

## **SOBRE ALGUNAS ESPECIES ANIMALES EN EL CONTEXTO DE LAS RELIGIONES PRERROMANAS DE HISPANIA**

Manuel Salinas de Frías

En todas las religiones antiguas los animales juegan un papel destacado: acompañantes y atributos de los dioses, que tal vez eran los animales mismos antes del desarrollo del antropomorfismo, víctimas ofrecidas en sus sacrificios, a veces objeto de culto por sí mismos, y, finalmente, debido a las capacidades que poseen y de las que carece el hombre (volar, nadar continuamente bajo el agua, correr con especial velocidad, su fuerza, sus mudas anuales, etc.) mediadores entre el mundo divino y el humano. En la religión celta, en particular, algunos animales han cumplido un papel que dista de estar claro pero que a todos los estudiosos les parece esencial. Especialmente el ciervo, el toro, el caballo, el perro y el jabalí.<sup>1</sup>

A primera vista podría parecer que, aunque las especies sean diferentes, el papel de los animales en la religión celta es más o menos el que tienen también en la religión griega o romana. Sin embargo, la existencia de eso que se ha llamado la teoría de los estadios múltiples del ser,<sup>2</sup> que sería algo distinto a la idea de la metempsicosis que les atribuyen los autores clásicos, permite ver que los individuos y los dioses podían pasar por formas sucesivas que, en la mayor parte de los casos, son formas animales. La historia de Túan mac Caïrill, que fue el primer hombre llegado a Irlanda y que participó en todas las invasiones sucesivas de la isla, narra que renació sucesivamente como ciervo, jabalí, halcón y salmón.<sup>3</sup> Bajo esta última forma, fue pescado y comido por la hija del rey irlandés Carell, la cual quedó embarazada de él y le dio a luz nuevamente como un niño, que fue bautizado por San Patricio. También en el po-

---

<sup>1</sup> De Vries 1975, 180-190.

<sup>2</sup> Le Roux 1981, 147-148.

<sup>3</sup> De Vries 1975, 259-260.

ema Kat Godeu el narrador afirma haber sido sucesivamente una serpiente, una nutria, una hoz y una lanza puntiaguda. Un héroe de las leyendas irlandesas, como Finn, está estrechamente relacionado con el ciervo, y uno de sus apodos, Demne, se puede interpretar como \**dam-nijo* (“pequeño ciervo”), de manera que a veces parece que el ciervo es una hipóstasis suya. Un dios celta muy conocido, Cernunnos, representado en el caldero de Gundestrup y también en monumentos galorromanos, lleva cuernos de ciervo en su cabeza y se acompaña de otros animales, particularmente de una serpiente con cuernos de carnero. El toro es en realidad el personaje principal de la Táin bó Cualnge y las luchas entre linajes en el Ulster; y podemos recordar un dios galorromano, el *Taruos Trigaranus*, sobre un altar de París, con dos grullas sobre su lomo y una tercera en su testuz.

Estas referencias literarias y arqueológicas nos hacen pensar en la fauna fantástica que aparece en las cerámicas policromas celtibéricas, en algunas estelas clunienses y de la región de Lara de los Infantes, con serpientes, toros, peces, caballos y otros animales, que a veces se transforman unos en otros y de los que podemos sospechar que no son un simple juego estético sino la plasmación, tal vez, de mitos y relatos cuyo significado no podemos conocer.<sup>4</sup> En algunos casos como, por ejemplo, las estelas clunienses, estos animales pueden haber tenido un significado escatológico o de intermediarios entre el mundo humano y divino, dentro del cual se comprende también el mundo funerario. Pero cualquier interpretación en este sentido debe ir precedida de una crítica acerca de lo que puede ser propiamente indígena y de lo que puede no serlo, dada la fecha por lo general tardía de los testimonios, so pena de equivocarse cualquier interpretación.

De las distintas especies animales conocidas en el contexto de las religiones prerromanas de Hispania, quizás la mejor documentada sea el ciervo, especialmente a través del episodio de la cierva de Sertorio. El episodio es narrado in extenso por Aulo Gelio (15, 22) y por Plutarco (*Sert.* 11; 20) y más sumariamente por Apiano (*Ib.* 100), Valerio Máximo (1,2,4) y Frontino (1,2,13). Según Plutarco, “Llamándole entonces, pues, los lusitanos, salió del África. Y, poniéndose a su frente como jefe absoluto, sujetó aquella parte de España, sometiendo a su mayoría voluntariamente, atraídos sobre todo por su dulzura y actividad, aunque también usó de artificios para engañarlos y atraerlos. El primero de todos fue el de la cierva. Fue del modo siguiente: un indígena español (*Spanós áner demótes*), que vivía en el campo, yendo de caza encontrarse con una cierva recién parida que huía, y la dejó escapar, pero a la cervatilla, maravillado de su color, pues era toda blanca, la persiguió y la apresó. Quiso la

---

<sup>4</sup> Salinas 1994.

suerte que Sertorio acampase por aquellas proximidades, y como recibiese afablemente a los que le llevaban algún presente, bien fuese del campo, o de caza, recompensándolos con largueza, se le presentó para hacerle regalo de la cervatilla. Recibióla Sertorio y al principio no mostró por ella ningún placer extraordinario, pero, con el tiempo, habiéndose hecho tan dócil y sociable que acudía donde la llamaba y le seguía do quiera que fuese, sin espantarse del ruido y estrépito de las tropas, poco a poco la fue divinizando (*exetheíaze*), diciendo ser un don de Artemis, dando a entender que le revelaba las cosas ocultas, sabiendo que los bárbaros eran por naturaleza dados a la superstición (*deisidaimonía*). Y a esto añadía aún el siguiente artificio: cuando confidencial y secretamente sabía que los enemigos iban a invadir su territorio, o trataban de ganarle una ciudad, fingía que la cierva le hablaba en su sueño, previniéndole que tuviese a punto las tropas. Por otra parte, si sabía que alguno de sus generales había alcanzado una victoria, escondía al mensajero, y presentaba a la cierva coronada, como anunciadora de buenas nuevas, excitándoles a la alegría y a sacrificar a los dioses, puesto que habían de recibir una fausta noticia” (traducción de *FHA* IV, Madrid 1937, 377-378).

