

Formas de vida y cultura

1. ESCRITURA Y LENGUA

Ha habido común acuerdo en que la orilla derecha del Ebro debió de ser zona de habla céltica a juzgar por las leyendas celtibéricas de algunas monedas. Se ha detectado la presencia del celtibérico, o una lengua celta muy cercana al celtibérico, en la parte ribereña del Ebro y en la zona más occidental limítrofe con Álava. Aquí confluían las zonas berona, vascona y várdula, por lo que tal lengua estaría en competencia con el vasco. Con el hallazgo en La Custodia de los textos ibéricos reproducidos en las téseras de hospitalidad, ha sido reforzada considerablemente la presencia del celtibérico en esta zona, a la que se puede considerar culturalmente como celtibérica.

Esta es una lengua indoeuropea que pertenece a la subfamilia celta con ciertos rasgos arcaicos y se supone que su entrada en la Península se debió de producir con anterioridad al siglo V a. de C. en alguno de los movimientos de población que atravesaron los Pirineos.

Esta lengua necesitó plasmarse en una escritura y se manifestó a través de la escritura ibérica inventada en la península ibérica, seguramente por los habitantes del bajo Guadalquivir hacia el siglo VII a. de C. Es la primera escritura que emplearon los indígenas peninsulares de la zona ibérica, de la céltica, de la celtibérica y de Lusitania; el resto permaneció alfabeto hasta el latín, época romana. Sigue el modelo del alfabeto fenicio –y del griego según algunos autores–, y así dio lugar a variedades diversas al ser adaptado a lenguas también diversas. Una de esas variedades es el alfabeto ibérico, que los iberos de las regiones mediterráneas utilizaron para escribir su lengua y que posteriormente se difundió a través del Valle del Ebro.

La escritura celtibérica, comprende dos variedades distintas, la occidental con 26 signos o grafemas, alfabéticos y silábicos, frente a los 22 signos de la escritura oriental, básicamente diferenciadas por el empleo de los distintos signos para las nasales. En realidad, esta escritura fue un instrumento tosco

para reproducir la lengua céltica, y no es extraño de que ya antes de adoptar el latín, algunos celtíberos utilizaron el alfabeto latino, mucho más práctico que el ibérico, para dejar constancia de su lengua indígena en algunas de sus inscripciones.

No sabemos cuándo los celtíberos adoptaron el sistema de escritura ibérico, una combinación de alfabeto y silabario, para escribir su propia lengua céltica, pero debió de producirse en una fecha relativamente avanzada, probablemente en el siglo II a. de C., pues no hay inscripciones seguras anteriores a esa fecha. Esta adaptación de la escritura ibérica fue debida a la influencia de los iberos sobre los celtíberos, que se ejerció fundamentalmente a través del Valle del Ebro.

La lengua celtibérica la conocemos principalmente a través de documentos epigráficos. Estas inscripciones en escritura ibérica son de tipo distinto y destacan algunos documentos de gran extensión en bronce, interpretados como textos oficiales, los bronces de Botorrita. A ellos se añaden otros de poca extensión: grafitos sobre vasos cerámicos y pesas de telar, inscripciones sepulcrales y rupestres de carácter religioso, inscripciones sobre pavimentos de mosaico, leyendas monetales y téseras de hospitalidad.

La distribución geográfica de los testimonios en lengua celtibérica se extiende por un amplio espacio del Oriente de la Hispania indoeuropea, que las antiguas fuentes asignan a los pueblos celtíberos o en sus alledaños. “Los hallazgos proceden de las actuales provincias de Cuenca, Guadalajara, Soria, Valladolid, Palencia, Burgos, La Rioja, Navarra, Zaragoza y Teruel, habiéndose encontrado evidencias en otras zonas más alejadas, como Ibiza y el sur de Francia, que en ningún caso implican la extensión de la lengua celtibérica a estos territorios. La mayoría de estos hallazgos se articulan, no obstante, en torno a las cuencas altas del Tajo y Duero y al Valle Medio del Ebro, territorios que grosso modo coinciden con la Celtiberia de las fuentes grecolatinas”¹. No obstante, la lengua celtibérica tendría una mayor extensión que la señalada por los hallazgos epigráficos y, por tanto, superaría el área étnica de los llamados celtíberos.

