[Publicado previamente en: *Emerita* 26, 1958, 79-110 (también en J.Mª Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977, 439-466). Editado aquí en versión digital por cortesía del autor, bajo su supervisión y con la paginación original].
© José María Blázquez

La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos

José María Blázquez Martínez

This is the first collection ever made of all the texts of Greek and Latin authors referring to the religious spirit of the peoples inhabiting the Iberian Peninsula. These literary sources give rather a vague impression of this important aspect of life in Ancient Spain; many aspects of the greatest interest today are either not mentioned in these sources, or given summary treatment by their authors; in spite of this, however, a very significant religious outlook can be found in them. The texts are divided according to the zones of the Peninsula, with the object of making it easier to study what the Ancient World has to say about each region; archaeological proofs are mentioned wherever they exist, and data referring to Hispania are compared with those discovered in other regions outside the Peninsula, when such comparisons serve to illustrate the former.

I. Pueblos del Centro

Sacrificios.

La religión de los celtíberos es muy mal conocida; ni un solo texto habla de sacerdotes, ni de colegios sacerdotales, cuya influencia fue tan grande en la Galia e Irlanda (1). En este aspecto estos pueblos hispánicos se parecen a los germanos que conoció César, de los que aseguró que *neque druides habent, qui rebus divinis praesint...* (*BG* VI 3). Tácito *(Germ.* X, XI, XL, XLlII), sin embargo, habla de sacerdotes en Germania, a los que asigna funciones muy concretas (2). Los pueblos del centro de la Península, al parecer, tuvieron especial repugnancia por grandes templos llenos de imágenes, como los que se hallan frecuentemente en los pueblos agricultores y hortelanos. La ausencia de templos indígenas,

(1) J. Vendryes, «La religion des celtes», *Mana*, París, 1948, 290 ss.; J. Toutain, *Les cultes païens dans L'Empire Romain*, III, París, 1918, pp. 401 ss.

(2) B. Tonnelat, «La religión des germains», *Mana*, París, 1948, 350 ss.

salvo contadas excepciones, está igualmente atestiguada en la Galia, donde los santuarios galos, en los que se celebraban los cultos indígenas, estaban localizados fuera de las poblaciones.

Los galos no encerraban a sus dioses en construcciones fabricadas por la mano del hombre; las rocas, las montañas, las fuentes, los ríos, el mar, los campos son los parajes elegidos para tributar a los dioses los homenajes debidos (1). El misino fenómeno se registra entre los germanos (2).

Se sabe que las ciudades, en fechas determinadas del año, celebraban sacrificios especiales colectivos. Viriato cayó sobre los segobricenses cuando celebraban una de estas ceremonias (Frontino, III II, 4).

Este hecho sucedió en Segóbriga, cerca de Saelices, en la provincia de Cuenca, en el año 145 a. de C. No se conoce más que la existencia de estos sacrificios colectivos, ignorándose el rito y las particularidades. Probablemente los sacrificios colectivos iban precedidos de comidas, como entre los germanos (3). Floro (I, 34, 12) escribe de los numantinos: *compulsi prium ut destinata morte in proelium ruerent, cum se prius epulis quasi inferiis impleuissent carnis semicrudae et caeliae*.

Esta costumbre de comer antes de los sacrificios, está atestiguada por el hecho que Diodoro (XXXIII 7) refiere de Viriato en el día de la boda, que después del banquete, θύσας δὲ τοῖς θεοῖς καὶ τὰ νομιζόμενα παρ' Ἴβηρσι ποιήσας.

Entre los celtas (Plin. NH XVI 2) y entre los germanos (4) están igualmente atestiguadas estas comidas rituales, lo mismo que entre los romanos (5).

En un fragmento pintado de cerámica hallado en Numancia, hay representada una escena de sacrificio. Una figura masculina de alto peinado cónico sostiene en su mano izquierda una figura humana de barro, que Taracena interpreta como una imagen de la divinidad, mientras dirige su derecha al altar, sobre el que estaban unos bustos que parecen aves, a las que otra figura, en el lado opuesto, acerca un gran cuchillo (6).

---

(1) J. Toutain, *op. cit*., pp. 331, 340 ss.

(2) *Ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare deos ex magnitudine caelestium arbitrantur; lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reuerentia uident* (Tac., *Germ*. IX).

(3) Cf. B. Tonnelat, *op. cit*., p. 350.

(4) Cf. B. Tonnelat, *op, cit*., p. 350.

(5) Cf. G. de Sanctis, *op. cit*., p. 317.

(6) B. Taracena, «Los pueblos celtibéricos», *Historia de España. España Prerromana*, Madrid, 1954, fig. 168, 285; idem, La cerámica ibérica de Numancia,

Montes sagrados.

En el «Burado» había un encinar que en el siglo I era aún venerado:

et sanctum Buradonis Ilicetum.

(Marcial IV 55, 23.)

Plinio ha descrito con toda minuciosidad el culto en uno de estos encinares sagrados de la Galia, culto que sería semejante, probablemente, al que se daba en los encinares sagrados de la Península Ibérica (*NH* XVI, 249-251). Una encina sagrada es adorada en Angulema (*CIL* XIII 1.112); y el culto a toda clase de árboles estaba muy extendido en Irlanda y en la Galia, en la que se han hallado altares consagrados a Fago (*CIL* XIII 33, 223-225) y a *Sexarbori deo* (*CIL* 129,132,175). (1).

Los montes más elevados, al igual que entre los germanos (Tac., *Germ.* IX), recibían culto igualmente;

... et fractis sacrum
Vadaueronem montibus.

(Marcial I 49, 5-6.)

Según Caro Baroja (2), también el *mons Caius* era venerado; de él cantó Marcial:

Luci, gloria temporum tuorum
qui Caium ueterem Tagumque nostrum
Arpis cedere non sinis disertis.

(IV, 55, 1-4.)

Dioses.

Estos pueblos del centro, como los germanos (Tac., *Germ.* XXI), eran muy hospitalarios; cuando algún forastero en tiempo de paz llegaba a sus puertas, lo recibían como don de los dioses: οἷς δ'ἂν οἱ ξένοι συνακολουθήσωσι, τούτους ἐπαινοῦσι καὶ θεοφιλεῖς ἡγοῦνται. (Diodoro V 34-).

Madrid, 1924, lám. D, núm. 3, 46; A. Schulten, *Numantia*, II, Munich, 1931, lám. XIX; P. Bosch-Gimpera, *Etnología de la Península Ibérica*, Barcelona, 1932, fig. 537.

(1) J. Toutain, *op. cit.*, pp. 295 ss.; A. Vendryes, *op. cit.*, p. 280 s.

(2) *España primitiva y romana*, 68; idem, *Los pueblos de España*, 182.

Ramos y Loscertales ha llamado la atención sobre la importancia, de este texto y su significación profunda, pues «atestigua la práctica de la hospitalidad en la Celtiberia, no ciertamente la de una hospitalidad instituida por medio de una convención, sino la de la impuesta por las divinidades populares y por la costumbre de las gentes, un *hospitium*, de origen e índole religiosos y sociales a la vez» (1).

En Carpetania había en 146 a. de C. un monte lleno de olivos consagrado a Afrodita, en el que acampó Viriato y desde el que atacó a Segovia (Front. IV 5, 22), y a Segóbriga (Front. III 10, 6; III n, 4): καὶ τὸν Τάγον ποταμὸν διαβὰς ἐστρατοπέδευεν ἐν ὄρει περιφύτῳ μὲν ἐλάαις. (Ap., *Ib.* LXIV). Según Schulten (*FHA*, IV, III), este monte debe de ser la Sierra de San Vicente, junto a Talavera de la Reina. La Afrodita de que habla Apiano probablemente no es la diosa griega del amor, sino una divinidad indígena, del tipo de su homónima de Italia, diosa protectora de los huertos (Sol. II 14; Plin. *NH* XIX 50: *hortos tutelae Veneris adsignante Plauto; CIL*, IV 2776: *custodit ortu Venus;* Plaut. *fr. inc.* 25; Fest. 265; Ov. *Fast.* IV 863; Varr., *De L l.* VI 16; G. de Sanctis, *op. cit.* 153 ss.).

Entre estos pueblos del centro de la Península existía la creencia de que los dioses enviaban objetos, animales, etc., a determinadas personas, hecho que implicaba una protección especial de la divinidad sobre esos sujetos.

En el año 170 a. de C., Olíndico se atrajo muchos celtíberos blandiendo una lanza de plata, que decía enviada del cielo, y adoptando la postura de un profeta (Floro I 33, 14): *Olyndicus, qui hastam argenteam quatiens quasi caelo missam uaticinanti similis omnium in se mentes conuerterat.*

Las profecías, como en el caso de Sertorio, se referirían a la marcha de la guerra, próspera para los celtíberos, ya que los dioses le habían regalado una lanza de plata a su jefe.

Del hecho de que los heraldos fuesen vestidos con piel de lobo en señal de paz, tal vez se pudiera deducir la existencia de un dios nocturno que

---

(1) J. M. Ramos y Loscertales, «Hospicio y clientela en la España céltica», Emerita, 10, 1942, p. 309 s., 318, 332. Otros autores han tratado aspectos interesantes del *hospitium*, pero no han vuelto a referirse al hecho de que estaba respaldado por la intervención de las divinidades, que castigaban a los transgresores de los pactos de hospitalidad: A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid, 1953, p. 384; idem, «Sobre la *tabula patronatus* de Badalona», Emerita, 7, 1939, 156 ss.; idem, «Una nueva tabla emeritense de *Hospitium publicum*», Emerita, 16, 1948, 46 ss.; A. Tovar, «El bronce de Luzaga y las téseras de hospitalidad latinas y celtibéricas», Emerita, 16, 1948, 75 ss.

empuñaba un martillo, y cuyo emblema era entre los galos la piel de lobo; divinidad con carácter civilizador, cuyo epíteto era *Sucellus*, «el que golpea bien». Era una deidad muy adecuada a pueblos que prestaban tanta atención a la forja del hierro. En Azaila hay pintados hombres empuñando un martillo; quizá fueran representación de esta divinidad (1).

En el año 152 a. de C., cuando Metelo sitió a los nertobrigenses, le enviaron un heraldo cubierto con piel de lobo (Ap., *Ib.* XVI).