Más tarde, desapareció la cierva, según Plutarco en el transcurso de la batalla de Sucro (*Sert.* 19-20; 75 a.C.). Hallada fortuitamente por unos que recorrían el campo, y reconocida, éstos la entregaron a Sertorio. Éste, “les prometió gratificarles espléndidamente si no lo decían a nadie, y, escondiendo a la cierva, pasados unos días, dirigióse con un semblante resplandeciente hacia el tribunal donde se reunía con los jefes bárbaros, diciendo que un dios le había predicho una gran ventura durante un sueño; y subiendo después al tribunal, dio audiencia a los que se le presentaron. La cierva, entretanto, fue dejada libre por los que la custodiaban, y al ver a Sertorio, fuese corriendo muy alegre hacia el tribunal, poniendo la cabeza entre sus rodillas y tocándole la diestra con la boca como acostumbraba a hacer. Sertorio correspondió conmovido a sus caricias y derramó alguna lágrima, lo que al principio admiró a los presentes; pero después lo acompañaron hasta su habitación con aplauso y regocijo, como a hombre extraordinario y querido de los dioses (*hos daimónion ándra kai theoís phílon*), y cobraron ánimos y buenas esperanzas.”

Aulo Gelio, por su parte, es quien dice que el hombre que le dio la cierva era lusitano. Gelio precisa también que en ocasiones difíciles Sertorio no dudaba en inventarse sueños ni en suscitar falsas supersticiones, sin que relacione, sin embargo, estos hechos con la historia de la cierva. “Se le ocurrió convencer a todos de que este animal le había sido dado por el cielo, y que, movido por la inspiración de Diana, hablaba con él, le aconsejaba y le decía lo que le convenía hacer” (*FHA* IV, 378-379). Más adelante, al referirse a la desaparición temporal del animal, Gelio contradice lo que afirma Plutarco, pues la atribuye al tumulto y la precipitación originados por un ataque de los enemigos. Tam-

poco coincide en la escenificación del reencuentro del animal con su dueño ya que, mientras en Plutarco éste se produce en el tribunal y en presencia de los jefes hispanos, en Gelio es en una reunión junto a los amigos.

Este episodio ha sido explicado de maneras muy diferentes e, incluso, contradictorias. Para algunos, el episodio de la cierva de Sertorio se relacionaría con la existencia de un culto indígena, prerromano, al ciervo, y a divinidades relacionadas con él en Lusitania.<sup>5</sup> Este culto tendría su origen en el de Artemisa, que tenía cuatro santuarios en Hispania, en Ampurias, Sagunto, *Hemeroscopeion* y Rosas, desde donde se extendería hacia los iberos. También en *Segobriga*, en Celtiberia, existía durante el Alto Imperio un santuario rupestre dedicado a Diana. Aunque las inscripciones rupestres y un ara halladas en él proporcionan una horquilla cronológica que va del siglo I al III de nuestra Era, M. Almagro y otros autores creen que el culto que se practicaba en él podía tener un origen prerromano.<sup>6</sup> Este culto tendría un aspecto oniromántico y se puede relacionar con imágenes de ciervos que aparecen en el arte prerromano de la Península.<sup>7</sup> Como podemos ver, en estas argumentaciones se mezclan elementos muy heterogéneos.

En primer lugar, está la idea, que se ha manejado con insistencia, de que el episodio de la cierva de Sertorio se explica a través de, o tiene relación con, la religión indígena; pero cuando se pretende precisar se refiere tanto al ámbito lusitano, probablemente por la creencia extendida de que los lusitanos eran el elemento esencial del ejército sertoriano y porque fueron los lusitanos quienes lo eligieron su general, como al ámbito ibérico. Otras explicaciones lo relacionan con el ámbito celtibérico y, en concreto, con el culto a Diana atestiguado en *Segobriga*.

Dentro de la religión celta el ciervo es uno de los animales que parece haber tenido un papel simbólico más prominente aunque sus representaciones, tal vez por ello mismo, no son especialmente abundantes. Se asocia como es sabido al dios celta Cernunnos, que lleva cuernos de ciervo en el caldero de Gundestrup. Se ha procurado deducir sus múltiples significados sobre todo a partir de los relatos medievales y se ha propuesto ver en él, además de un rey ciervo, un símbolo de la fecundidad, de la sobreabundancia y de la renovación,

---

<sup>5</sup> Blázquez 1977a, 445; idem, 1977b, 233; sobre los paralelos con la escena de un *daimon* que sacrifica a un ciervo, representada en dicha pátera, que tendría un carácter funerario, 230-231.

<sup>6</sup> Almagro Gorbea 1995, 61-98, quien relaciona el culto a Diana con el culto a la luna, a Ataecina, etc., y sin embargo no tiene en cuenta los testimonios clásicos sobre Sertorio; las inscripciones han sido estudiadas por Alföldy 1985, 139-159; cf. también Vázquez y Hoys, 1983, 331-338.

<sup>7</sup> Blázquez 1991, 42-43, donde, además del carácter funerario, aprecia un carácter sexual también en el culto al ciervo.

aspecto bastante plausible si se tiene en cuenta que los ciervos renuevan anualmente sus cornamentas. En algunos de dichos relatos, como en el de Pwyll, príncipe de Dyfed (País de Gales), el ciervo es un anunciador del dios del Otro Mundo, lo que le presta un carácter de mediador escatológico; y en la leyenda de Arturo, Gereint otorga la cabeza de un ciervo blanco cazado a la persona que quiere honrar sobre todas las demás.<sup>8</sup>

La creencia de que entre los iberos existía un culto a la diosa griega Ártemis introducido por los masaliotas, en relación con el cual cabría poner el episodio de la cierva de Sertorio, se basa en una cita de Estrabón<sup>9</sup> que dice: “(Los masaliotas) desplegaron en esta conquista el mismo poder militar que en la fundación más antigua de ciudades que les sirven de bastiones, unas en el lado de Iberia contra los iberos a los cuales han transmitido su culto nacional de la Ártemis de Éfeso, de manera que los iberos sacrifican según la manera griega”. Sobre la base de esta referencia literaria se ha propuesto la existencia de tres *Artemisia* en *Emporion*, en *Rhode* y en *Hemoroskopeion* sin que las pruebas arqueológicas aportadas de momento permitan tener ninguna seguridad en este sentido.<sup>10</sup> La prueba más directa sería una inscripción de Ampurias dedicada a Apolo por M. Domicio Calvino durante su gobierno en la Hispania Citerior entre los años 39 a 36 a.C.,<sup>11</sup> que da pie a pensar en la existencia en dicha ciudad de un culto conjunto a Ártemis efesia y a Apolo délfico que, según Estrabón, existía en Marsella. No obstante, la dedicatoria no es segura; y, por otra parte, carecemos de medios de saber hasta qué punto dichos cultos se difundieron entre los indígenas, pero creemos que lo harían escasamente. Los rasgos peculiares de la Artemisa efesia la relacionan con divinidades minorasiáticas y del área cananea que son diosas de la fecundidad, de la sexualidad y de la guerra, como es el caso de Astarté. Frecuentemente se la representa acompañada de dos animales salvajes, dos ciervas o dos leonas. Sin embargo la penetración de los cultos semitas por influencia púnica no parece que haya rebasado el ámbito de Andalucía y la zona de Cartagena.<sup>12</sup> Como veremos, el episodio de la cierva de Sertorio, en la medida en que se puede ubicar geográficamente, se sitúa más al norte, en las inmediaciones de *Lauro*.