Desde que Gómez Moreno, hacia 1920, logró comprender el carácter mixto de silabario y alfabeto del celtibérico e identificar correctamente los valores de los diversos signos de la escritura ibérica, fueron grandes los avances en el conocimiento del celtibérico, es decir de la lengua céltica de las que nos han llegado inscripciones en escritura ibérica. Se han hecho grandes progresos en la onomástica y lingüística pero todavía queda mucho por hacer, pues la investigación está en sus comienzos. La traducción de los textos poco numerosos, es a veces, muy insatisfactoria y no exenta de algunas polémicas por la ambigüedad de la escritura ibérica².

Las téseras de hospitalidad

Se presentan una serie de variados testimonios de lengua prerromana proporcionados por el poblado de La Custodia, incidiendo más en los textos de

¹ LORRIO, A.J., *Los celtíberos, Complutum*, extra 7, Alicante, 1997, p. 353.

² Ilustres investigadores han dedicado muchos esfuerzos en este tema: Hübner, Tovar, Michelena, Beltrán, Untermann, de Hoz, Gorrochategui, Velaza, Koch, Burillo, Fatás, Arlegui, Rodríguez Adrados, Villar, Vicente Redón, Marco, Albertos, Jordán, etc., por ello la bibliografía es muy abundante.

las téseras de hospitalidad publicados y comentados por Untermann³. Las características materiales de estas piezas ya han sido anotadas con anterioridad.

Tésera nº 1. **ber-kuakum:sakas** (Figs. 520 y 524). Esta inscripción sobre una figura en forma de jabalí emplea el texto en escritura celtibérica de tipo oriental y la primera letra muestra una forma singular. La primera palabra en genitivo plural y derivado mediante un sufijo *-ako-* puede ser un etnónimo o nombre de los habitantes de una ciudad, un nombre de clan o bien un adjetivo que contiene un topónimo. Sobre **sakas**, ver la tésera nº 4.



Fig. 520. Tésera de hospitalidad.



Fig. 524. Cerdito.

Tésera nº 2. Sobre los cuartos traseros de un toro dos líneas de una inscripción más larga. Una línea sigue el contorno del cuerpo **ikoloukio:kete**(y en la parte central se conserva la última letra de otra línea) **ko** (Figs. 521 y 525.) Contando con el empleo inconsecuente del punto separador, el texto podría segmentarse en *-iko-*, sufijo, tal vez genitivo plural, de un nombre de gentilitas escrito sin la nasal final *m*, al que sigue el antropónimo **loukio**, genitivo de singular del nombre individual **Loukio-**. **Kete** podría ser idéntico a “gente”, escrito en letras latinas, no parece posible que se trate de la palabra celtibérica con significado de “hijo”.



Fig. 521. Tésera de hospitalidad.

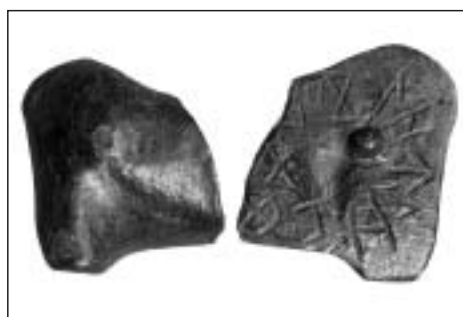
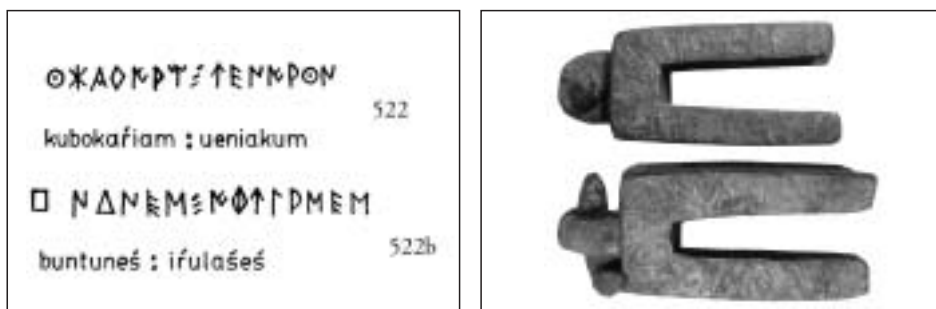


Fig. 525. Cuartos traseros de animal.