Las monedas de Ilerda muy frecuentemente llevan una loba (2) y dos páteras con umbo de cabeza de lobo han aparecido en Tivisa, ciudad que pertenecía a los ilergetes (3). La presencia de este animal, más bien que la existencia de la divinidad celta *Sucellus*, probaría la presencia en la religión ibérica de una deidad de carácter infernal, del tipo del Aida etrusco, que cubre su cabeza con piel de lobo (4), o del *Dis Pater* itálico, cuya vinculación a los lobos es clara según las fuentes latinas (5). Incluso en el mundo griego los muertos, a veces, se aparecen envueltos en pieles de lobo (6), y en la Península Ibérica el lobo se encuentra sobre urnas funerarias ibéricas (7). La vinculación del lobo con divinidades infernales se da tanto en Italia como en los Balcanes (8), y como probablemente en Hispania. El texto de Apiano, citado anteriormente, probaría la existencia de divinidades infernales, que como en el caso del *hospitium y* de la *fides*, castigaban a los transgresores de los pactos. *Sucellus*, en último término, cuya presencia en Hispania está atestiguada (9), es una divinidad de carácter infernal, al igual que su sustituto en la Galia meridional, *Siluanus*, que, tal vez, sea el dios representado en la cerámica de Azaila.

---

(1) J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, p. 180; *CVH, Azaila*, Madrid, fig. 4.

(2) A. Vives y Escudero, *La moneda hispánica*, Madrid, 1924, lám. CXXXIV.

(3) J. M. Blázquez, «La interpretación de la patera de Tivisa», *Ampurias*, 17-18, I955-1956, 111 ss.

(4) M. Pallottino, *Le peinture étrusque*, Ginebra, 1952, p. 111.

(5) Serv., *Ad Aen.* XI 785; idem, *Ad Aen.* VI 273: *Orcum autem Plutonem dicit... nam Orcus, idem est Pluto;* Enn, *Euthem*, fr. 3, v. 2: *Pluto latine est Dis Pater, alii Orcum vocant;* Lact., *Diu. Inst.* I 14, 5.

(6) Paus. V 6, II.

(7) J. Sánchez Jiménez, *Memorias de los trabajos realizados por la comisaría provincial de excavaciones arqueológicas de Albacete en 1941*, Madrid, 1943, lámina XVIII.

(8) P. Laviosa, *Origines*, Como, 1954, pp. 129 ss.

(9) M. Almagro, *Las necrópolis de Ampurias*, II, Barcelona, 1955, pp. 126 y siguientes, lám. XI.

Vida de ultratumba.

Silio Itálico (III 341-343) considera tito propio de los celtíberos el dejar a los muertos a la intemperie para que los despedazasen los buitres; este hecho implica que, para estos pueblos, el cielo era la morada de los muertos, y que la divinidad suprema residía en las alturas (1):

His pugna cecidisse decus, corpusque cremari
tale nefas. Caelo credunt superisque referri
impastus carpat si membra iacentia uultur.

Eliano (*NA* 22), hace extensivo este rito funerario a los vacceos, aliados de los numantinos.

Ambos escritores puntualizan que sólo se exponen los guerreros a los buitres. Eliano añade que estos son animales sagrados. Este rito céltico tiene paralelos con los de los persas, medos y diversos pueblos de Asia y África de tendencias pastoriles, como eran los numantinos.

Es extraño que los vacceos, pueblo eminentemente agrícola (2), practicase un rito propio de poblaciones pastoriles; tal vez el hecho se debe a influjo numantino.

Este mismo rito funerario lo cita Heródoto (I 140 y III 16) entre los persas.

Tal vez, esta similitud de rito funerario entre los celtíberos y persas, movió a Varrón a colocar una invasión persa en la Península (Plin., *NH* III 8).

Schulten cree (3) que en vez de *Persas* hay que leer *Thersas* (tartesios), ya que Polibio (III 33) llama a estos Thersitas; sin embargo, Salustio (*B. I.* XVIII) habla también de persas en Hispania.

Este rito es contrario a los que las fuentes antiguas refieren de los celtas de fuera de la Península. Lucano (*Fars.* I 454-458) sobre las creencias de ultratumba de los druidas afirma:

---

(1) J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, p. 182 s.; idem, *España primitiva y romana*, p. 68.

(2) J. Caro Baroja, Los *pueblos de España*, pp. 186 ss.

(3) *FHA* VI 228; *Tartessos*, p. 35 s.

uobis auctoribus umbrae
non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi
pallida regna petunt: regit ídem spiritus artus
orbe alio; longae, canitis si cognita, uitae
mors media est.

De los druidas César (*BG* VI 14) escribió igualmente que creían en la metempsicosis:

In primis hoc uolunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad uirtutem excitari putant, metu mortis neglecto.

La misma creencia afirma Diodoro (V 28) que se daba entre los gálatas, pueblo celta.

La Arqueología ha suministrado una prueba de la exactitud de los versos de Silio Itálico. En Numancia no han aparecido necrópolis; unos montones de piedras en círculo, según Taracena, servirían para depositar los cadáveres de los guerreros hasta que los buitres los despedazasen. Dos fragmentos pintados de cerámica representan a dos guerreros caídos y dos buitres volando hacia ellos (1). En una estela procedente de Salas de los Infantes aparece el mismo tema (2).

Adivinación.

Tanto Apiano (*Ib.* LXXXV) como Plutarco (*Apoph. Reg.* XVI) escriben que el ejército romano que sitiaba Numancia a la llegada a él de Escipión estaba lleno de adivinos y magos y que la soldadesca estaba entregada a sacrificios adivinatorios; prácticas que fueron suprimidas por el nuevo general. Seguramente estos adivinos serían, en su totalidad, indígenas, como los mercaderes y prostitutas que citan ambos autores.

No sólo vaticinaban en la Celtiberia los hombres, sino también las mujeres, al igual que entre los galos (Ael. Lamp. *Alex. Seu.* LX 6; PL. *Volp.*, *Aurel.* XLIV 4-5; *Car.* XIV-XV); germanos (Tac., *Germ.* VIII), y cimbrios (Estrabón VII, 2, 3), como se desprende de un texto de Suetonio (*Galba* IX 2).

---

(1) B. Taracena, «Los pueblos celtibéricos», figs. 146-147 y 156; A. Schulten, *Numantia* II, lám. XXII.

(2) A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, núm. 361, pp. 367 ss.

En la región comprendida entre los ríos Guadalquivir y Guadiana, según Plinio (*NH* III 13), que toma la noticia seguramente de Varrón, se asentaron unos Celtici procedentes de la meseta, que invadieron la Lusitania y llevaron allá su religión.

Un ejemplo de estas transmigraciones en época histórica ha sido estudiado por A. García y Bellido (1).

II. Pueblos del Este

Montes Sagrados.

Mela cita dos montes consagrados a Júpiter: el primero es el actual Mongó, el segundo debe corresponder al Monte Matas, junto al río Besós; en pueblos del NO. de la Península es muy frecuente que las divinidades indígenas asociadas a Júpiter aparezcan en lápidas recogidas en montañas; eran divinidades celestes, y estos montes consagrados a Júpiter, lo eran en cuanto a dios celeste;

Clodianum (flumen) ad Emporias, tum mons Iouis, cuius partem occidenti aduersam, eminentia cautium quae inter exigua spatia ut gradus subinde consurgunt, Scalas Hannibalis adpellant (II 89). *Baetulo, iuxta Iouis montem* (II, 90).

Los montes sagrados en esta zona debían de ser muy antiguos, pues la Sierra de Balaguer, al septentrión de la desembocadura del Ebro, es denominada monte sagrado en Avieno

iuxta superbum mons sacer caput exerit (*Ora Mar*. 504).

III. Pueblos del Oeste

La cierva de Sertorio.

El episodio de la cierva regalada a Sertorio por un lusitano, se conoce por las descripciones de varios autores clásicos, de las que las dos más completas son la de Gelio XV 22, y la de Plutarco (*Sert.* XI.).

El mismo autor vuelve unos números más adelante al tema (*Sert.* XX);

---

(1) «Pequeñas invasiones y transmigraciones internas», *CAN* 2, 1951, páginas 231 ss.

Apiano (*Ib.* C), Valerio Máximo (I 2, 4) y Frontino (I II, 13) muy esquemáticamente narran también este episodio.

De los textos clásicos que hablan de la cierva de Sertorio, la desaparición y hallazgo de la cual sucedió en el año 75 a. de C. en la Albufera de Valencia, después de la batalla de Sucro, se desprenden varias conclusiones importantes sobre la religiosidad de los lusitanos: la existencia entre ellos de animales sagrados especialmente vinculados a determinadas divinidades; lo extendido que estaba entre los indígenas el culto de Artemis, que contaba en el Levante con cuatro santuarios, el de Emporion (Estrabón III 4, 8), el de Sagunto (Pl., *NH* XVI 216), el de Hemeroscopión (Estrabón II 4,6) y el de Rode (1), desde donde se extendería su culto entre los iberos (Estrabón IV I, 5); la creencia de los naturales de que las divinidades se comunicaban particularmente en sueños y de que los hombres con los que los dioses tienen semejantes deferencias, son especialmente amados de ellos. La consecuencia la deduce Plutarco (*Sert.* XII) claramente: οὐχ ὑπ' ἀνδρὸς ἀλλοδαποῦ λογισμῶν, ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ στρατηγεῖσθαι πεισομένοις.

Es muy probable que algunos de estos pueblos creyeran que los dioses andaban por la tierra; semejante creencia la da a entender Plutarco en este párrafo como propia de los lusitanos, principalmente desde que algunos generales en la Península, en Córdoba, recibieron honores divinos de los propios romanos (Plut., *Sert.* XXII; Val. Max. IX, I, 5).

Sacrificios humanos.

Entre los lusitanos eran muy corrientes los sacrificios humanos. P. Craso, procónsul de la Ulterior entre los años 95 y 94 a. de C., se enteró de que los bletonenses (no lejos de Salamanca) hacían sacrificios humanos a sus dioses, llamó a los jefes para castigarlos y éstos alegaron que desconocían las leyes que prohibían semejantes sacrificios; Craso los perdonó (Plut., *Quaest. Rom.* LXXXIII).

Es digno de observar que uno o dos años antes, 97 a. de C., el cónsul Craso había prohibido en Roma los sacrificios humanos (Plin., *NH* XXX 12).