En cuanto al culto de Diana en *Segobriga*, con el que también se ha relacionado el episodio de la cierva de Sertorio, ya que la cierva es un animal que

<sup>8</sup> Heinz 1998, 47-51.

<sup>9</sup> Str. IV, 1, 5.

<sup>10</sup> Ruiz de Arbulo 2000, 30-31.

<sup>11</sup> IRC III, n. 27-28: *Cn. Do[mitius]/ [M. f.] Cal[vinus Imp]/ cos. Ite[r. procos.]/ Apol[ini ex voto] o Apol[onia cepit]*.

<sup>12</sup> Ramallo 2000.

en la iconografía de Diana suele acompañar a la diosa, todo lo que se aprecia en él en nuestra opinión guarda más relación con la religión puramente romana que con la indígena. El denominado *fanum Dianae* es un santuario rupestre a cielo abierto, tal vez una antigua cantera, próximo a la ciudad celtibérica y a una de las vías antiguas de acceso a ella. En este lugar, en la pared de la roca, se esculpieron dos imágenes de Diana, una de las cuales va acompañada de un ciervo y la otra de otros animales, al parecer uno de ellos un perro. Acompañan a estas imágenes varias inscripciones dejadas por hombres y mujeres que en su mayor parte eran libertos y libertas y que dejaron así testimonio de su piedad y, probablemente, de su participación en el culto. También se halló un ara que evidentemente sirvió para dicho culto. Tanto el ara como las inscripciones proporcionan una horquilla cronológica que va del siglo I al siglo III de nuestra Era.<sup>13</sup> Martín Almagro y otros autores<sup>14</sup> han propuesto que este culto tendría un origen prerromano. No obstante, tanto la iconografía de las imágenes del santuario, como los epítetos que se aplican a la diosa, *domina* y *frugifera*, entroncan claramente con la Diana cazadora característica de los pueblos itálicos. Varrón dice que el culto de Diana fue importado en Roma procedente del país sabino (*de ling. Lat.* 5, 74), del que Sertorio era originario, y donde existía un importante santuario de esta diosa en Anagni. Se trataría, por tanto, no de un culto indígena hispano, sino de una manifestación del culto a Diana, a través de la cierva, y todo el episodio hundiría sus raíces no en la religiosidad hispana, sino itálica.

En 1975, es decir, hace ya más de un cuarto de siglo, J.M<sup>a</sup> Blázquez reunió los distintos testimonios que, según él, atestiguarían la existencia de un culto al ciervo en la península ibérica y, concretamente entre los lusitanos.<sup>15</sup> De las más de quince piezas inventariadas, tanto el jarro como la figurita de bronce de la colección Calzadilla (nos. 1 y 5), la cierva hispana del British Museum (n. 2), el *kernos* de Mérida (n. 3), el ciervo de La Cadoseira (Badajoz) (n. 4) y un bronce de Coruche (Portugal) (n. 6) parecen importaciones orientalizantes y no manifestaciones de la religiosidad indígena. De las restantes piezas, que pertenecen a otros ámbitos geográficos, solamente una estela geminada lusitana, de la que no da la procedencia, que muestra una cierva con su cría debajo del campo epigráfico (n. 11), una estela de Rabanales (Zamora) que muestra también un ciervo sobre dos arquillos, bajo la inscripción (n. 12),

<sup>13</sup> Alföldy 1985, 139-159; Salinas 2008, 80-81 y 86.

<sup>14</sup> Almagro 1995, 61-98, quien relaciona el culto a Diana con el culto a la luna, a Ataecina, etc., pero no tiene en cuenta precisamente el caso sertoriano; Vázquez 1983, 331-338; Pena 1981, 47-58.

<sup>15</sup> Blázquez 1975, 58-61.

una estela vadiniense de Ponga (Asturias), que muestra un caballo y un ciervo (n. 15), y una estela del Museo de León, que muestra un ciervo y un jabalí, pueden ponerse en relación directa con creencias religiosas indígenas. En todos estos casos parece que el ciervo, solo o asociado a otros animales, tiene un valor psicopompo. Hasta qué punto esto es un rasgo original de algunos pueblos de la Hispania indoeuropea o parte de ideas más generales de los celtas, a las que hemos aludido anteriormente, es algo ya más difícil de saber.

Por nuestra parte, nos gustaría llamar la atención sobre algunas cuestiones. En primer lugar, lo que llama la atención y maravilla de la cierva es su color inmaculadamente blanco, por lo que se convierte en un presente adecuado para Sertorio quien, según Gelio, convence a todos de que le había sido dada por el cielo. Estos dos rasgos coinciden con otro episodio que conocemos durante las guerras de conquista romana, en el siglo II a.C., que parece deberse a un entorno incontestablemente indígena. En el año 170 a.C., el pretor de la Hispania Citerior, L. Canuleyo Dives, tuvo que enfrentarse a los celtíberos que estaban dirigidos por un individuo llamado Olíndico (Floro 1,33,13) u Olónico (Liv. *Per.* 43): *summus vir astu et audacia si processisset, Olyndicus, qui hastam argeteam quatiens quasi caelo missam vaticinandi similis omnium in se mentes converterat...* El nombre de Olónico u Olíndico es un *hapax* en la onomástica personal hispana. M<sup>a</sup> Lourdes Albertos lo incluía, sin embargo, en su estudio sobre la onomástica de Celtiberia,<sup>16</sup> con dudas acerca de cuál de las dos formas sería la correcta. Formas con el sufijo *-on-icus* se conocen tanto en la antroponimia como en la toponimia prerromanas, por ejemplo, en la formación de nombres de *gentes* y *gentilitates* (p.e.: *Toutonicum*). Por nuestra parte, nos gustaría señalar la semejanza, tal vez fortuita, con el adjetivo *oilaunikos* en las monedas de una ceca celtibérica.<sup>17</sup> Este conjunto de datos, si no arrojan luz sobre el nombre de este personaje, sí que por lo menos permiten integrarlo en un contexto céltico prerromano. También este individuo mostraba un objeto blanco, una lanza de plata, que decía enviada del cielo, y vaticinaba.