³ LABEAGA MENDIOLA, J.C., “Amuletos mágicos y téseras de hospitalidad en los yacimientos arqueológicos de Viana”, *1 Congreso General de Historia de Navarra*, Pamplona. 1986, en PV, Anexo 7, Pamplona, 1987, pp. 453-463. VELAZA FRÍAS, J., “A propósito de las téseras de hospitalidad de Viana”, *Veleia*, 6, Vitoria, 1989, pp. 193-197. LABEAGA MENDIOLA, J.C. y UNTERMANN, J., “Las téseras del poblado prerromano de La Custodia, Viana (Navarra). Descripción, epigrafía y lingüística”, en *TAN*, Pamplona, 1993-1994, pp. 45-53. UNTERMANN, J., “Testimonios de lengua prerromana en territorio riojano”, en *Historia de la ciudad de Logroño*, T. 1, Zaragoza, 1995, pp. 81-87.

Tésera nº 3. Se trata de una pieza de tipo geométrico, la parte hembra, y las inscripciones se disponen sobre cuatro brazos: **Kubokariam:ueniakum / :buntunes / (:)irulases** (o **iteulases**) (Figs. 522 y 526). Siendo los signos de puntuación delante de **buntunes** idénticos a los que preceden a **irulases**. Dos palabras son relativamente claras porque pertenecen al repertorio onomástico de la lengua celtibérica: **ueniakum** y **buntunes**.



Figs. 522-522b. Tésera de hospitalidad.

Fig. 526. Geométrica.

ueniakum es genitivo plural, bien de un etnónimo (o nombre de habitantes de una ciudad) o bien de un nombre de clan (*gentilitas*). A favor de la primera interpretación habla el sufijo *-(i)ako-* que no es muy corriente entre los nombres de los clanes. En cambio, los topónimos peninsulares ofrecen dos posibilidades distintas para una integración: en la vía de Braga a Astorga, el *Itinerarium Antonini* 432,2 menciona un lugar *Veniatia* o *Veniacia*, aparentemente un adjetivo derivado de un etnónimo *Veniaci* para formar un topónimo, p.e. *mansio Vaniacia*; por otro lado en el *Conventus Cluniensis* hay un nombre de habitantes transmitido en dos formas *Vennenses* en Plinio (3,26) *Veniases* en una inscripción procedente de Brescia (CIL, V, 4373), en esta última probablemente una mala grafía en lugar de *Venie(n)ses*; la forma de Plinio señala el nombre de una ciudad *Venna* o *Vennum*, la del CIL V, 4370 se deriva de *Venia* o *Venium*.

Dado que en las lenguas paleoceltas coexisten dos sufijos, *-ako-* e *-iako-*, **ueniakum** puede ser derivado de cada una de las cuatro alternativas, es decir, expresaría mediante un sufijo celtibérico exactamente lo mismo que expresa *Ven(ni)e(n)ses* mediante el sufijo bien conocido por el que se forman nombres de habitantes en la lengua latina.

Sin embargo, hay que contar también con la posibilidad de que **ueniakum** sea un nombre de clan: puede ser derivado del nombre individual *Venius* atestiguado en la Gallia, donde fácilmente se explica como forma abreviada (Kurzname) de compuestos con la palabra indoeuropea *ueni* “amigo, pariente”, (p.e. *Venimarus*, *Venitouta*) muy corriente en los nombres de personas germánicas y celtas; en la antroponimia hispano-celta, el mismo elemento aparece en los sufijos *-ato-*, *-co-* y *-no-*. Mientras tanto, no se debe olvidar que la grafía celtibérica **ueniakum** también permite la transcripción *Venniakum* que la pondría en relación con el nombre del clan *Venniq(um)* (CIL, II, 6789, Medinaceli), cuya base puede ser tanto un *Vennus* como un *Vennius*.

Con respecto a **buntunes**, se impone la interpretación como genitivo singular de un nombre individual **buntu**, en ortografía latina *Bundo*, *Bundonis*,

aparentemente es una variante del antropónimo celtibérico **buntalos**, atestiguado en la tésera de *Cortonum*. El genitivo en **-es** puede ser un fenómeno dialectal de la zona de los berones.