En la Galia, los sacrificios humanos se prohibieron, como en África, bajo Tiberio, según Plinio (*NH* XXX 4); y bajo Claudio, según Suetonio (*Claud*. XXV). Incluso en la misma Roma los sacrificios humanos no

(1) A. García y Bellido, *Hispania Graeca*, II, Barcelona, 1948, pp. 27, 32, 34, 52, 53, 57, 64.

fueron raros; el más antiguo documentado es del año 226 a. de C. (1), cuando se sepultó en el Foro Boario, una pareja de galos y otra de griegos, para evitar la invasión gala; sacrificio repetido en 216 a. de C., después del desastre de Cannas (Dio Cas. XXII 57, 6). Este tipo de sacrificio humano se registra nuevamente después de la matanza de los Gracos, cuando el suplicio de tres vestales y de sus cómplices (Liv. LXXXIII). El caso de vestales sepultadas vivas, por transgredir la obligación de guardar castidad, no es raro; de la descripción de la macabra ceremonia (2) se deduce que no se intentaba castigar un delito, sino más bien eliminar una impureza, que hacía peligrar las buenas relaciones con los dioses; exactamente como cuando, en los casos de cambio de sexo, a los desgraciados se les ahogaba o se les quemaba vivos (3), para borrar la marca de impureza de la sociedad. Todavía en la época de Domiciano se sepultó viva a una vestal por faltar al voto de castidad (4).

Los sacrificios humanos de la Península Ibérica tenían el mismo carácter que en la Galia, donde eran muy frecuentes (5), carácter muy bien captado por César (*BG VI* 16): *qui sunt adfecti grauioribus morbis quique in proeliis periculisque uersantur aut pro uictimis homines immolant aut se immolaturos uouent quod pro uita hominis nisi hominis uita reddatur, non posse aliter deorum immortalium numen placari arbitrantur*. La misma idea la expresa Cicerón (*Pro Font.* XIV).

Los sacrificios humanos entre los celtas, salvo en los casos en que se hacían para vaticinar, eran ritos de redención, como se deduce claramente de varios autores clásicos (Lac. Plac., *Com. St. Th.* X 793; Servio, *Ad Aen.* III 57). Entre los suevos (Tac., *Germ.* XXXIX) y en Terracina, en la época de los Antoninos, también existían estos ritos de redención (6). Según Plinio (*NH* XXX 4, 13) las costumbres de hacer sacrificios humanos de la Galia pasaron a Bretaña; podían ser privados o públicos (Caes. *BG* VI 16).

---

(1) Liv. XXII 57, 6; Pol. II 22, 7 ss.; Oros. IV 13, 3; Plut., *Marc.* III 3; Dio Cass. *fr.* 48 M.

(2) Fest. 333, Dion. II 67, 3; Liv. VIII 15; Plin., *Epist.* IV 11; Plut., *Numa* X 8; Servio, *Ad Aen.* XI 206; G. de Sanctis., *Op. cit.*, p. 319 ss.

(3) Liv. XXIV 10, 10; XXVII n, 4, y 37, 5; XXXI 12, 6; XXXIX 22, 5; Plin., *NH* VII 36; Obseq. 27, 32, 34, 36, 47, 48, 50, 53; Diod. XXXII, 12, 1.

(4) Plin., *Epist.* IV II, 6; Suet., *Dom.* VIII; Dio Cass. LXVII 3, 3: Phil., *Vit. Ap.* VII 6.

(5) Cic., *Pro Fonteio* XIV; Dion. I 38; Eus., *Praep. Evang.* IV 16 y 18; Lact., *Diu. Inst.* I 21; Estr. IV 4; Diod. V 31; Just. XXVI 2, 2; Suet., *Claud.* XXV; Luc., *Fars.* I 444-446; III 404-405; Solino (XXI) es el único autor que niega tales sacrificios humanos. . .

(6) J. Toutain, *op. cit.* 397 ss.; J. Vendryes, *op. cit.* 314 ss.

Estrabón (III 3, 6) confirma igualmente la existencia de sacrificios humanos entre los lusitanos: τῶν δ' ἁλόντων τὰς χεῖρας ἀποκόπτοντες τὰς δεξιὰς ἀνατιθέασιν.

Sacrificios de prisioneros están igualmente atestiguados entre galos y gálatas (Diod. V 32, 6), entre germanos (Tac., *Germ.* IX), y entre escordiscos (Amm. XXVII 4, 4) (i).

Los romanos imitaron varias veces en la Península esta costumbre de amputar la mano derecha (Ap., 76. 69-94),que tenían también los iberos, así como la de clavar en las puntas de las lanzas las cabezas cortadas a los cadáveres (Diodoro, XIII 57,3.)

La adivinación entre los lusitanos, como después se verá, estaba basada en sacrificios humanos. Schulten interpreta el texto de Estrabón III 3, 6 juzgando por el conjunto: son muy aficionados los lusitanos a los sacrificios humanos (2).

En los funerales de Viriato se sacrificaron muchas víctimas: ἱερεῖά τε πολλὰ ἐπέσφαττον αὐτῷ (Ap., *Ib.* LXXII.)

J. Maluquer cree que se trataba de sacrificios humanos (3).

Galba se justificaba de la matanza de los lusitanos, que organizó siendo pretor, alegando que ellos, a pesar de haber inmolado un hombre y un caballo en señal de paz, querían la guerra.

El proceso contra Galba se vio en el año 149 a. de C. Fue célebre por haber Catón, entonces de 85 años, defendido a los lusitanos.

Probablemente se relacionan con sacrificios humanos, como quieren J. Maluquer y B. Taracena, la caza de cabezas y su conservación como trofeos (4), de que habla Diodoro (V 29), al describir a los celtas y que la Arqueología hace también extensiva a los celtíberos.

Estos textos, aunque no se escribieron sobre los celtas de la Península, son perfectamente aplicables a ellos, a juzgar por los datos suministrados por la Arqueología y coinciden con los transmitidos por Estrabón (IV) 5): *al salir del combate cuelgan del cuello de sus caballos las cabezas de*

---

(1) J. Zwicker, *FHRC*, pp. 15, 17, 18, 19, 23, 26, 28, 35, 37, 40, 42, 45, 59, 64, 86, 99, y entre los ligures: Sereni, *op. cit.*, pp. 172, 188, 205.

(2) A. Schulten, *FHA* VI, p. 106.

(3) J. Maluquer, *Historia de España. España prerromana*, Madrid, 1954, p. 157.

(4) B. Taracena, «Cabezas trofeos en la España céltica», *AEArq.* 51, 1943, 157 ss.; J. Maluquer, *op. cit.*, p. 157; A. Balil, «Cabezas cortadas y cabezas trofeos en el Levante español», *Cong. Int. Cien. Preh. Prot.*, Madrid, 1956, pp. 871 ss.; A. Blanco, «Cabeza de un castro de Narla. Notas sobre el tema de la cabeza humana en el Arte celta», *CEG*, *6*, 1956, 178 ss.; J.M. Blázquez, «Sacrificios humanos y representaciones de cabezas», *Latomus* 195 s.

los enemigos matados, y las llevan consigo para fijarlas como espectáculo en los vestíbulos... las cabezas de las personas importantes, las enseñan a los extranjeros conservadas en aceite de cedro y rehúsan venderlas aun a peso de oro. El geógrafo griego añade que esta costumbre la tenían la mayoría de los pueblos del Norte. T. Livio (X 26, 11) al relatar la batalla de Sentinum, 215 a. de C., dice: *Gallorum equites, pectoribus equorum suspensa gestantes capita et lanceis infixa ouantesque moris sui carmine.* El mismo autor (XXIII, 24 n) refiere de los boyos esta costumbre, al hablar del año 216 antes de Cristo.

Abundan representaciones de cabezas en toda el área peninsular; según Maluquer, la confirmación arqueológica de los citados textos son las fíbulas, tan abundantes en todo el área céltica de la Península, en las que se encuentra una cabeza debajo del hocico de un caballo. Tienen carácter funerario probablemente las dos cabezas de Cibdá de Armea y el pilar con una cabeza esculpida del Museo de Córdoba. Este pilar (1) es probablemente la confirmación de los textos citados anteriormente, que hablan de la costumbre de clavar cabezas cortadas a los enemigos. Tácito (*Ann.* I 61), al describir la llegada de Germánico a Teotoburgo, dice del lugar donde se encontraban los restos del ejército de Vario que *adia-cebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora,* y en general τὰς κεφαλὰς τῶν πολεμίων ... προσπατταλεύειν τοῖς προπυλαίοις. (Jacoby, *F. G. Hist.* II 258).

La manera ordinaria de los lusitanos de hacer vaticinios requería sacrificios humanos; Estrabón (III 3, 6) los describe de la manera siguiente:

θυτικοὶ δ' εἰσὶ Λυσιτανοί, τά τε σπλάγχνα ἐπιβλέπουσιν, οὐκ ἐκτέμνοντες· προσεπιβλέπουσι δὲ καὶ τὰς ἐν τῇ πλευρᾷ φλέβας, καὶ ψηλαφῶντες δὲ τεκμαίρονται. Σπλαγχνεύονται δὲ καὶ δι' ἀνθρώπων αἰχμαλώτων, καλύπτοντες σάγοις. Εἶθ' ὅταν πληγῇ ὑπὸ τὰ σπλάγχνα ὑπὸ τοῦ ἱεροσκόπου, μαντεύονται πρῶτον ἐκ τοῦ πτώματος· τῶν δ' ἁλόντων τὰς χεῖρας ἀποκόπτοντες τὰς δεξιὰς ἀνατιθέασιν.

Del mismo modo vaticinaban los druidas, según el geógrafo griego (IV 5), que toma el dato de Posidonio.

Diodoro (V 31) escribe hablando de los galos que el golpe se daba en el diafragma, coincidiendo el modo de vaticinar de lusitanos y galos en observar la caída de la víctima.

Los bretones, en cambio, vaticinaban manchando los altares con la sangre de los prisioneros y consultando a los dioses en las entrañas humanas (Tac., *Ann* XIV 30). Entre los germanos se vaticinaba sin sacrificios

(1) B. Taracena, «Cabezas cortadas en la España céltica», fig. 10, núm. 4.

humanos (Tac., *Germ.* X); cuando se recurría a ellos, el ritual era diverso (Estr. VII 2).

La congruencia entre galos y lusitanos se explica por ser los lusitanos celtas.

La importancia mayor del texto estraboniano reside en que es la única vez que un escritor clásico habla de sacerdotes refiriéndose a pueblos de la Península. Seguramente no había, como se indicó al comienzo de este trabajo, un sacerdocio organizado, como el druida, sino miembros aislados, que serían los encargados de los vaticinios.