Si tenemos en cuenta ambos textos, claramente lo que podemos ver es que la cierva no era objeto de un culto como tal, sino que era como la prueba del favor divino y la intermediaria entre Sertorio y los dioses, que le hablaban mediante ella a través de sueños. Lo que llama la atención de todo este episodio no es tanto lo que hace como lo que no hace Sertorio. Como procónsul regularmente inaugurado, y como general en jefe (*strategos autokrátor*, dice Plutarco) tenía no sólo la capacidad sino la obligación de consultar los *auspi-*

<sup>16</sup> Albertos 1979, 156.

<sup>17</sup> Vilaronga 1979, 196.



*cia* y *auguria* antes de la batalla para decidir el curso de la guerra. Sin embargo, vemos que Sertorio no hacía nada de esto (aunque sin duda la consulta de los *auspicia* era obligatoria ante sus propios soldados romanos) sino que pretendía comunicarse con los dioses a través del animal. Este tipo de adivinación entra de lleno dentro de las prácticas de la *mantiké* o *divinatio* que se popularizan extraordinariamente en época helenística. Hay que recordar el episodio de Plutarco, que dio origen a un precioso poema de Cavafis, en el que el dios abandona a Antonio antes de la batalla de Accio. Como nos cuentan también las fuentes, la desaparición temporal de la cierva fue interpretada como un abandono de la divinidad a Sertorio.

Estas formas de adivinación eran más flexibles que las comprendidas dentro del rígido derecho augural y ponían el acento, no ya en el *auspicium*, *omen* o *prodigium* en sí, sino en la figura del *homo religiosus* que se convertía en el mediador entre sus soldados y los dioses y en el intérprete directo de los designios que éstos enviaban a través de la cierva. Según Plut. *Sila*, 6, éste exortaba a Lúculo, en sus *Comentarii*, a que no tuviera nada “por tan cierto y seguro como lo que por la noche le prescriba su genio”. En vísperas de la marcha sobre Roma se le apareció en sueños la diosa Ma-Belona, que le ponía rayos en las manos con los que golpeaba a sus enemigos (*Sila*, 9). Estando en Grecia durante la guerra contra Mitrídates, después de la batalla de Queronea, un tal Quinto Tito y un tal Salvenio le vaticinaron el triunfo en la guerra civil por visiones que habían tenido (*Sila*, 17). También, a su regreso a Roma, antes de la victoria sobre Mario el joven, su genio le había profetizado a Sila en triunfo en sueños (*Sila*, 28). También antes de morir se le apareció en sueños un hijo suyo, ya fallecido, llamándolo con él (*Sila*, 37). Podría pensarse que todas estas noticias reflejan más bien la mentalidad de Plutarco, cuya época se caracteriza, como señaló Dodds, por un interés creciente por los sueños y los oráculos; pero las repetidas alusiones de éste a los *Comentarii* del propio Sila permiten comprobar que estas noticias reflejan un estado de creencias propio de su época y que, en principio, era ajeno al pensamiento religioso original de los romanos.<sup>18</sup>

Uno de los elementos puestos en relación con un supuesto culto al ciervo entre los lusitanos era una supuesta representación en un fragmento de cerámica numantina del dios celta Cernunnos,<sup>19</sup> conocido a través del caldero de Gundestrup y de varios altares galorromanos que lo presentan con cuernos de ciervo en la cabeza.<sup>20</sup> Los estudios de F. Romero y C. Sanz<sup>21</sup> han demostrado,

<sup>18</sup> Dodds 1975, 61-72; Bayet 1984, 170-171.

<sup>19</sup> Blázquez 1957; Salinas, 1984-85, 84 y 99.

<sup>20</sup> Watson 2007, 57-60 y 77-80, figs. 3.21-24.

<sup>21</sup> Romero y Sanz 1992; Romero y Sanz 2009 (en prensa) con toda la bibliografía.



según muestran las marcas del torno, que la figura no debe ser vista en posición vertical, donde la semejanza con el dios galorromano puede ser mayor, sino en posición tendida, en la cual puede interpretarse como un zoomorfo, una fiera, vista en perspectiva cenital. Estos zoomorfos en perspectiva cenital parecen un rasgo característico de la cultura del área vacceo-arévaca. Se representan sobre objetos muy distintos (cerámicas, broches, pomos de espada, etc.) y en algunos casos parece intuirse que tienen una función simbólica, sin que se pueda precisar mucho más. De esta manera, los elementos que se pueden relacionar con el episodio de la cierva de Sertorio se refieren más bien a la religión romano-italica, antes que a las religiones indígenas de Hispania.

Dentro de la parquedad de noticias que manejamos, otra que se refiere a los animales como mediadores entre los hombres y los dioses, pero en un contexto diferente, esta vez funerario, son los versos de Silio Itálico (3,341-343) que aluden a la costumbre celtibérica de dejar los cuerpos de los guerreros expuestos a los buitres en la creencia de que estos animales transportan sus almas al cielo.<sup>22</sup> Eliano (*de nat. an.* 10,22) hace extensiva esta creencia de los celtíberos al pueblo vecino de los vacceos.<sup>23</sup> J. Costa,<sup>24</sup> en el siglo XIX, y J. Caro Baroja,<sup>25</sup> J. M<sup>a</sup> Blázquez<sup>26</sup> y otros autores en el siglo XX, interpretaron los textos de Eliano y de Silio como la prueba de una creencia en la función psicopompa de los buitres y en una divinidad que vive en lo alto, lo que, según Caro Baroja, estaría en contra de la creencia en la metempsicosis o transmigración de las almas que algunas fuentes clásicas atribuyen a los druidas. Generalmente, estas interpretaciones valoraban el carácter pastoril de los celtíberos y las relaciones con otros pueblos pastoriles asiáticos, persas, iberos, etc., basándose sobre todo, implícita o explícitamente, en una noticia de Plinio (*N.H.* III, 8) que, citando a Varrón, situaba una migración persa en Hispania. Costa apoyaba su interpretación en una presunta consanguineidad de los celtíberos con pueblos del Cáucaso y norteafricanos; Caro Baroja y Blázquez, en el parentesco que la noticia de Varrón establecía entre los celtíberos y los persas, sobre todo por el carácter pastoril de sus respectivas economías. Schulten,<sup>27</sup> por su parte,

---

<sup>22</sup> *Pun.* 3, 341-343: *...his pugna cecidisse decus, corpusque cremari/ tale nefas. Caelo credunt superisque referri/ impastus carpat si membra iacentia vultur...* Una discusión *in extenso* sobre este aspecto en Sopeña Genzor 1995, especialmente págs. 210-262.

