dos rodetes u óculos y se remata con dos cuernos, cuyos brazos y piernas, acabados en dedos, parecen dispuestos

⁵⁸ Jordá, F.: *op. cit.*, p. 53.

⁵⁹ Jordá, F.: *op. cit.*, p. 59.

⁶⁰ Jordá, F.: *op. cit.*, p. 71.

⁶¹ Jordá, F.: *op. cit.*, p. 87.

⁶² Jordá, F.: *op. cit.*, p. 93.

⁶³ Jordá, F.: *op. cit.*, pp. 105-106, 111.

⁶⁴ Jordá, F.: *op. cit.*, p. 128.

⁶⁵ Jordá, F.: *op. cit.*, p. 128.

como para una danza. Las tres figuras se encuentran alrededor de un ciervo de grandes cuernos ramiformes, debajo de cuyas patas se hallan un arco y flechas. Conjunto pictórico que por sus rasgos –bitriangularismo en cabeza y extremidades, tocado de ceremonia, actitud de movimiento– debe de pertenecer a una fase muy avanzada de la pintura esquemática, posiblemente ya dentro del Bronce final, en el momento en que el bronce peninsular va abandonando las tendencias artísticas y religiosas en las que la divinidad es todavía una forma abstracta y se expresa mediante esquemas ideales, para transformarse en una expresión antropomorfa, de acuerdo con la tendencia de las grandes religiones del Mediterráneo oriental.

Muy bien recoge el autor un dato muy importante de esta escena, que indicaría el paso de la divinidad expresada bajo una forma abstracta a otra ya antropomorfa, según se documenta en las religiones del Mediterráneo oriental. Este paso se fecharía a finales de la Edad del Bronce.

Una de las ideas de mayor novedad para el contenido de este trabajo, de las expresadas por F. Jordá, es todo lo referente a cultos zoolátricos, toro o ciervo, o antropomorfos. Era un tema muy querido por el autor y a él prestó especial interés. Sobre el particular, escribió⁶⁶:

Junto a estas sencillas y básicas estructuras de una vida social sedentaria encontramos detalles que nos hablan de la existencia de elementos sacros, relacionados con cultos zoolátricos o antropomorfos. Respecto a los primeros podemos señalar la probable existencia de un culto al toro, que se nos hace patente en hierofanías que van desde la simple figura del animal aislado (Piezarrodilla) hasta otras en que lo vemos bajo aspectos un tanto antropomórficos (Cingle de Mola Remigia, Racó Mole-ro), cuyos caracteres de simulacros o imágenes parecen claros y se vinculan a escenas de ofrenda, sacrificio, danza ritual (Dos Aguas, Barranco del Pajarero), o tauromaquia o juego con animales (Cogul, La Gasulla, Los Grajos), testimonio de la existencia de un dios-toro, cuyos antecedentes mediterráneos son harto evidentes.

En cuanto al ciervo, aunque poco estudiado en su aspecto religioso, parece, sin embargo, asociado a algunas escenas que evidencian su carácter sacro, como las grandes figuras existentes en Calapatá, en Agua Amarga o en Nerpío; el hecho de que en los abrigos de Alpera y Cantos de la Visera el toro haya sido transformado en ciervo, o que en uno de los abrigos de Dos Aguas aparezca representado un gran ciervo –único en todo el conjunto– que aparece presidir a todas las escenas del abrigo, de que en la cueva del Polvorín encontremos dos grandes ciervos acosados por varios cazadores que parecen protegidos por una hierática divinidad femenina que tiene junto a sí una gran cornamenta de ciervo, etc., sin ser concluyente, invita a pensar en que el ciervo fue objeto de un culto zoolátrico, que confirma la escena del arte esquemático, ya comentada, de Los Organos (Despeñaperros) y que, además, se nos aparece con posterioridad en muchas leyendas, como la del mítico rey Habis, amantado por una cierva, o la relación de Sertorio con una especie de cierva-oráculo.

Complemento de estas escenas religiosas son otras más complejas, relacionadas ya con divinidades antropomorfas, como las de “presentación” de un arquero ante la divinidad acompañado por una servidora, como en Minateda y en el abrigo del Arquero; las danzas rituales “agrarias” en las que una o varias figuras femeninas bailan ante una “dea” (Dos Aguas), o ante un dios-toro (Cingle de Mola Remigia, Barranco del Pajarero); la citada escena del Polvorín, con una diosa, en posición hierática, propiciando una acción venatoria sobre el ciervo; la representación de una danza masculina ante una pequeña “dea” y unas cuantas figuras de posibles divinidades (Agua Amarga, cueva de los Caballos), demuestran la existencia de una divinidad femenina, relacionada con la agricultura y con la caza y seguramente con la misma maternidad. La figura masculina, como posible divinidad, ofrece menos ejemplos, relacionados siempre con un culto fálico. En la cueva de Los Grajos hay dos representaciones, una danza femenina y un desfile procesional, que se celebran en honor de una divinidad fálica, el dios “phi”; también en Cogul se halla una danza femenina, en medio de la cual aparece un personaje itifálico. También tiene un sentido fálico la representación de Cueva Remigia IV, en la que dos hombres disfrazados de pájaros, mediante plumas y picos, con falos enhiestos, se encuentran en disposición de realizar una danza. Son todas ellas, representaciones propias de un culto fálico, simbolizado por un dios con el miembro varonil, que tiende a sustituir a la vieja divinidad fecundadora, el toro, hecho éste que parece comprobarse en la misma cueva de Los Grajos, en la que se ven figuras fálicas, pero no representaciones de toros. Nos encontramos con un hecho trascendental, la sustitución de los elementos sacros de tipo animal por dioses antropomorfos, hecho que ya habíamos puesto de relieve al estudiar las figurillas de marfil femeninas, que representaban, dentro de la serie de ídolos abstractos de las primeras edades del metal, el paso a las representaciones antropomorfas de tipo realista, lo que parece realizarse en nuestra península durante el Bronce argárico, cuando comienzan a ser frecuentes y a multiplicarse las relaciones de la Península, meridional y levantina, con los pueblos del Mediterráneo oriental, los cuales influyeron poderosamente con sus grandes creaciones religiosas, basadas en el antropomorfismo de las divinidades.

Por vez primera, F. Jordá menciona las imágenes religiosas, las hierofanías vinculadas a las ofrendas, los sacrificios, además de las danzas rituales. A las escenas de tauromaquia o de juegos de animales, igualmente, los vincula con un posible culto al toro. Se representarían divinidades antropomorfas, danzas ante posibles dioses. Se insiste en la existencia de cultos fálicos, lo que es muy probable, y de danzas procesionales, que serían una gran novedad en el culto. F. Jordá indica muy bien el cambio radical en la religiosidad de los pueblos eneolíticos.

Todas estas ideas son muy sugerentes y hay que contar con ellas en el futuro.

⁶⁶ Jordá, F.: *op. cit.*, pp. 142-143.