A pesar de que del texto de Estrabón (IV 4, 4) se deduce que los druidas eran una institución común a todos los celtas y de que aparecen entre gálatas (Arist., *fr.* 30, p. 1479 *a* 32; Orig., *Contra Cel.* I 16), britanos (Caes. *BG* VI 13, 11-12), y en Irlanda (J. Vendryes, *op. cit.*, p. 295 s.), de su existencia en la Península Ibérica y en la Galia Cisalpina no hay huellas. Su ausencia se explica por distintas razones: por la falta, en primer lugar, de poblaciones celtas puras en la Península y por la inexistencia de la monarquía, a la que estaban fuertemente vinculados los druidas (Dion. Chr., *Orat.* XLIX). El triple papel de educadores, jueces y sacerdotes, que César (*BG* VI 13-18) asigna a los druidas en la Galia, no se aviene probablemente con el tipo de religiosidad de las poblaciones peninsulares, más o menos celtizadas, ni tampoco sus creencias sobre la vida de ultratumba, de las que se habla más adelante, ni su ética (Laer., *V. Ph.* VI 150-153), ni su manera de enseñar (Mela III 19). Su doctrica estaba muy impregnada de ideas pitagóricas (Diod. V 28, 6; Val. Max. II 6, 10; Cl. Al., *Strom.* I 15) que no eran asimilables para la mentalidad religiosa de las poblaciones de Hispania.

La estructura del sacerdocio druida, perfectamente organizado (1), no encaja en el carácter de los pueblos de la España antigua. En ningún texto de los referentes a la Península aparecen sacerdotes acompañando a los caudillos militares, como lo hacen los druidas (2), hecho que fue la causa de su supresión bajo Augusto y Claudio (3). Los druidas sólo tienen un punto de contacto con los sacerdotes de Hispania, en particular con los lusitanos: que ambos eran los encargados de los vaticinios (4).

---

(1) Amm. XV 9, 4; Caes., *B. G.* VI 13, 8; S. Patr., *V. Trip. II* 325, 1, 28.
(2) Caes., *B. G.* VIII 38; Tac., *Ann.* III 40; XIV 30.
(3) Suet., *Claud.* XXV; Plin., *NH* XXX 13.
(4) Diod. V 31, 4; Tac., *Hist.* IV 54; Plin., *NH* XVI 249; Cic., *De Diu.* I 41- 90.

Culto al viento.

Por varios autores se conoce la existencia de un culto al Zéfiro en un monte sagrado junto al Atlántico, monte que Leite ha identificado con la moderna Sierra de Monsanto (monte Santo) (1), junto a Olisipo, en un paraje en que soplaba el viento Zéfiro y en el que se criaba una raza de caballos tan veloces, que se originó la leyenda de que a las yeguas las fecundaba el viento. Plinio (*NH* VIII 166) escribe sobre el particular: *constat in Lusitania circa Olisiponem oppidum et Tagum amnem equas Favonio flante obuersas animalem concipere spiritum, idque partum fieri et gigni pernicissimum ita, sed triennium uitae non excedere.*

El naturalista romano vuelve a estas afirmaciones, como a noticia chocante (*NH* IV 116; XVI 93).

Unos cuantos años antes que Plinio, otro naturalista romano, Varrón, que había sido gobernador de la Ulterior en el año 49 a. de C., sostuvo (*Re Rust.* III 19) la misma teoría de que el viento fecundaba a las yeguas lusitanas, y habló también de la existencia de un monte sagrado; en Columela (VI 27) se alude a esta leyenda y se asegura igualmente que este fenómeno notable acontece en un monte sagrado; Virgilio, en las *Geórgicas* (III 172-277), vuelve a recoger esta leyenda.

Silio Itálico por dos veces alude a esta creencia (III 378-383; XVI 3, 65), que localiza en territorio de vetones. La razón de la existencia de semejante fábula la explica Justino (*Epit. Hist. Phil.* XLIV 3, 1): *in Lusitania iuxta fluuium Tagum uento equas fetus concipere multi auctores prodidere, quae fabulae ex equarum fecunditate et gregum multitudine natae sunt, qui tanti in Gallaecia ac Lusitania et tam pernices uisuntur, ut non inmerito uento ipso concepti uideantur.* De los textos citados se deduce tanto la existencia de un monte sagrado, como la creencia de que el viento es una deidad que fecunda las yeguas. Este hecho es el que hace sagrado al monte.

El Zéfiro era ya venerado, tal vez desde la época tartésica, como se desprende del siguiente pasaje de Avieno *(Ora Mar.* 225-226):

. . . inde tenditur iugum
Zephyro sacratum.

---

(1) Leite, *Religiões da Lusitania*, Lisboa, 1905, II, p. 103 s.

Schulten (*FHA* I 96 s.) cree que este monte está entre las ciudades de Loulé y Tavira, donde hay un monte de una extensión de 30 kilómetros. El poema también cita un *arx Zephyri* (*Ora Mar*. 238), que es el monte Figo.

Supersticiones.

S. Isidoro (*Etym.* XVI 13, 5) escribe que el ceraunio que se producía en las costas de Lusitania, cuyo color era similar al del carbunco, servía para defenderse de los rayos: *Ceraunium alterum Hispania in lusitanis litoribus gignit, cui color e pyropo rubenti, et qualitas ut ignis. Haec adversus uim fulgurum opitulari fertur, si credimus*.

Solino habla de estas piedras casi con las mismas palabras que S. Isidoro. Supersticiones semejantes perviven en el Oeste de la Península (1).

IV. Pueblos del norte

Tótem.

. . . haec dicta primo Oestrymnis est
locos et arua Oestrymnicis habitantibus,
post multa serpens effugauit incolas
uacuamque glaebam nominis fecit sui.

(Av., *Ora Mar*. 154-157.)

Por serpientes hay que entender los Sefes celtas, según la mayoría de los autores modernos, cuyo tótem sería una serpiente, animal representado frecuentemente en el NO. de la Península (2). Sin embargo, en la Península probablemente no ha habido totemismo, que no es una religión, sino una forma social derivada de él; no hay huellas de él tampoco en Italia (3), ni en Grecia (4), ni el Norte de África (5).

---

(1) Leite, *op. cit.*, II, p. 107.

(2) J. de Castro, «Excavações no dolmen da Barrosa (Ancora)», *Rev. de Guimarães* 65, 1955, 159.

(3) S. Altheim, *Römische Religiongeschichte*, Baden, 1951, p. 18.

(4) N. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, I, Munich, 1941, pp. 36 y siguientes.

(5) A. Álvarez de Miranda, «Magia y Religión del toro norteafricano», *AEArq.* 27, 1954, 8, nota 20. Sobre la serpiente como tótem en el NO. ver: A. Schulten, *FHA* I, p. 100 y M. Cardozo, *AEArq*. 19, 1946, 21 ss., con toda la bibliografía sobre el particular.

Divinidades.

El texto de Estrabón (III 4, 16) hablando de los galaicos no hay que interpretarlo en el sentido de que no hubiera dioses en el NO., ya que la-densidad de las lápidas consagradas a divinidades indígenas en él es grande (1), sino en el sentido de que o no tenían representaciones (como

---

(1) J. Navascués, «El mapa de los hallazgos de epígrafes romanos con nombres de divinidades indígenas en la Península ibérica», *CAN* 2, 1952, pp. 327 ss. A. Tovar, *Estudios sobre las primitivas lenguas hispanas*, Buenos Aires, 1949, pp. 184 ss.; J. Maluquer, *op. cit.*, pp. 189 ss. Representaciones de dioses en el área celtizada pueden ser la cabeza con cuernos hallada en Lourizán, Pontevedra (F. Bouza Brey, «Vestio Alonieco, nueva deidad galaica», *AEArq.* 19, 1946, pp. no ss.); las dos cabezas de la lúmula de Châo de Lamas, que probablemente llevan una incipiente *leaf-crown*, distintivo de las divinidades celtas (G. Beccatti, *Oreficerie Antiche*, Roma, 1955, lám. CXXXVIII, n. 487, p. 211. Sobre esta lúmula el trabajo fundamental, no citado por Beccatti, es el de J. Martínez Santa-Olalla, «El collar de Châo de Lamas. Provincia de Beira», *Rev. de la Universidad de Madrid*, 1, 1940, 113 ss. El autor no dice que pudieran ser dioses y que recuerden algo a las cabezas celtas, también con *leaf-crown*, de Schwarzenbach, cf. P. Jacobsthal, *Early Celtic Art*, Oxford, 1944, láms. XXIX, núms. 21-26; XXX, núm. 34, 255); el Cernunnos pintado sobre un vaso numantino (R. Mélida - B. Taracena, *Excavaciones de Numancia*, Madrid, 1912, lám. LI; A. Schulten, *Numantia II*, lám. XXVIII, núm. 5; P. Bober, «Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity», *AJA* 55, 1951, pp. 13 ss.): de todas las representaciones del dios a la que más se asemeja es a la de Val Camonica, Alpes lombardos, la imagen más antigua de esta divinidad. Además, las dieciséis figuras halladas por Maluquer en Cortes de Navarra, que tienen señalados con puntos los ojos y con surcos o líneas verticales u horizontales el cuerpo (J. Maluquer, *La Edad del Hierro en la cuenca del Ebro y en la Meseta Central Española*, lám. VII; idem, *El yacimiento hallstático de Cortes de Navarra*, Pamplona, 1954, pp. 127 ss.; idem, «Los poblados de la Edad del Hierro en Cortes de Navarra», *Zephyrus* 5, 1954, fig. 6, 11); la cabeza bifronte encontrada en Candelario (Salamanca) con incipientes cuernos (J. Muñoz, «El Jano de Candelario», *Zephyrus*, 1953, pp. 69 ss.; J. Maluquer, *Carta Arqueológica de España. Salamanca*, Salamanca, 1955, p. 55); una figurilla de tosca factura que representa a un hombre con los brazos en cruz y un disco radiado sobre el pecho encontrado en Julióbriga (A. Hernández, *Julióbriga*, 1946, 16; J. Carballo, «Las primicias de Julióbriga», *AMSEAEP*, 21, 1949, lám. 7, fig. 3, pp. 132 ss.). Los marfiles, procedentes en su mayoría de Mérida, no representan ídolos celtas, como se ha interpretado frecuentemente (J. Camón, *Las artes y los pueblos de la España Primitiva*, Madrid, 1954, fig. 786; A. Castillo, «El Neo-eneolítico», en *Historia de España. España prehistórica*, Madrid, 1947, fig. 425; R. Mélida, «Ídolos lusitanos de huesos», *Homenagem a Martins Sarmento*, pp. 236, y siguientes), sino que son el alma de carretes de coser (J. Martínez Santa-Olalla «La fecha de la cerámica a la almagra en el neolítico hispanomauritano», *CHP*, 3,