<sup>23</sup> Sopeña y Ramón 2002, 227-269, corrigen la atribución a los vacceos y creen que debe entenderse que se refiere a los arévacos.

<sup>24</sup> Costa 1917 (1895), 153-161.

<sup>25</sup> Caro Baroja 1981 (1946), 308-309.

<sup>26</sup> Blázquez 1962, 12-13; 1977, 289 y 442; 1983, 227 y 266.

<sup>27</sup> Schulten 1945, 242.

pensaba que debía corregirse *Persas* por *Thersas*, tartesios. Gabriel Camps,<sup>28</sup> finalmente, citaba el mencionado ritual a propósito de su estudio sobre la berbería.

El hecho de que durante largos años no se hallara la necrópolis de Numancia, a pesar de todos los sondeos realizados, y el hallazgo, en las excavaciones de comienzos del siglo XX, de varias áreas empedradas fuera de la ciudad, hizo que Taracena,<sup>29</sup> teniendo en cuenta estas noticias de las fuentes literarias, identificara hipotéticamente estos lugares con sitios para la exposición de cadáveres, dando validez arqueológica a lo que dicen los versos de Silio y a lo que dice Eliano.<sup>30</sup> A pesar de lo dubitativo de la atribución de Taracena, que la manifestó no sin reservas, todos los autores se agarraron a sus ideas como a un clavo ardiendo. Posteriormente, M. Guerra propuso la misma finalidad para unos montículos cercanos al poblado de Los Mazos, en Montecillo-Dulla (Burgos).<sup>31</sup> Estas identificaciones, sin embargo, plantean un problema en principio: el del traslado de los cadáveres desde el campo de batalla hasta dichos empedrados para su exposición. Por otra parte, el hallazgo reciente de la rica necrópolis numantina, que muestra que los arévacos practicaban, como era normal entre las restantes poblaciones de la meseta de la II Edad del hierro, el ritual de incineración, nos llevan a cuestionar todo lo que se ha dicho sobre este tema.<sup>32</sup> Otras fuentes literarias, como los funerales descritos en el ejército de Aníbal, del que formaban parte tropas celtibéricas, en el año 212 (Liv. 25,17,4), o los funerales de Viriato, narrados por Apiano (*Iber.* 71), muestran el predominio del ritual funerario de incineración, en concordancia de las fuentes literarias con las arqueológicas. Por nuestra parte, nos inclinaremos a ver en estas noticias más bien una pura invención, sin que el paralelo con otros pueblos como los persas o los medos sea esclarecedor (Her. 1,140; 3,16), ya que la prohibición de incinerar cadáveres, entre los persas, se debe claramente a las creencias zoroástricas sobre la pureza de la llama ritual; creencias que, evidentemente, no compartían los pueblos hispanos.

Las pinturas de algunas cerámicas numantinas, en que se representan aves, buitres, en asociación de cadáveres, que han sido aducidas muchas veces en apoyo de la veracidad de los versos de Silio y la noticia de Eliano, creemos que tienen el valor de representar meramente una escena habitual después del combate y que no tienen un valor escatológico o religioso. También se han citado en

---

<sup>28</sup> Camps 1961, 486-487.

<sup>29</sup> Málida y Taracena 1920; *idem* 1921; *idem* 1923; Taracena, 1982, 257 fig. 146.

<sup>30</sup> Blázquez 1962, 13; Sopena 1987, 115-138.

<sup>31</sup> Guerra 1973, 451.

<sup>32</sup> Jimeno *et al.* 2004.

relación con esta creencia dos estelas, de época romana, una de Lara de los Infantes (Burgos) y otra de Zurita (Santander) en las que aparentemente se representan buitres devorando a guerreros. La estela de Lara está tan fragmentada que a nosotros, personalmente, nos parece que cualquier interpretación de ella debe ser tomada en cuenta con todas las reservas. Por otra parte, tanto ésta como la de Zurita se inscriben en un contexto cronológico y cultural muy diferente, debiendo datarse en el siglo II de nuestra Era probablemente, y hay que tener en cuenta que estas estelas cubrían sepulturas de inhumación o incineración, lo que en principio contradice la idea que supuestamente transmitirían. Una tercera estela, de El Palao (Alcañiz, Teruel) y otra de Binéfar (Huesca), pertenecientes por tanto al mundo ibérico, muestran sendas escenas en que un ave, un buitre, devora el cuerpo de un difunto, pero ambas han sido interpretadas, de manera bastante plausible, no como la plasmación de un ritual heroico sino de la práctica del descuartizamiento y vilipendio del enemigo.<sup>33</sup>

Otro contexto en el que encontramos animales es el de algunos objetos arqueológicos de interpretación, desgraciadamente, muy insegura. En estos casos el animal aparece como víctima del sacrificio o como exvoto. Es el caso, por ejemplo, de las figurillas de animales, de caballos y de toros, halladas en la necrópolis de Almaluez, de finales de la Edad del Hierro, y de pies calzados y de figurillas humanas en Numancia, que parece que no se pueden explicar más que como exvotos. Estos exvotos, hacen suponer la existencia de un santuario en el caso numantino, en el que se documenta también la existencia de alguna figurilla de animal. Es posible que estos templos o santuarios, antes de la conquista romana, consistieran en estructuras endebles, situadas generalmente fuera de las poblaciones, como sucede en el mundo ibérico, en relación con accidentes geográficos característicos, como sucede en el abrigo de Peñalba de Villastar o en los roquedos de Lamas de Moledo o Cabeço das Fráguas. Existen también exvotos de bronce o mangos de cuchillos rituales con figuras de animales y representaciones de sacrificio que deben hacer referencia a los animales que eran inmolados con ellos. Se conocen dos mangos de cuchillo que acaban en cabeza de toro, uno procedente de Palencia y otro de procedencia desconocida, conservados en el MAN, el último de los cuales lleva también la figurita de lo que parece un toro o bóvido sobre el dorso.<sup>34</sup> Otros dos objetos de bronce, interpretados por Blázquez como exvotos, representan escenas de sacrificios con varios animales. En uno procedente de Castelo de Moreira se distinguen bien un cerdo, un par de cabras y lo que parece un buey o toro y quizás una cabeza de lobo (?) en el extremo. En otro, de

<sup>33</sup> Alfayé 2002, 63-74.