Según las normas de la fórmula antroponímica de los celtíberos, delante del nombre del clan está el nombre de la persona denominada y detrás se añade el nombre del padre en genitivo. Dado que **buntunes** podría ser un nombre de padre, tendríamos que buscar en **kubokariam** el nombre del individuo en cuestión. Sin embargo, **kubokariam** queda totalmente aislado en el *corpus* de los antropónimos hispano-celtas, y por consiguiente me parece aconsejable buscar una solución diferente, tanto para **ueniakum buntunes** como para **kubokariam**.

Hay que acordarse que había varios argumentos para asignar **ueniakum** a un etnónimo o a un nombre de habitantes de una ciudad: en tal caso, no habría una interdependencia sintáctica entre **ueniakum** y **buntunes**, sino que los dos nombres denominarían a los dos partidarios del *hospitium*, a una ciudad y a un individuo.

La desinencia de **kubokariam** denota el acusativo singular de una palabra en género femenino. Para interpretarla, sólo veo dos alternativas: o bien conjeturar que sea enigmática, o bien descomponerla en tres palabras **kubo**, **kar** y **iam**: tal vez se vea una secuencia **kubos** al inicio del bronce ya mencionado de *Cortonum*, donde sigue una palabra en dativo, **oboi**; **kar** aparece en varias téseras de hospitalidad: parece ser abreviatura de **karaka**, atestiguando en el alfabeto latino *caraca*, que significa *hospitium* o algo parecido; **ian** se integra perfectamente como forma de acusativo singular de femenino en el paradigma del pronombre relativo, atestiguando a través de **iom**, **iomui**, **ios** **ias** en el pequeño bronce de Botorrita. Sin embargo, la falta de señales de puntuación es un severo obstáculo en contra de esta interpretación de **kubokariam**.

irulases (o **iteulases**) es igualmente enigmático: **-es** aparece en el genitivo singular de los temas en consonante que se han discutido al interpretar **buntunes** y además en **tures** y **-con s** diferente— en **tekes** en los textos de *Cortonum* y de Luzaga, siempre en la última frase, que tal vez haga sospechar que se trate de una forma verbal, pero no hay ningún argumento ulterior a favor de esta clasificación. En nuestro texto el acusativo en **-am** (sea cual sea el significado de la palabra) exige un verbo transitivo que hay que buscar en la última secuencia de letras.

A base de estas hipótesis extremadamente atrevidas, podríamos pensar en la siguiente estructura semántica del texto (las “traducciones” entre paréntesis son pura fantasía y sólo se dan *exempli gratia*):

kubo kar(akai) iam ueniakum buntunes irulases

“(…para el) *hospitium* el cual, de parte de los *Veniaci* (y) de *Bundo*”, (estipularon, u otro verbo transitivo).

Tésera nº 4. También es una pieza de estructura geométrica de la que se han conservado las dos partes ensambladas, tan sólo la pieza considerada como hembra lleva inscripción (Figs. 523 y 527). **sakarokas** se interpreta como un genitivo singular de un tema en **-a-**, para denominar a uno de los partidarios del *hospitium*, pero sería preciso aceptar una ortografía excepcional; todos los testimonios no dudosos de esta desinencia, conocidos hasta hoy, muestran la *sigma* (s) y no la *san* (s). Hay que anotar sin embargo, que la dis-

tinción de las dos letras para silbantes no siempre se mantiene con rigidez total.



Fig. 523. Tésera de hospitalidad.



Fig. 527. Geométrica.