los germanos, Tac., *Germ.* IX) o sus nombres eran tabú (como sucedía frecuentemente entre los irlandeses con el dios Teutates, (J. Vendryes, *op. cit.* p. 264) y en la Galia con deidades de la foresta de Marsella (Luc., *Fars. III* 417), y como sucede en vasco con el nombre de la luna, de cuyo culto quedan en esta pueblo muchos vestigios) (i). Éntrelos celtas y sus vecinos la divinidad principal indígena era la luna, como entre los germanos (Caes. *BG* VI 21) y en el Lacio (Ovid., *Fast.* III 883 *Fast. Caer. Praen. CIL*, I² p. 212, 234, 314; Varr., *De L. L.* V 68; Hor. *Carm.* IV 6, 38; Macr., *Saturn.* III 8, 3), a la que se dedicaban bailes y fiestas nocturnas en las noches de plenilunio. J. Caro Baroja, que ha recalcado la importancia de la luna para los vascos transcribe, tomándolo del libro de Nicolás Tenorio *La Aldea Gallega*, el siguiente testimonio sobre danzas en honor de la luna en Galicia, a comienzos del presente siglo, que constituye el mejor comentario al texto de Estrabón: «Existe entre los aldeanos (del partido judicial de Viana del Bollo) una curiosísima costumbre cuyo abolengo tengo por bastante primitivo. Tanto en verano como en invierno, pero más principalmente durante las noches de luna clara en la primera de las estaciones, y especialmente en los plenilunios, hombres y mujeres de la aldea salen de las casas a la calle a disfrutar de la claridad del astro de la noche. Las familias se agrupan y hacen fiestas en honor de la luna, en las que danzan hombres y mujeres y cantan al son del pandero y de las conchas. Los cantares se dirigen a la luna, mezclándose en ellos episodios o quejas de amores, y el baile es la clásica muñeira del país. Cada cantar termina con arrullos o aturuxos de los mozos que gritan el jú-jú-jú, mirando hacia la luna cuando acaba la canción y el baile dura y dura la fiesta hasta que se acerca la luz del día» (2).

Con el culto a la luna se asocia y contrapone el culto al sol, que, a juzgar por los datos suministrados por la Arqueología, estaba muy exten-

---

1948, 105, n. 30; Ramos Folqués, «Elche (Alicante). La Alcudia», *Noticiario Arqueológico Hispano*, 2, 1955, pp. 107 ss., lám. LVIII; Serra Ráfols, «Agujas romanas de hueso con representaciones de cabezas femeninas», *AMSEAEP* 23, 1948, pp. 145 ss., láms. XIX-XXV; J. Maluquer, «Sobre los amuletos de hueso femeninos del Museo de Mérida», *Libro homenaje al Conde de la Vega del Sella*, Oviedo, 1956, pp. 293 ss.). Para una síntesis sobre la religiosidad de la España Antigua cf. J. M. Blázquez, «Aportaciones al estudio de las primitivas religiones de España», *AEArq.* 30, 1957, pp. 15 ss.

(1) J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, pp. 198 ss.; idem, Los *vascos*, p. 407 s.

(2) J. Caro Baroja, Los *pueblos del Norte de la Península ibérica*, p. 200 s.

dido en Numancia y entre los pueblos del centro de la Península (1). Otro testimonio del culto a la luna entre los celtas, era la existencia de una isla consagrada a ella en Galicia, Σελήνης ὄρος (*Pt.* II 53.)

Una prueba del culto a la luna entre los vacceos la descubre Schulten (*FHA* IV 56) en la frase de Apiano (*Ib.* 83): οἱ δὲ Παλλάντιοι θεοῦ σφᾶς ἀποτρέποντος ἀνεχώρουν.

En el año 136 a. de C. Emilio Impido sitió Palantia, la ciudad más importante de los vacceos, de la que los romanos se tuvieron que retirar por falta de víveres; cuando los de Palantia supieron su fuga, les atacaron y sólo por un eclipse de luna, que a los vacceos les pareció prohibición de su dios, la luna, logró salvarse Emilio Lépido.

Hechos semejantes al contado por Apiano no son raros en el mundo antiguo. Baste citar dos casos: los espartanos no ayudaron a los atenienses en Maratón por no estar la luna en plenilunio (Her. VI 106, 3); los atenienses no se embarcaron en Sicilia por un eclipse de luna (Tuc. VII 50, 4).

Una divinidad entre los pueblos del Norte sumamente venerada era un dios guerrero indígena, identificado con Marte: Καὶ τῷ Ἄρει τράγον θύουσι καὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἵππους· ποιοῦσι δὲ καὶ ἑκατόμβας ἑκάστου Ἑλληνικῶς, ὡς καὶ Πίνδαρός φησι πάντα θύειν ἑκατόν (Estr. III 3, 7) (2).

Marte es citado entre las principales divinidades celtas por César (*BG* VI 17), por Silio Itálico (IV 201), por Floro (II 4) y por Lucano (*Fars.* I 445-446). Según Tácito (*Germ.* IX) era también una de las principales divinidades de los germanos. Su culto estaba tan extendido, que se conocen sesenta y tres lápidas en las que el nombre del dios se une a un epíteto indígena (3).

En la Península se conocen veinte divinidades indígenas asociadas a Marte (4).

El texto de Lucano es el más expresivo de los que se refieren a este dios:

---

(1) B. Taracena, «Los pueblos celtibéricos», 232; J. Cabré, *Excavaciones de las Cogotas. Cardeñosa (Ávila)*, I, *El castro.* Madrid, 1930, láms. XXXI-XXXVII; idem, II, *La necrópolis*, Madrid, 1932, láms. XXII-XXVIII.

(2) Sobre el carácter del Marte celta, cf. E. Thevenot, *Sur les traces des Mars Celtiques*, Brujas, 1955. El texto de Macrobio (*Satur.* I, 9, 5) *Martem solem esse quis dubitat? Accitani*, *hispana gens*, *simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant*, *Neton vocantes*, confirma la tesis de Thevenot sobre el carácter solar del Marte celta; idem, «A propos des Mars Celtiques», *Ogam* 49, 1957, 37 ss.

(3) J. Vendryes, *op. cit.*$_t$ p. 285 s.

(4) *CIL* II 5247; 5612; 5562; 5594; 5628; 2418; 5607; 2574; 746; 801; 893; A. Tovar en *BRAE* 28, 1948, 271; Fita en *BRAH*, 61, 535; 58, 88; Albertos en *Zephyrus* 3, 1952, 61 s.; Leite, *op. cit.*, 295 ss., 302 ss.; *Add.* VII 191; IX 293.

quibus inmitis placatur sanguine diro
Teutates, horrensque feris altaribus Esus
et Taranis, Scythiae non mitior ara Dianae.

Según un escoliasta de Lucano (1), Esus equivale a Mars, Taranis a Dispater y Teutates a Mercurio; según otro, Teutates sería Mars, Esus Mercurio y Taranis Júpiter. En inscripciones Teutates aparece como Mars y Taranis como Júpiter (*CIL* III 2804). La importancia del texto de Lucano estriba en que en él se alude a los sacrificios humanos con que el culto de estas divinidades, como en el Norte de Hispania, se vinculaba. Lactancio (*Diu. Inst.* I 21, 3) menciona igualmente los sacrificios humanos en honor de Esus y de Teutates. Thevenot (*op. cit.*, *passim*) ha probado que con el culto al Marte céltico se vinculaban muy estrechamente los caballos; en la Roma primitiva también aparecen sacrificios de caballos en honor de Marte (Pol. XII 4; Fest, 178; Plut., *Q. R.* XCVII), pero aquí Marte no tiene carácter de divinidad astral, como en la religión céltica, sino que es un dios guerrero, protector de la agricultura y de la ganadería. Los machos cabríos sacrificados en honor de Marte tal vez se criarían en estado salvaje (*CIL* II 2660). En la Península se conoce otra divinidad, Atecina, a la que se sacrificaba igualmente ganado cabrío (2).

Los sacrificios humanos entre los pueblos del Norte son citados por S. Martín Dumiense (*De correctione rusticorum* VIII).

Sacrificios.

En el siglo IV de C. Prudencio (*Perist.* I 94-98) al narrar un hecho acaecido durante la primera persecución de Diocleciano, hace una alusión a los sacrificios que en su época llevaban a cabo los vascones, que algunos autores, según J. Caro Baroja, extravagantemente, consideran que eran humanos.

Jamne credis, bruta quondam Vascorum gentilitas,
quam sacrum crudelis error inmolarit sanguinem?
Credis in Deum relatus hostiarum spiritus?
Cerne, quam palam feroces hic domentur daemones,
qui lupino capta ritu deuorant praecordia.

---

(1) J. Vendryes, *op. cit.*, p. 263.
(2) Leite, *op. cit.*, p. 168 ss.

Estos versos se pueden ilustrar con los relieves hallados en los pueblos que caían dentro del antiguo límite de los vascones (1).

Horacio y Silio Itálico confirman la existencia de sacrificios de caballos entre los cántabros, sacrificios que, como los humanos, también tenían los lusitanos

et laetum equino sanguine Concanum.

(Hor., III 4, 34.)

Cornipedis fusa satiaris, Concane, uena.

(Sil. It., III 361.)

Estas hecatombes iban acompañadas de la bebida de la sangre de los caballos, como dicen los textos. Estas prácticas son de origen mágico y presuponen la creencia de que estos animales son la encarnación de algún dios o son ellos mismos dioses. Las prácticas descritas por Horacio y por Silio serían una verdadera comunión. La prueba de la existencia de esta divinidad equina se encuentra en las pinturas de la cerámica numantina: en dos de ellas hay representado un hombre con cabeza de caballo, y en otras dos hay un tronco humano con cuatro piernas, una de las pinturas lleva cabeza equina, en la otra ha desaparecido. Seguramente representan un dios-caballo (2).

Caro Baroja insinuó la posibilidad de que exista una divinidad ecuestre masculina entre los celtas hispanos, como la que tenían los celtas de varias regiones de fuera de la Península, los germanos e incluso los pueblos clásicos (3). Sin embargo, en las piezas que aduce el citado autor para probar la existencia de un dios-caballo entre los celtas de la Península, las

---

(1) J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península ibérica*, p. 97.