<sup>34</sup> Blázquez 1977, 504, fig. 145.

procedencia desconocida y conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan, se aprecian también dos carpidos y quizás un bóvido.<sup>35</sup> Estas especies, cabras, toros o vacas y cerdos, son las mismas que se mencionan en distintas inscripciones que parecen hacer referencia sin duda a sacrificios de animales realizados para algunas divinidades indígenas.

Algunas inscripciones lusitanas, en efecto, mencionan distintos animales que son ofrecidos a distintos dioses indígenas en sacrificio. Son las inscripciones rupestres de Cabeço das Fráguas (Sabugal), Lamas de Moledo y un ara hallada en Marecos (Penafiel, Portugal). Las tres inscripciones parecen ser de época imperial. Sobre la inscripción de Marecos no parece existir duda en este sentido, ya que el epígrafe está en relación con el castro de Monte Mozinho, cuya cronología se inicia con Augusto. En cuanto a las inscripciones rupestres de Cabeço das Fráguas y de Lamas de Moledo, lo menos que se puede decir de ellas es que han sido escritas ya bajo el dominio romano, puesto que quienes las escribieron utilizaron el alfabeto latino, y si tenemos en cuenta que alguna inscripción en lusitano (Talaván) puede fecharse en el siglo III d.C., es probable que sean de época imperial también.

La inscripción de Lamas de Moledo<sup>36</sup> registra la donación, ofrecimiento o consagración (*doenti*) por parte de una comunidad o grupo de personas (*Veamnicori*?) de algo que se considera un “campo pantanoso” (?) (*angom lamaticom*) a algo (*Crougeai*) (¿un amontonamiento de piedras?) que lleva quizás varios adjetivos (*magareaigoi petravioi*); y de un animal (*porgom*, ‘cerdo’) a lo que parece una divinidad: *Ioveai Caeilobrigoi*, cuyo nombre se parece mucho en cuanto a su composición a otros teónimos bimembres del occidente peninsular (nombre+adjetivo; recuérdese también las *Matribus Briagaecis*), en cuya primera parte estaríamos tentados de reconocer, bajo una forma indígena, el *Iuppiter*, *Iovis* latino. Aunque carecemos de competencia lingüística, creemos que si en la segunda parte de la inscripción encontramos la donación o sacrificio de un animal a una divinidad, lo más probable es que en la primera parte se diga algo parecido y que la traducción de *angom lamaticom* deba ser revisada.

Desde Tovar,<sup>37</sup> se había interpretado que la inscripción de Cabeço das Fráguas conmemoraba el sacrificio de diversos animales: una oveja (*oilam*), un cerdo (*porcom*), una oveja especial (*oilam useam*) y un toro (*taurom*), a distintos dioses indígenas, concretamente a *Trebopala*, a *Trebaruna* y a *Reua*. Recientemente, sin embargo, J. Untermann ha propuesto una interpretación diferente que

<sup>35</sup> Blázquez 1977, 504, fig. 144; Tovar 1985, 247-248.

<sup>36</sup> Untermann 2002, 68-69; Curado 2002, 73-74.

<sup>37</sup> Tovar 1985: *Oilam. Trebopala/ indi. porcom. Lab(e?)bo./ comaiam. Iconca. Loim/inna. oilam. usseam./Trebarune. indi. taurom/ ifadem [...]/ Reue. tre[...]*

tiene un gran interés.<sup>38</sup> Untermann considera que *trebopala*, *labbo* (o *laebo*) e *icona* son formas de nominativo y, por tanto, sujetos de un verbo, muy probablemente con el significado de ‘sacrificar’, que se debe sobreentender en el texto. De esta manera, *trebopala* no puede ser el nombre de una de las divinidades a las que se ofrecería uno de los sacrificios sino, en opinión de Untermann, un sustantivo común, formado sobre la palabras célticas *treb-* ‘casa’ y *pala* ‘amparo’ con el significado de “aquella que es el amparo de la casa, que sustenta, que cuida de la casa” que en su opinión es “un significado que cuadra muy bien con el título de alguien que preside o guarda un santuario”.<sup>39</sup> En todo caso, no hay duda de que Trebaruna y Reua son dos teónimos bien conocidos por otros testimonios y de que los animales que se mencionan en la inscripción debían ser víctimas ofrecidas en sacrificio a estos dioses. Mientras que Reua recibe el sacrificio de un toro inmaculado, Trebaruna recibe, por lo menos, una oveja, un cerdo y una cabra.

Una comparación entre la inscripción de Cabeço das Fráguas y otra inscripción rupestre, la que se ha llamado la “inscripción grande” de Peñalba de Villastar, en Celtiberia, puede arrojar algunos elementos de reflexión que proponemos aquí sin pretender llegar a ninguna conclusión definitiva.

La inscripción rupestre de Peñalba es, en nuestra opinión, la conmemoración, en fechas fijas probablemente, de unos sacrificios ofrecidos al dios celta Lug por un grupo o cofradía religiosa en un paraje natural, un abrigo rocoso, que era sin duda un santuario de este dios.<sup>40</sup> Además de esta inscripción, en el mismo abrigo hay otras de menor extensión que mencionan los nombres de individuos con onomástica indígena, a los que acompaña la expresión *viros veramos*, equivalente a la latina *vir supremus*. Además, un chistoso dejó otra inscripción con unos versos de la Eneida de Virgilio, firmados *nescio quis* (“no sé quién”). La inscripción larga de Peñalba menciona un *tiaso*, probablemente presidido por una tal *Togias*, que es quien parece que dedica la inscripción. La traducción latina del término griego *thiasos* se difunde en occidente sobre todo a partir del siglo I a.C., lo que, unido a la cita de los versos Virgilio antes mencionados en el mismo abrigo rocoso, ayuda a precisar una fecha altoimperial.

El nombre de *Togias* parece céltico y, en todo caso, es indudablemente indígena. M<sup>a</sup>. Lourdes Albertos recogía el antropónimo *Togias* en Peñalba de Villastar.<sup>41</sup> Abascal,<sup>42</sup> lo descarta, a nuestro entender, sin demasiado fundamento,

<sup>38</sup> Untermann 2002, 67-70.

<sup>39</sup> *Ibid.* 70.