En una tésera de hospitalidad, una palabra que pertenece a los temas en *-a-* y que se emplea en singular, no puede ser otra cosa que el nombre de una ciudad; por consiguiente, tendríamos que suponer que se trate de un pacto entre un individuo (cuyo nombre tal vez se esconde en la segunda parte de la pareja de estas téseras) y una comunidad que se llama por el topónimo mismo y no, como en otras téseras, por un adjetivo derivado.

sakarokas no se integra inmediatamente en lo que sabemos de la morfología de los topónimos celtibéricos. Es de suponer que se descomponga en un sufijo *-oka-* u *-oga-* y en un elemento *sakar*, que podría corresponder a otro nombre propio, -p.e. nombre de un río, de una divinidad, de una persona- del que se deriva el nombre de la población. Aunque derivaciones mediante un sufijo *-oco-* son muy corrientes entre los nombres de clanes hispano-celtas (*Abulocum*, *Lanciocum*, *Vicanocum*, etc.) son mucho más raros los topónimos formados por sufijos semejantes: *Morogi* y *Tabuca*, ciudades de los várdulos según Plinio (4,110) y Ptolomeo (2,5,65), los *Murgobi* en Cantabria, *Turmogum* de los Lusitanos, *Toroqua* en Galicia, atestiguados en los itinerarios.

Con respecto a la secuencia que precede al sufijo, se encuentra un parentesco entre los antropónimos de la Hispania indoeuropea, por un lado un elemento *Saga-* con las variantes *Sagaio-* en Lusitania y *Saga-*, *Sagur-* en la misma Celtiberia, y por otro, dado que **sakarokas** puede corresponder también a *Sancaroca* o *Sancaroga* en ortografía latina, hay que recordar el antropónimo *Sancius* que aparece dos veces en Uxama. Desgraciadamente no se conoce el significado ni la función sintáctica de **sakas** en el tésera nº 1 de La Custodia.

En resumen: aunque no se puede dudar de que todos los elementos de **sakarokas** encuentren sus relaciones en el corpus de la onomástica y epigrafía celtibéricas, no llegamos, por el momento a una interpretación concluyente. A pesar del obstáculo que se presenta por la letra final (s en lugar de ś), por el momento me parece posible que se trate de un topónimo *-Sa(n)caroca* o *Sa(n)caroga-*, en forma de genitivo singular que denomina a uno de los dos partidarios de un contrato de amistad.

Por ser objetos móviles, las téseras de La Custodia de Viana, no prueban por sí solas, de manera irrefutable la presencia de hablantes de su lengua en el lugar de su hallazgo. Sin embargo, el hecho de que allí haya aparecido el con-

junto de monedas de **uarakos**, habla fuertemente en favor de la ciudad prerromana de La Custodia también pertenece al dominio de la lengua celtibérica.

A título personal, la palabra *ueniakun*, de los de uenia, genitivo plural de una ciudad o de un clan o *gentilitas* nos lleva necesariamente a plantearnos su relación con el nombre de la localidad de Viana. Al ser destruido el poblado de La Custodia, alrededor del cambio de Era, por los conquistadores romanos, sus moradores fueron dispersados de tal manera, que el lugar ya no volvió a ser habitado, y pronto surgieron en su entorno villas romanas de explotación agrícola en los términos Cuevas, Quilinta, La Aguadera y Sorteban, por citar las más cercanas.

Como hipótesis, cabría indicar que el clan de La Custodia llamado *Uenia*, *Venia*, de un tal *Venius*, que significa según Untermann, amigo o pariente, al abandonar este poblado se asentó sobre un cerro próximo, a unos dos kilómetros, y al nuevo poblado se le dio el mismo nombre del clan. Por derivaciones fonéticas, quizá a través de *Venna*, derivó hasta el actual nombre de *Viana*, que ya aparece así escrito en el fuero que Sancho VII el Fuerte concedió a la villa en 1219, pero que existía con anterioridad.

Referente a lo arriba escrito, me precisó Untermann lo siguiente: “Desde el punto de vista lingüístico es bastante difícil el derivar *Viana* de *venia* o *veniacum*, aunque tu interpretación histórica me parece muy seductora y casi convincente. Tal vez, haya que contar con una forma primitiva *Veniana* formada mediante un sufijo distinto a base del mismo nombre de familia que aparece en *veniacum*. *Veniana* podría haberse transformado en *Viana* a través de un proceso de disimilación entre las dos enes. Pero, eso no es más que una hipótesis”. Las téseras 5 y 6 son anepígrafas (Figs. 528-529).

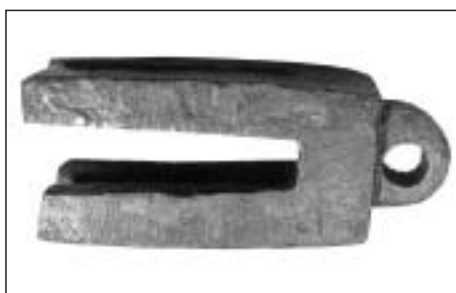


Fig. 528. Tésera geométrica.