(2) B. Taracena, «La cerámica ibérica de Numancia», lám. D, 5; L. Pericot, *Historia de España*, I, *Épocas primitiva y romana*, Barcelona, 1942, p. 343; A. Schulten, *Numantia*, II, lám. XXI; P. Bosch-Gimpera, *op. cit.*, fig. 536; H. Obermaier - A. García y Bellido - L. Pericot, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, Madrid, 1957, lám. XXXII; J. Camón, *op. cit.*, fig. 715; J. Mélida - B. Taracena, «Excavaciones de Numancia. Memoria acerca de las practicadas en 1920-21», *CSEA*, 49, 1923, lám. IV. Sobre este tema véase F. de Roux, «Le cheval divin et le zoomorphisme religieux des celtes», *Ogam*, 7, 1955, fasc. 2, 1, D 1.

(3) J. Caro Baroja, Los *pueblos de España*, p. 179 s.

estelas de Clunia con prótomos de caballos afrontados entre palmas (1), seguramente no hay representaciones de un dios-caballo, sino sencillamente prueban, al igual que las once estelas de León, las dos de Oviedo y una de Bilbao, que representan caballos galopando con palmas junto a ellos, que en la Península el caballo, a veces, tenía carácter funerario, al igual que en todo el mundo mediterráneo (2).

La razón de la bebida de la sangre de los caballos la expone Tácito (*Germ.* X) al referirse a la veneración de que gozaban entre los germanos: *se (sacerdotes) enim ministros deorum, illos (equos) conscios putant.* Se puede asegurar que el culto al caballo en la Península, como frecuentemente entre todos los pueblos del Norte de Europa, se vinculaba con el culto al sol. En Numancia estas representaciones del dios-caballo van llenas de signos solares.

Adivinación.

Los gallegos eran muy hábiles en obtener agüeros del vuelo de las aves, como los germanos (Tac., *Germ.* X), de la contemplación de los intestinos, como los lusitanos, y de las llamas sagradas:

> *Fibrarum et pennae diuinarumque sagacem*
> *flammarum misit diues Gallaecia pubem.*
>
> (Sil. It. III 344-345.)

S. Martín Dumiense (*op. cit.* XVI), alude en general a las adivinaciones y a los augurios frecuentes en su época y en particular se refiere a la observación de las aves.

---

(1) J. Camón, *op. cit.*, fig. 785; A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, n. 365-370; B. Osaba, *El Museo Arqueológico de Burgos*, Madrid, 1955, lám. XIX.

(2) R. Herbig «Giebel, Stallfenster und Himmelsbogen», *RM* 42, 1927, 123 ss.; L. Malten, «Das Pferd im Gotenglauben», *JdI* 39, 1914; K. Pfuhl,. «Das Beiwerk auf den ostgriechischen Grabreliefs», *JdI* 20, 1905, figs. 1-2, 20-21, 24, 27-28, 48 ss., 123 ss.; idem, «Stätionische Plastik», *JdI* 50, 1935, 9 ss., fig. 2, 13 ss.; figs. 18-20, 35 s; figs. 23-24, 39 s.; M. Bieber, *Die antiken Skulpturen und Bronzen des Königl. Museum Fridericianum in Cassel*, Marburgo, 1915, lámina XXXIII, n. 77; F. Poulsen, *Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague, 1941, lám. V, nota 2296; M. Nilsson, *op. cit.*, p. 358; J. M. Blázquez, «Caballo y ultratumba en la Península Ibérica», *Ampurias* 21, 1959; idem, «Caballos en el infierno etrusco», *Ampurias* 19, 1957; ambos trabajos en prensa.

Los vascones tenían gran fama de agoreros al comienzo del Bajo Imperio, fama que conservaron durante toda la Edad Media: *haruspicinae quoque peritissimus fuit, orneoscopos magnus, ut et uascones Hispanorum et Pausoniorum augures uicerit* (Aelio Lamp., *Vit. Alex. Seu*. XXVII, 6).

J. Caro Baroja ha recogido una serie de testimonios de la Edad Media referentes a la frecuencia con que los vascones se entregaban a las prácticas adivinatorias, de los cuales los dos más significativos son los siguientes:

Baemundo, biógrafo de S. Amando, hacia el año 650 dice: *gentem quamdam quam Vacceiam appellauit antiquitas, quae nunc uulgo nuncupatur Vasconia, nimis errore deceptam, ita ut auguriis, uel omni errori dedita, idola etiam pro deo coleret*.

El obispo Oliva reprocha a los súbditos de Sancho el Mayor tres vicios, entre ellos, el dedicarse a sacar agüeros: *quoniam tribus inter cetera uitia pessimis nequitiis cognoscitur subiacere. Incestis uidelicet coniugiis, et ebrietati, atque auguriis* (1).

En algunos lagos debía celebrarse un rito, uno de cuyos cultos era arrojar hachas a las ondas: *Nec multo post in Cantabriae lacum fulmen decidit, repertaeque sunt duodecim secures, haud ambiguum summae imperii signum* (*Suet.*, Galba, *VIII 12).*

Según A. Schulten (2), este suceso demuestra que en Cantabria existía el culto a los lagos; la costumbre de arrojar en ellos hachas explica que en Francia u otros países se hayan recogido hachas en fuentes y lagos sagrados.

Entre los cántabros tamáricos, en las montañas de León, se veneraban unas fuentes intermitentes de las que se sacaban presagios (Plin., *NH* XXXI 23-24).

El río Tamaricus es el actual Tambre, en Galicia (3).

Danzas religiosas.

En el texto citado anteriormente al hablar del culto a la luna entre los pueblos del NO., Estrabón (III 4, 16) escribe que la adoraban con danzas, en las que intervenía toda la gente. Tal vez, estas danzas con carácter religioso eran las mismas que el geógrafo griego (III 3,7) des-

(1) J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, p. 106.
(2) *Los cántabros y astures y su guerra con Roma*, Madrid, 1943, p. 35 s.
(3) A. Schulten, *Los cántabros y astures y su guerra con Roma*, p. 34 s.

cribe en otro pasaje y que se han conservado hasta nuestros días: καὶ παρὰ πότον ὀρχοῦνται πρὸς αὐλὸν καὶ σάλπιγγα χορεύοντες, ἀλλὰ καὶ ἀναλλόμενοι καὶ ὀκλάζοντες.

Competiciones en honor del dios guerrero asociado a Ares o Marte, las describe Estrabón (III, 3, 7) en los siguientes términos: τελοῦσι δὲ καὶ ἀγῶνας γυμνικοὺς καὶ ὁπλιτικοὺς καὶ ἱππικοὺς πυγμῇ καὶ δρόμῳ καὶ διακροβολισμῷ καὶ τῇ σπειρηδὸν μάχῃ.

Siguiendo a J. Caro Baroja, creo que Estrabón en este párrafo describe una fiesta religiosa, ya que el texto viene inmediatamente a continuación del párrafo que habla de los sacrificios a la divinidad asociada a Ares. Estas danzas religiosas en las que intervendrían soldados, las conocen también los lusitanos; así los ejercicios militares alrededor del cadáver de Viriato, descritos por Apiano (*Ib.* 71) y por Diodoro (XXXIII 21) probablemente tienen carácter religioso.

Una danza ritual céltica es probablemente la representada sobre la diadema de Ribadeo (1), en la que los jinetes llevan cascos de cuernos, escudos y puñales; entre ellos hay hombres a pie con calderos rituales (?) semejantes a algunas sítulas etruscas (2).

Esta danza recuerda la representada sobre el caldero de Gundestrup.

Religiosa, a veces, si no siempre, era la danza descrita por Estrabón (III 3, 7) como propia de la Bastetania: Ἐν Βαστητανίᾳ δὲ καὶ γυναῖκες ἀναμὶξ ἀνδράσιν ἀντιλαμβανόμεναι τῶν χειρῶν, que está representada en la ceremonia de Liria (3). La prueba que este tipo de danza podía ser ritual, la suministra la escena de un vaso (4) en la que aparece un personaje itifálico, que es probablemente un numen del tipo de los pintados en Minateda y en la Cueva de los Letreros (5), ya que los hombres en la pintura de Liria siempre se representan de forma muy distinta, contemplando una danza en la que los participantes se cogen por la mano, mientras una mujer presenta a un guerrero una paloma, sin duda para sacrificar al numen.

Caro Baroja ha propuesto una interpretación totalmente distinta de

---

(1) P. Bosch-Gimpera, *op. cit.*, fig. 438; A. García y Bellido, *Ars Hispaniae*, I, fig. 400; J. Maluquer, «Los pueblos de la España Céltica», fig. 38.

(2) M. Pomes, «Cronologia delle situle rinvenute in Etruria», *SE*, 23, *passim*.

(3) *CVH*, *Liria.*, figs. 20, 35, 54; láms. XXXIII, LIII.

(4) *CVH*, *Liria*, fig. 35, lám. LIII.

(5) H. Kühn, *El arte rupestre en Europa*, Barcelona, 1957, fig. 79; H. Breuil, *Les peintures rupestres schématiques de la Péninsule Ibérique*, Lagni, 1935, IV, figuras 17, 18, 3 láms. IX, XIII.

las escenas representadas en la cerámica de Liria (1), en las que descubren alusiones a la vida caballeresca de la población, interpretación que quizás no sea muy aceptable (2).

Montes sagrados.

In huius gentis finibus sacer mons est, quem ferro uiolari nefas habetur; sed si quando fulgure terra proscissa est, quod in his locis assidua res est, detectum aurum uelut dei munus colligere permittitur (Iust., *Epit. Hist. Ph.* XLIV, 3, 6).

Según Leite (*op. cit.*, II p. 104 ss.), la noticia dada por Justino sobre esta montaña implica tres aspectos; la existencia de un *genius loci* o *numen loci* en primer lugar; se trata de una divinidad celeste, vinculada al rayo y a la tormenta, que habita las montañas, deidad que no puede ser otra que Júpiter. Las inscripciones confirman plenamente la hipótesis de que la deidad que habitaba el monte de Galicia era Júpiter, pues en ellas el epíteto que lleva el dios frecuentemente alude a la naturaleza montañosa del lugar de culto (*CIL* II 2695; 2599) (3).

En segundo lugar, de la narración de Justino se desprende que el hierro era metal impuro; por lo tanto era un sacrilegio extraer mediante él el oro. Entre los antiguos pueblos escandinavos igualmente no se empleaban instrumentos de, hierro en la fabricación de ciertos elementos de culto (4).