<sup>40</sup> Sobre esta inscripción la Bibliografía comienza a ser inmensa; como obras más significativas, mencionaré: Cabré, 1910, 241 ss.; Gómez Moreno, 1949, 208, 326; Tovar, 1955-56, 159 ss.; idem, 1959, 353 ss.; Lejeune, 1955, 7 ss.; Marco, 1986, 731-760; Salinas, 1986, 45-47; idem.

<sup>41</sup> Albertos 1966, 229.

<sup>42</sup> Abascal 1994, 56.

como puede deducirse de los calcos proporcionados por Blázquez y otros. Vallejo<sup>43</sup> cita los teónimos *Toga*, en San Martín de Trevejo, Cáceres, y *Togoti*, en Talavera de la Reina, Toledo; y los antropónimos *Togius*, *Togiacus*, *Togernius*, *Togonius*, que podrían proceder de una raíz *Toc-* (<\*(s)togeh ‘cubrimiento, protección’, cf. lat. *toga*) o \*tenk- (‘juramento’). En todo caso este repertorio de formas muestra la viabilidad de un antropónimo indígena en la inscripción. Albertos lo consideraba la forma femenina del gallo *Togius*, cree que deriva del céltico \*togi ‘agradable, amable’.

Si tenemos en cuenta que la inscripción de Peñalba de Villastar parece documentar la existencia de una cofradía religiosa aparentemente dirigida o presidida por una mujer, tal vez podríamos ver en el término *trebopala* de Cabeço das Fráguas la referencia a la mujer que presidía el grupo de culto que realizó los sacrificios. Su posición al comienzo de la inscripción podría constituir un elemento de apoyo para suponer que se trata de una persona de cierta importancia.

La inscripción de Marecos (Penafiel, Portugal),<sup>44</sup> desarrollada a lo largo de tres caras de un ara, presenta una estructura muy parecida a la anterior: una serie de animales ofrendados a una o varias divinidades indígenas. La inscripción, fechada el 9 de abril del año 147 (...*La/rgo et Me(s)sallino co(n)s(ulibus)*...), conmemora el sacrificio de una vaca y un buey a Nabia Corona, excelente virgen protectora y ninfa de los Dánigos; a Nabia un cordero, a Júpiter un cordero y un ternero; a...urgo un corderito, a Ida una cornuda (*cornigeram*) (cierva o cabra). La inscripción dice que el sacrificio era anual y que se realizaba en un lugar concreto, tal vez un santuario (...*ann(o) et dom(o)*...), y que se hizo bajo la supervisión o dirección de tres individuos varones: (...*curator(ibus) Lucretio Vitulino Lucretio Sabino Postum(i)o Peregrino*). La inscripción presenta distintos aspectos o puntos de difícil interpretación. Por ejemplo, los *curatores* mencionados, ¿son lo que pagan la ceremonia, los que se ocupan de conmemorarla o los oficiantes? La onomástica de estos individuos, a pesar de estar superficialmente latinizada, muestra sin embargo que son indígenas, *peregrini* desde el punto de vista de su estatuto jurídico. Los tres llevan *duo nomina*, como es el caso de otros indígenas en otros documentos como, por ejemplo, en el denominado bronce de los Zoelas del año 152 d.C. En cuanto a las divinidades mencionadas, parece que Nabia Corona es

<sup>43</sup> Vallejo 2005, 428.

<sup>44</sup> AA.VV. 2002, 371 con las referencias bibliográficas anteriores: *O(ptimeae). V(irgini). Co(n)servatrici). et. Nim(phae) Danigo/m. Nabiae. Coronae. va/c(a)m. bovem. Nabiae. agnu(m)/ Iovi. Agnum bove(m). la/ct(entem) [...]urgo agnul(um) Idae cor(nigeram)/ ann(o) et dom(o) actum V id(us) apr(iles) La/rgo et Me(s)sallino co(n)s(ulibus) curator(ibus)/ Lucretio Vitulino Lucretio Sab/ino Postum(i)o Peregrino.*

una divinidad diferente de la Nabia que se menciona en segundo lugar y que recibe un sacrificio menos costoso. Cada divinidad recibe el sacrificio de un animal diferente, aunque no conocemos la relación que había entre las especies sacrificadas y los distintos dioses, si había alguna. Así, Nabia Corona recibe los dos animales más costosos: una vaca y un buey; Nabia un cordero; Júpiter un cordero también; e Ida una “cornuda”. La sugerencia de interpretar *cornigeram* como una cierva nos parece poco probable pues, como se ha visto, en todos los casos las especies citadas son animales domésticos y lo más lógico, por tanto, es que éste lo sea también. La tabla siguiente intenta sintetizar los animales que se mencionan como especies sacrificiales en las inscripciones lusitanas en relación con los teónimos que aparecen en ellas, siendo interesante comprobar que predominan animales pequeños (cerdas, ovejas) y que los más grandes y costosos (toros, vacas) probablemente se reservaban para divinidades a las que se concedía una importancia excepcional.

	TORO (BUEY)	VACA (TERNERA)	CERDO	OVEJA	CABRA
<i>IOVEAI</i>	X (M)		X (LM)	X (M)	
<i>TREBARUNE</i>					
<i>REUE</i>			X (CF)	X(CFx2)	
<i>NABIAE CORONAE</i>	X (M)	X (M)			
<i>NABIAE</i>				X (M)	
<i>...URGO</i>				X (M)	
<i>IDAE</i>					X? (M)

(CF= Cabeço das Fráguas; LM= Lamas de Moledo; M= Marecos).

## BIBLIOGRAFÍA

- II CLCP: Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Tübingen, 17-19 Junio 1976)*, Salamanca 1979.
- III CLCP: J. de Hoz (ed.), Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Lisboa, 5-8 Noviembre 1980)*, Salamanca 1985.
- AA.VV. 2002: AA.VV., *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa 2002.
- Abascal 1994: J.M. Abascal, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Madrid 1994.
- Albertos 1966: M<sup>a</sup>.L. Albertos, *Onomástica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética*, Salamanca 1966.
- Albertos 1979: M<sup>a</sup>.L. Albertos, “La onomástica de Celtiberia” *II CLCP*, 131-167.