Fig. 529. Tésera torito.

Otros testimonios

Las leyendas monetales son un testimonio de epigrafía ibérica. Se conocen alrededor de medio centenar de cecas con un repertorio de nombres étnicos o topónimos, acompañados de signos aislados o abreviaturas. Por lo que aquí interesa, algunos sufijos diferencian áreas geográficas bien concretas. Los epígrafes monetales con sufijo en *-skén* pertenecen a la zona ibérica, en cambio los sufijos *-kom*, *-kos* pertenecen al área celtibérica. Según Untermann, el sufijo *-kos* alcanza por el sur del Ebro los cursos altos del Jalón, el Duero e incluso la Celtiberia Citerior y por el oeste el territorio berón⁴.

⁴ UNTERMANN, J., “Zur Gruppierung der hispanischen Reitermünzen mit Legenden in Iberischer Schrift”, *MDA(M)*, 5, Karte 15.

Las monedas con la leyenda celtibérica **Uarakos** pertenecen a una ceca identificada con Varea, capital de los berones históricos. Esta leyenda, con el etnónimo de la población, es la mención más antigua de esta ciudad. El análisis lingüístico del término apoya aquella identificación, se trata de un nominativo plural temático de los gentilicios derivados de las palabras con tema en *-a*.

En algunos anversos de estas monedas aparece la sílaba **ua**, que puede tratarse de una abreviatura de **uarakos**, en otras ocasiones figura la palabra **auta**, que también se encuentra en las monedas de *Teitiakos*, por lo que ambas cecas posiblemente se hallen relacionadas geográficamente. A. Beltrán asegura que ambos pueblos debieron de ser “ramas de otro más importante, el de los *auta*, posiblemente los autrigones. Cabría pensar en Tricio, el *Tricio Beronum*, como localización de esta última ceca”⁵ (Fig. 530).