En tercer lugar, el oro era considerado por los naturales como regalo del dios.

Leite cita otras narraciones que concuerdan con la de Justino en el aspecto religioso. En el bosque sagrado de Arvaes, cuando se cortaban árboles con instrumentos de hierro, se hacía una expiación por el sacrilegio cometido.

Entre los indios de América, o los negros de África, existe la misma creencia de que el oro es un don de los dioses.

San Braulio (*Vita S. Mill.* IV) cita un monte sagrado, llamado *Dercetio*, monte que probablemente estaba en Galicia, pues en ella ha aparecido un ara consagrada a él (*CIL* II 5809).

---

(1) J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, p. 157; idem, *España primitiva y romana*, p. 62.

(2) J. Maluquer, «Pueblos ibéricos», en *Historia de España*, *España Prerromana*, Madrid, 1954, p. 333.

(3) D. Wölfel, «Die Religionen des Vorindogermanischen Europa, en *Christus und die Religionen der Erde*, I, p. 320.

(4) E. Tonnelat, *op. cit.*$_t$ p. 357.

El texto de Justino prueba la existencia de una de las tres grandes divinidades celtas de las que habla Lucano (*Fars.* I 443-445); la existencia en Hispania de la segunda divinidad se desprende del párrafo de Estrabón (III 3,7) referente a Ares; el culto a Mercurio y su lugar en el panteón celta peninsular queda claro en una inscripción de Chaves (1), en que el epíteto que lleva el dios es *Deuori*, «Rey de los dioses», epíteto que confirma la conocida frase de Cesar (*BG* VI 17); *Deum maxime Mercurium colunt*, frase repetida por Tácito. (*Germ.* IX)

Supersticiones.

En Galicia había un río, el actual Limia en Orense, del que se decía que el que lo atravesara perdía la memoria. Décimo Junio Bruto fue el primero que lo atravesó con su ejército, cuando marchaba contra los galaicos (137 a. de C.): *Decimus Iunius Lusitaniam expugnationibus urbium usque Oceanum perdomuit et cum flumen Obliuionem transire nollent raptum signifero signum ipse transtulit et sic ut transgrederentur persuasit.* (Liv., *Per.* 55).

El paso del río del Olvido, traducción latina de la palabra griega Αήθη, por D. I. Bruto, es citado por varios autores de la antigüedad; así por Plut. *Quaest. Rom.*, XXXIV, Pap. Oxyrh. del año 137 a. de C. y Floro I 33, 12.

Este historiador añade que cuando el general advirtió que el sol caía en el Océano y sus fuegos se apagaban en las aguas, se echó a temblar, creyendo haber cometido un sacrilegio. El sacrilegio se refiere probablemente al paso del río del Olvido: cf. Plin., *NH* IV 115; Sil It. I 235-36; XVI 476-77; Sal., *Hist.* III 4.

Culto a las aguas, a los árboles y a las piedras.,

El único texto conocido referente al culto a las aguas, a los árboles y a las piedras entre la gente del NO. de la Península es un párrafo de S. Martín Dumiense en su opúsculo ya citado, *De correctione rusticorum* XVI, en el que el santo ordena que no se enciendan velas junto a los peñascos, árboles o fuentes y que no se coloquen en las encrucijadas de los caminos. También prohibe que se hagan ofrendas de pan a las fuentes,

(1) M.L. Albertos, «Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares», Emerita 24, 1956, 94 ss.

ofrendas que persistían en el NO. hasta hace poco (1). Los tres cultos a los que alude el santo son típicamente celtas y estaban muy extendidos por el resto de Europa. Del culto a las rocas se habían ocupado ya los cánones del concilio de Braga (2); de él se conservan muchísimos documentos procedentes de la Galia (3), donde se encontraba este culto, al igual que en Hispania (4), muy arraigado. Los árboles tuvieron especial veneración no sólo en la Galia (5), sino principalmente en Irlanda, donde los nombres de los personajes mitológicos se emparentan con especies de árboles (6). Del culto alas aguas es del que se dispone de más documentos, tanto pertenecientes a la Península (7), como de fuera de ella (8).

V. Pueblos del sur

Mitos tartésicos.

Tanto Schulten, como Caro Baroja, Pia Laviosa y Álvarez de Miranda, ven en la leyenda de la época tartésica, transmitida por Pompeyo Trogo, *Hist. Phil. Epit.* XLIV 4, 1, escritor latino del siglo II, el único mito conocido de la religión de los pueblos de la Península. Para Schulten, esta leyenda de la salvación de Habis recuerda otras semejantes, la de Moisés, Semíramis, Zaratustra, Ciro, Rómulo, Telefo, Atalanta, los hijos de Melanipa, y la de Cibeles; nada habla en contra de la antigüedad y originalidad del mito tartésico (9), ya que leyendas de niños procedentes de una unión ilícita, expuestos y salvados por animales, y que llegan a ser grandes gobernantes, se dan en todos los pueblos. Pia Laviosa y Caro Baroja se fijan en que el mito presenta un estado matriarcal (10). Este último autor compara a Habis con Saturno; como éste,

---

(1) López Cuevillas, *La civilización céltica*, Santiago, 1953, p. 417 s.

(2) M. Villanuño, *Summa conciliorum Hispaniae*, Madrid, 1784, 307, cánones LXXI-LXXIV.

(3) J. Toutain, *op. cit.*, pp. 357 ss.

(4) López Cuevillas, *op. cit.*, pp. 419 ss.

(5) J. Toutain, *op. cit.*, pp. 295 ss.

(6) J. Vendryes, *op. cit.*, p. 280 s.

(7) J. M. Blázquez, «Le culte aux eaux dans la Péninsule Ibérique», *Ogam*, 1957, 209 ss., donde se recogen todos los documentos sobre el asunto.

(8). C. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule Antique*, París, 1932.

(9) A. Schulten, *Tartessos*, Madrid, 1945, pp. 213 ss.

(10) J. Caro Baroja, *Los Pueblos de España*, Barcelona, 1946, p. 134; idem, en *Rev. inter*, *de Soc.* 1-2, 36; idem, *España primitiva y romana*, Barcelona, 1957, p. 54; P. Traviesa, *España e Italia antes de los romanos*, en *CHPH*, 1952, 119.

es un rey que enseña la agricultura, que legisla y que, al fin, se convierte en un dios; según Caro Baroja, el mito de Habis representa la transición de un régimen todavía bárbaro a la cultura superior, que puede colocarse en las últimas fases de la Edad del Bronce (1). Sereni (2), al analizar las leyendas de la fundación de Marsella, que reflejan un estado semejante al pintado por el mito tartésico, llega a las siguientes conclusiones que se deducen igualmente del relato de Trogo Pompeyo: estas gentes ignoraban toda forma de vida civil y las técnicas más rudimentarias de la agricultura; por tanto, desconocen las formas de vida de tipo urbano, se encuentran en el paso del estadio medio al superior de la barbarie, en el tránsito de la constitución, gentilicia y tribal a nuevas formas de constitución territorial, en el paso a formas de vida más estables, que se manifiestan en el desarrollo de la técnica agrícola menor, en una incipiente evolución urbanística, y en una progresiva diferenciación social. Se da una evolución hacia un largo período de monarquía de carácter hereditario en una determinada familia (3).

Culto a la luna.

Cerca de Málaga existía una isla consagrada a la luz nocturna,

Tartessiorum iuris illic insula
antistat urbem, Noctilucae ab incolis
sacra quidem, in insula stagnum quoque
totusque portus.

(*Ora Mar*. 428-431.)

La divinidad a la que estaba consagrada la isla es la luna, citada en otro pasaje del poema.

Sed si uoluntas forte quem subegerit
adire fanum, properat ad Lunae insulam
agere carinam... .

(*Ora Mar*. 367-368.)

---

(1) J. Caro Baroja, *Los Pueblos del Norte de la Península Ibérica*, Madrid, 1943, pp. 233 ss.

(2) *Communità rurali nell'Italia Antica*, Roma, 1955, pp. 221 ss.

(3) J. Martínez Santa-Olalla, «Cereales y plantas de la cultura iberosahariana en Almizaraque (Almería)», *CHPH*, 1, 1946; J. San Valero, «La primera cultura agrícola hispánica y sus relaciones con el mundo mediterráneo», *Atti I.° Cong. Intern. Preist. Prot. Medit.*, pp. 140 ss.

Más al occidente, hacia Sanlúcar de Barrameda, cerca de la desembocadura del Guadalquivir, había un santuario consagrado a la «Lux Divina».

Precisamente cerca de Trujillo (*CIL* II 678-677) han aparecido dos lápidas dedicadas a la «Lux Divina».

La deidad a la que aluden los textos citados es, para Caro Baroja (1), la estrella de Venus. Para este autor esta divinidad lunar se ha fundido o relacionado con otra del tipo de la Venus griega o de la Artarté fenicia. Probablemente se trate, simplemente, de un culto indígena a la luna; en la misma Roma la luna era adorada bajo la advocación de Noctiluca (2).

Divinidades.

Varios autores citan un cabo en el Sur de la Península consagrado a Saturno (Au., *Ora Mar*. 215-216), que Schulten ha localizado en el cabo Segres (*FHA* I 96).

Estrabón (III 1, 3) a este cabo le llama simplemente cabo sagrado en un pasaje sumamente interesante para el historiador de las religiones.

Artemidoro visitó este lugar hacia el año 100 a. de C. El texto de Estrabón es importante porque es una de las pocas referencias a libaciones de agua de las que se tiene noticia en el mundo antiguo. Los devotos subían el agua al recinto sagrado para las libaciones. El texto dice taxativamente que esta costumbre era indígena, es decir, de los habitantes de la región, y no fenicia ni griega. A. Schulten cree que la prohibición de subir al cabo S. Vicente de noche, quizás, se explica por ofrecer sacrificios los sacerdotes de noche a Baal Ammón. El texto no habla de sacerdotes, sino que da a entender que los fieles ofrecían las libaciones directamente sobre las piedras, y que los sacrificios no existían en aquel lugar. La prohibición de no subir de noche, como se desprende del texto, se debía a que durante las noches era aquel paraje morada de los dioses; la sacralidad de las piedras se debe al contacto que tendrían con la divinidad durante la noche y no a un culto de los indígenas a las piedras. Es curioso el rito, indígena como puntualiza Artemidoro, de volver las piedras (3). El viajero griego escribe rotundamente que no había ni ara ni templo. Probablemente todos estos lugares consagrados a Saturno, a Astarté, o a la luna,

---

(1) *Los pueblos de España*, p. 135.