- Alfayé 2002: S. Alfayé Vila, "Rituales de aniquilación del enemigo en la estela de Binéfar, Huesca" in L. Hernández Guerra y J. Alvar (eds.) *Jerarquías religiosas y control social en el Mundo Antiguo*, Valladolid 2002, 63-74.
- Alföldy 1985: G. Alföldy, "Epigraphica Hispanica VI. Das Diana-Helligtum von Segobriga" *ZPE* 58, 1985, 139-159.
- Almagro 1995: M. Almagro Gorbea, "El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga" in A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.) *Saxa scripta*, La Coruña 1995, 61-98.
- Bayet 1984: J. Bayet, *La religión romana*, Madrid 1984.
- Blázquez 1957: J.M<sup>a</sup> Blázquez, "Réplica desconocida al cernunnos de Val Camonica: el Cernunnos de Numancia" *Revue d'Études Ligures* 23, 1957, 294-298.
- Blázquez 1962: J. M<sup>a</sup> Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania* I, Roma 1962.
- Blázquez 1975: J.M<sup>a</sup> Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975.
- Blázquez 1977a: "La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos" *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977a, 438-466.
- Blázquez 1977b: "La interpretación de la pátera de Tivisa" *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977b, 221-241.
- Blázquez 1991: "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas", *Religiones en la España Antigua*, Madrid 1991.
- Cabré 1910: J. Cabré, "La montaña escrita de Peñalba", *BRAH* LVI, 1910, 241 ss.
- Camps 1961: G. Camps, *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris 1961.
- Caro Baroja 1981: J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, Madrid 1981 (1<sup>a</sup> ed.1946).
- Costa 1917: J. Costa, *La religión de los celtíberos y su organización política y social*, Madrid 1917 (1<sup>a</sup> ed. 1895).
- Costa y Fernández 2000: B. Costa y J. H. Fernández (eds.) *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y sus influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 1999), Eivissa 2000.
- Curado 2002: F.P. Curado, "A ideologia tripartida dos indoeuropeus e as religiões de tradição paleohispânica no occidente peninsular" en AA.VV., *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa 2002, 71-77.
- De Vries 1975: J. de Vries, *La religion des celtes*, Paris 1975.
- Dodds 1975: E.R. Doods, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975.
- Gómez Moreno 1949: M. Gómez Moreno, *Misceláneas. Historia, Arte, Arqueología* I, Madrid 1949.

- Guerra 1973: M. Guerra, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses*, s.l., 1973.
- Heinz 1998: S. Heinz, *Les symboles des celtes*, París 1998.
- Jimeno *et al.* 2004: A. Jimeno, J.I. Torre, R. Berzosa y J.P. Martínez, *La necrópolis celtibérica de Numancia. Memorias, Arqueología en Castilla y León*, 12, Salamanca 2004.
- Le Roux 1981: F. Le Roux, “La religión de los celtas” en *Historia de las religiones Siglo XXI* (H-Ch. Puech dir.). *Las religiones antiguas*, vol. III, Madrid 3ª ed. 1981, 109-184.
- Lejeune 1955: M. Lejeune, *Celtiberica*, Salamanca 1955.
- Marco 1986: F. Marco, “El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar” in *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza 1986, 731-760.
- Marco 2005: “Religión celta y celtibérica”, en *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, Soria 2005, 213-222.
- Mélida y Taracena 1920: J.R. Mélida y B. Taracena, *Excavaciones en Numancia. Memoria acerca de las practicadas en 1919-1920*, MJSEA 31, Madrid 1920.
- Mélida y Taracena 1920-21: *Excavaciones en Numancia. Memoria acerca de las practicadas en 1920-1921*, MJSEA 36, Madrid 1921.
- Mélida y Taracena 1923: *Excavaciones en Numancia*, MJSEA 49, Madrid 1923.
- Pena 1981: Mª. J. Pena “Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania” en *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, 47-58.
- Ramallo 2000: S.F. Ramallo “La realidad arqueológica de la influencia púnica en el desarrollo de los santuarios ibéricos del sureste de la península Ibérica” en B. Costa y J. H. Fernández (eds.) *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y sus influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 1999), Eivissa 2000, 185-217.
- Romero y Sanz 1992: F. Romero y C. Sanz, “Representaciones zoomorfas prerromanas en perspectiva cenital. Iconografía, cronología y dispersión geográfica” *2º Symposium de arqueología Soriana*, Soria 1992, 455-471.
- Romero y Sanz (e.p.): F. Romero y C. Sanz, “Las representaciones zoomorfas en perspectiva cenital. Un estado de la cuestión” en *De la región vaccea a la arqueología vaccea. Jornadas en homenaje de Federico Wattemberg* (Valladolid, noviembre de 2009).
- Ruiz de Arbulo 2000: J. Ruiz de Arbulo “El papel de los santuarios en la colonización fenicia y griega en la península Ibérica” en B. Costa y J. H. Fernández (eds.) *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y sus influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de arqueología fenicio-púnica* (Eivissa, 1999), Eivissa 2000, 9-56.

- Salinas 1986: M. Salinas, *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca 1986.
- Salinas 1984-1985: M. Salinas “La religión de los celtíberos (I)” *SHHA* 2-3, 1984-1985, 81-102.
- Salinas 1994: M. Salinas “El toro, los peces y la serpiente. Algunas reflexiones sobre iconografía y la religión de los celtíberos” en *Homenaje al prof. José María Blázquez*, Madrid 1994, 509-520.
- Salinas 2008: M. Salinas “La religión romana en la meseta meridional” en G. Carrasco (ed.) *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real 2008, 61-89.
- Schulten 1945: A. Schulten, *Historia de Numancia*, Barcelona 1945.
- Sopeña 1987: G. Sopeña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza 1987.
- Sopeña 1995: *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza 1995.
- Sopeña y Ramón (2002): G. Sopeña y V. Ramón, “Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a propósito de Sobre la naturaleza de los animales x, 22” *PalHisp* 2, 2002, 227-269.
- Taracena 1982: B. Taracena, “Los pueblos celtibéricos” *HEMP*, tomo I, vol. 3º, Madrid 1982, 195-299.
- Tovar 1985: A. Tovar, “La inscripción de Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos” *III CLCP*, Salamanca 1985, 227-253.
- Untermann 2002: J. Untermann, “A epigrafia em língua lusitana e a sua vertente religiosa” in AA.VV. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa 2002, 67-70.
- Vallejo 2005: J.M. Vallejo, *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Victoria 2005.
- Vázquez y Hoys 1983: A.Mª. Vázquez y Hoys, en *Homenaje a M. Almagro III*, Madrid 1983, 331-338.
- Vilaronga 1979: L. Vilaronga, *Numismática antigua de Hispania*, Barcelona 1979.
- Watson 2007: A. Watson, *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE*, *BAR International Series* 1624, Oxford 2007.

Manuel Salinas de Frías  
Universidad de Salamanca  
e-mail: vafio@usal.es