(2) Varro, *De L L* V 68; *Luna uel quod sola lucet noctu itaque ea dicta noctiluca in Palatio, nam ibi noctu lucet templum*; Hor., *Carm*, IV, 6, 38; Macr., *Saturn*. III 8, 3.

(3) Sobre el significado del culto a las piedras, ver Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, París, 1949, pp. 210 ss.

cuando el texto no puntualiza lo contrario, serían simples lugares sagrados al aire libre.

Leite (*op. cit.*, pp. 215 ss.) y Schulten (*FHA* VI 135 ss.), que visitaron el lugar, vieron en el cabo montones de piedras, llamados moledros, y la gente creía que si quitaban una piedra, ella misma volvería a su lugar.

Plinio (*NH* II 242; IV 115) también llama al cabo S. Vicente promontorio sagrado: *sacri promunturi*, *promunturium sacrum;* igual que Ptolomeo (II 5, 1): Ἱερὸν ἀκρωτήριον.

La existencia de divinidades infernales entre los pueblos indígenas del Sur está atestiguada por varios testimonios. Ya en el poema de Avieno (*Ora Mar.* 240-243) se habla de una deidad infernal:

> *Iugum inde rursus et sacrum infernae deae*
> *diuesque fanum, penetral abstrusi caui*
> *adytumque caecum.*

Schulten (*FHA* I 97 s.) cree que la diosa a la que alude el poema era Atecina; probablemente se trata de una diosa indígena con carácter infernal que disponía de un santuario con una estancia reservada.

El texto más importante referente a la creencia en divinidades infernales y el papel asignado a ellas en la religión por la mentalidad indígena es de Livio (XXXVIII 22), al narrar cómo Escipión en el año 206 a. de Cristo tomó la ciudad de Astapa, en la Bética, aliada de los cartagineses; los habitantes lanzaban terribles imprecaciones contra los traidores: *illos se per deos superas inferosque orare.., his adhortantibus execratio adiecta, si quem a proposito spes mollitiaue animi flexisset.* La frase de Apiano (XXXIII) es menos explícita: οἱ μὲν δὴ μάρτυρας τῶνδε ποιησάμενοι τοὺς θεούς.

Las imprecaciones consistirían en amenazar con los castigos que los dioses infernales enviarían a los traidores. La importancia del texto de Livio es grande; él demuestra no sólo la existencia de divinidades infernales en la religión ibérica, sino también señala que las deidades infernales refrendaban los pactos y alianzas entre las ciudades, los pueblos y los particulares, y que castigaban a los que los rompían.

Ramos y Loscertales (1), Adrados (2), y Tovar (3) después de un minucioso análisis de los textos han demostrado que la religión era la que

---

(1) «La devotio ibérica», *Anuario de Historia de Derecho Español*, 1, 1924 p. 16 s.

(2) «La Fides ibérica», Emerita 14, 1946, pp. 138-188.

(3) «España en la obra de Tito Livio», *Quaderni dell'Istituto di Cultura, Italiana in Spagna*, 1943, pp. 11, 13; P. Arnold, «*Les sacrifices humains et la deuotio à Rome*», *Ogam* 47, 1957, 27 ss.

daba verdaderamente fuerza a las alianzas realizadas entre unos hombres y otros. En este aspecto el texto de Livio citado anteriormente es explícito. Incluso Adrados sospecha que las expresiones empleadas por los habitantes de Astapa hacen verosímil una idea religiosa de impurificación al contacto con el enemigo. La idea de que los dioses son los encargados de castigar a los traidores está claramente expresada con frecuencia; es una creencia extendida por toda la Península: al narrar Livio (XXVII 17, 13) que Indíbil y Mandonio se acogieron a Escipión, una vez que los cartagineses abusaron de la confianza depositada en ellos por los indígenas, el escrito latino pone en boca de Indíbil estas palabras: *ad deos quoque confugere supplices qui nequeant hominum uim atque iniurias pati;* idea no expresada por Polibio (X 37) al referir el hecho.

Otros textos refuerzan las conclusiones que se deducen del relato de Livio referente a Astapa. Cuando el año 150 a. de C. Servio Galba engaña a los lusitanos y los degüella, ellos invocan a los dioses y a la palabra dada: ὀδυρομένους τε καὶ θεῶν ὀνόματα καὶ πίστεις ἀνακαλοῦντας (Ap. *Ib.* LX).

Un caso similar sucedió cuando Cauca fue, en 151 a. de C., saqueada por Lúculo; sus habitantes invocaban los pactos y los dioses testigos de ellos: οἱ μὲν δὴ πίστεις τε καὶ θεοὺς ὁρκίους ἐπικαλούμενοι, (Ap. *Ib.* LII).

Honras fúnebres.

Livio (XXVIII 21) describe las pompas fúnebres tenidas en Cartagena en honor del padre y del tío de Escipión.

De la descripción se deduce la existencia de espectáculos de gladiadores entre los iberos; espectáculos que probablemente los trajeron de Italia las tropas mercenarias ibéricas (1), donde los romanos los copiaron de los etruscos. El primitivo espectáculo de gladiadores es una forma, como escribe G. de Sanctis (*op. cit*, p. 342), «meno brutale e più spettacolare dei sacrifizî umani con cui in tempi primitivi si onoravano i defunti, non tanto per propiziarsene i Mani, quanto per migliorare la loro sorte d'oltretomba col sangue delle vittime, che si pensa infonda alie anime quasi una nuova vita».

Fueron introducidos en Roma por vez primera en el año 264, en los funerales de D. Q. Bruto por sus hijos (2) .Uno de los documentos más

---

(1) A. García y Bellido, *Fenicios y Cartagineses en Occidente*, Madrid, 1942, pp. 133 ss.; idem, *La Península ibérica a los comienzos de su historia*, Madrid, 1953, pp. 297 ss.; idem, «La colonización griega», *Historia de España. España protohistórica*, Madrid, 1952, pp. 647 ss.

(2) Livio, *Per.* XVI; Val. Max II 4, 7; Servio, *Ad Aen.* III 67.

antiguos de estos juegos en honor de los difuntos sería una de las escenas representadas en Tarquinia, en la tumba de los Augures (1).

En las honras fúnebres de D. Bruto sólo combatieron tres parejas de gladiadores, número que ascendió en los juegos fúnebres de M. Emilio Lépido, año 216 a. de C., a veintidós parejas; a veinticinco, en el año 200 a. de C., en el entierro de M. Valerio Levino; a 60 parejas en el año 183 a. de C., en el funeral de P. Licinio Craso. El mismo G. de Sanctis (*op. cit.* p. 343) considera el espectáculo del 206 a. de C. en Cartagena como un producto de la expansión de estas honras fúnebres por todo el Mediterráneo, tanto occidental como oriental (Livio XLI, 20). Las honras funerarias típicamente ibéricas deben de ser las descritas por Livio (XXV 17, 4) en otro párrafo:

alii ab Hannibale... tradunt in uestibulo Punicorum castrorum rogum extructum esse, armatum exercitum decucurrisse cum tripudiis Hispanorum motibusque armorum et corporum suae cuique genti adsuetis...

Descripción que concuerda en los datos fundamentales con lo que Apiano (*Ib.* LXXI) escribió sobre los funerales de Viriato.

Por influencia de los pueblos iberos, los habitantes del centro de la Península adoptan este rito funerario sangriento, que está documentado en los funerales de Viriato, en los que combatieron doscientas parejas de gladiadores (Diod. XXXIII 21).

Culto al toro.

De la existencia del culto al toro habla un lacónico texto de Diodoro (IV 18, 3), en el que el escritor griego afirma que en Iberia las vacas son animales sagrados en su tiempo: τὰς δὲ βοῦς τηρουμένας συνέβη ἱερὰς διαμεῖναι κατὰ τὴν Ἰβηρίαν μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν.

La confirmación arqueológica de la citada frase se halla en los bronces votivos del Instituto de Valencia de D. Juan en Madrid; en el carrito del Museo de Guimarães; en el bronce procedente de Castelo (2); en el mango del puñal votivo del Museo Arqueológico Nacional de Madrid, en el que un bóvido marcha entre dos serpientes (3) *y* en otro, algo similar, inédito, de este centro; en los depósitos de huesos encontrados en las cercanías de Numancia, *y* de algunos castros del NO.; en los llamados

(1) G. Giglioli, *L'arte etrusca*, Milán, 1935, lám. CIX, 2; F. Poulsen, *Etruscan Tomb Paintings*, Oxford, 1924, fig. 4; H. Stützer, *Die Kunst der Etrusker und der Römischen Republik*, Munich, 1955, Abb. 15.

(2) M. Cardozo, *op. cit.*

(3) J. Camón, *op. cit.*, fig. 787.

«verracos» (1), en las pinturas de Numancia que representan toros y danzas, sin duda unidas al culto de estos animales (2); finalmente, en las cabezas de Costig, prótomos de toro y demás representaciones en metal o barro, recogidas en Baleares, Azaila (3), Numancia, etc. (4).

El culto al toro es un culto preindoeuropeo, aunque en la Península aflora en una etapa netamente indoeuropea. Se trata de cultos indígenas vinculados con la ganadería y la fecundación. Probablemente había en la Península cierta vinculación, como en la Galia, de Marte con el toro, que explica un bronce existente en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, en el que Marte lleva un casco de tres cuernos y sobre la coraza un bóvido; a esta vinculación del toro a Marte pudieran aludir, en los exvotos de Castelo de Moreira y del Instituto de Valencia de D. Juan, los torques, vistos por vez primera por Blanco Freijeiro, ya que, según Floro (II, 4), los celtas *uouere Marti suo torquem.* En los exvotos citados anteriormente se tendría la divinidad a la que se ofrece el sacrificio representada como altar, como se representan frecuentemente estas deidades animales en Oriente.

---

(1) A. Serrano, «Observaciones sobre la distribución geográfica de la escultura zoomorfa prerromana», *Zephyrus* 8, 1957, 103 ss.

(2) R. de Apraiz, «Representaciones bovinas de arte celtibérico en los museos de Soria», *RABM*, 59, 1953, 297 ss.

(3) J. Cabré, «Los bronces de Azaila», *AEAA*, 1, 1925, 17, fig. 5.

(4) Sobre el carácter del culto al toro en la Península, cf. A. Álvarez de Miranda, «Magia y Medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica», *Archivos iberoamericanos de Historia de la Medicina*, 5, 1952, 319 ss.