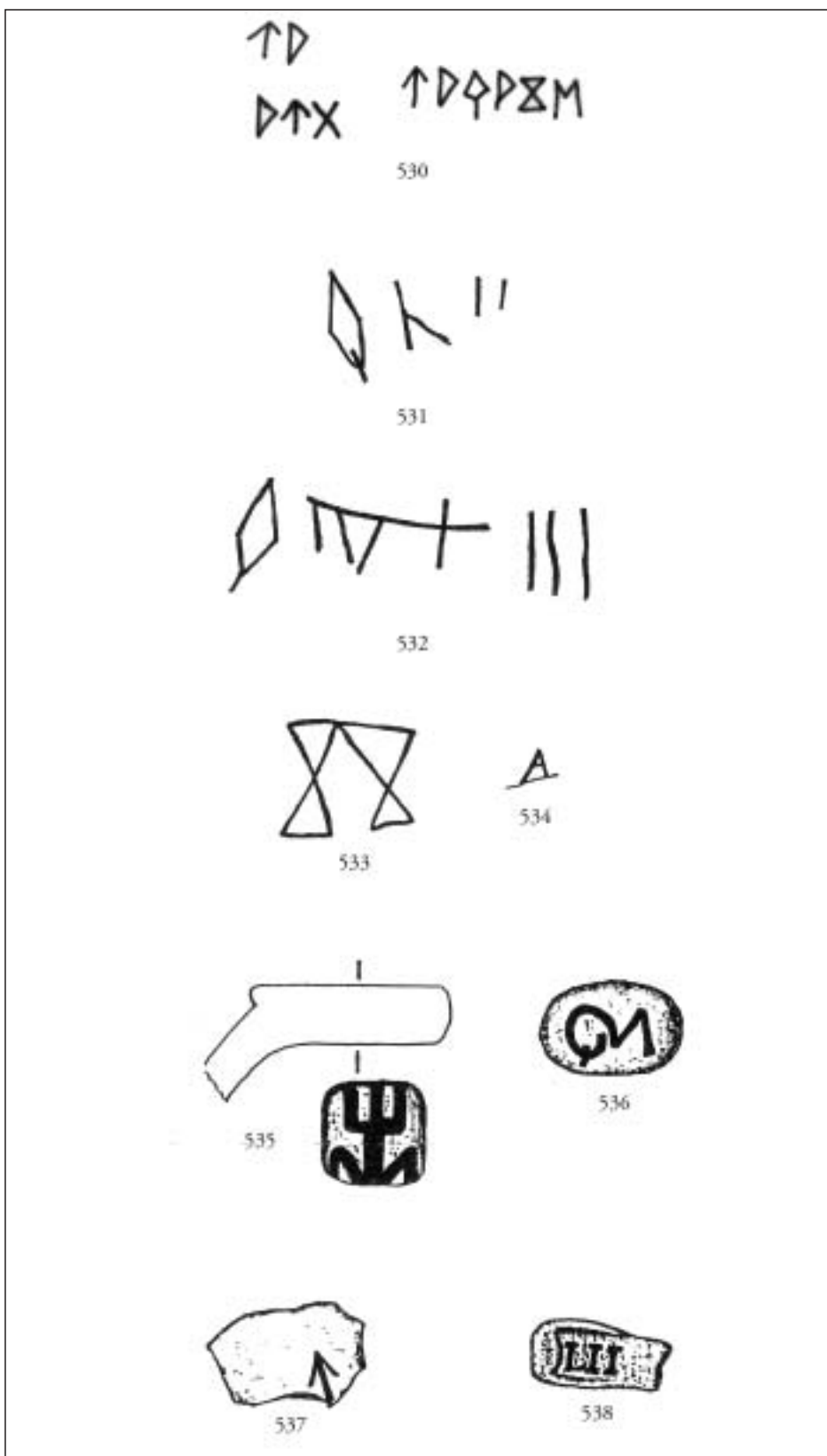
Otros testimonios epigráficos son los grafitos incisos con letras ibéricas que se observan en los vasos cerámicos. Aparecen en dos vasijas cerámicas celtibéricas realizadas a torno, una de ellas lleva en la zona del cuello, entre el borde y las líneas paralelas pintadas, algunos signos ibéricos de un texto incompleto que tal vez pudiera leerse **ro...**; la otra vasija, y en la misma zona que la anterior, ofrece varias letras sueltas, la primera de ellas reconocible como **r** (Figs. 531-532).

Un fragmento de vaso campaniense A, de forma indeterminada, exhibe dos signos, que, al parecer, pueden leerse **koko**; otros fragmentos cerámicos de campaniense B anotan letras sueltas: **ka**, puede igualmente tratarse de una **A** latina, y **a** (Figs. 533-534). De igual manera señalamos algunas marcas sobre pesas cerámicas de telar de difícil lectura, pero que tal vez correspondan a letras ibéricas. Algunos autores han interpretado estas marcas como signos de propiedad.

También nos referimos a dos estampillas sobre cerámica. En un borde plano hacia adentro de una vasija de almacenamiento, una tinaja, van impresas dentro de una estampilla cuadrangular dos letras ibéricas entrelazadas que pueden leerse **tis** (Fig. 535). Otro borde de las mismas características exhibe dentro de una estampilla oblonga una marca romana que puede leerse, según J. Velaza, como una **Q** y un nexo **VA**, tal vez **Q(uinti) Va(lerii)** (Fig. 536). Posiblemente, correspondan a las abreviaturas de la marca del alfar cerámico, quizá el nombre del ceramista, de donde proceden estas vasijas.

En un pequeño fragmento de una plaquita de bronce figura el signo **u** que probablemente daría comienzo a una inscripción (Fig. 537). Por último, en una plaquita de plomo de tan sólo 2 cms. de longitud, figuran los números romanos **LII**; podría tratarse, también según J. Velaza, del fragmento de un instrumento y el número bien lo identificaría o bien sería un cuantificador de medida (Fig. 538).

⁵ BELTRÁN, A., “Algunas cuestiones sobre localización de cecas ibéricas en relación con la zona de La Rioja”, *CIGH, CUR*, Logroño, 1976, t. II, fasc. 2, p. 35.



Figs. 530-538. Inscripciones ibéricas y latinas en diversos soportes.

2. ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA

Se dispone de unas fuentes de información diversas, como testimonios epigráficos y materiales arqueológicos, que permiten constatar algunos aspectos relativos a la organización sociopolítica del poblado de La Custodia. Destaca entre ellos su categoría de *urbs*, ciudad-estado, que controla un territorio y que emite moneda. Se puede detectar la presencia de algunos grupos parentales de carácter familiar o suprafamiliar y algunas instituciones tan típicas como el *hospitium* y la práctica ritual del *simposion*.

Ciudad, territorio y aldeas

La definición de ciudad tiene en la antigüedad significados variables según el marco cultural y temporal en el cual se analice; es una palabra polisémica cuyo significado se debe acotar con criterios históricos. Para su definición se tienen en cuenta diversos aspectos como el predominio de la artesanía y del comercio sobre la agricultura, la presencia de la escritura, las emisiones monetales, unas dimensiones específicas y un número determinado de habitantes. No obstante todo ello, para la existencia de una ciudad es imprescindible el estado.

“La ciudad surge en el marco de una sociedad compleja, con división del trabajo, presencia del no productor y existencia de excedentes. Por ello, la identificación y análisis de las ciudades deberá realizarse expresamente dentro de un territorio político si se quiere comprender el proceso histórico donde surgen y se desarrollan. Será en el análisis arqueológico del poblamiento donde la dicotomía existente entre el hábitat rural y urbano nos podrá llevar a identificar la ciudad, al configurarse como centro de categoría y tamaño mayores que los asentamientos de ella dependientes”⁶.

Según las fuentes escritas, antes del inicio de la conquista romana, en el valle del Ebro ya existían algunas ciudades como unidades políticas y administrativas con cierta autonomía, con capacidad para pactar alianzas, intervenir en la guerra, declarar la paz y elegir a sus jefes militares. Este fenómeno de la aparición de las ciudades celtibéricas comenzó a darse a partir del siglo III-II a. de C., pero va a ser en el siglo siguiente cuando éstas alcancen un gran desarrollo. Una de estas ciudades se localiza en el poblado de La Custodia; seguramente, que antes de la llegada de los romanos ya se había dado el paso de sociedad tribal a ciudad.

La prospección sistemática llevada a cabo en el territorio, zona navarra-alavesa-riojana, ha evidenciado la existencia de un notable poblamiento protohistórico con yacimientos de distintas categorías en extensión y jerarquización. El poblado de La Custodia llegó a ser más que un simple núcleo habitado, pues por su extensión, más de 12,5 ha. (125.799 m), se puede compa-

⁶ BURILLO MOZOTA, F., *Los Celtiberos*, Barcelona, 1998, p. 210 y ss; “Sobre el territorio de los lusones, belos y titos en el siglo II a. de C.”, *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, p. 530. BURILLO, F., ARANDA, A. PÉREZ, J. y POLO, C., “El poblamiento celtibérico en el Valle Medio del Ebro y Sistema Ibérico”, *III Simposio sobre los Celtiberos, El poblamiento Celtibérico*, Daroca 1991, Zaragoza 1995, p. 252. Ver también CAPALVO, A., “El léxico pliniano sobre Hispania: etnominia y designación de asentamientos urbanos”, *Caesaraugusta*, 63, Zaragoza, 1986, p. 51 y ss. LORRIO, A.J., *Los celtiberos, Complutum*, 7, Alicante, 1997, p. 319 y ss.

rar con otros muy importantes ya conocidos: Numancia 22 ha., Contrebia Leukade 12 ha., Segeda 15 ha. o Nertobriga 18 ha.

Al constatar la distribución de los asentamientos alrededor de La Custodia, éste es el más extenso, con mucho, de todos ellos. La aplicación de las teorías del lugar central a la distribución de ciudades en el Valle del Ebro ha demostrado que cada ciudad jerarquiza, organiza y controla un territorio, para lo que son necesarios varios factores como la posición estratégica, vías o recursos económicos. La ciudad abarca un núcleo urbano y un territorio en su entorno, en donde se sitúan los asentamientos rurales.

Existen en torno al poblado de La Custodia algunos asentamientos menores o lugares secundarios de época prerromana, con restos de las Edades del Bronce y del Hierro, que estarían bajo su dominio. Citamos, con todas las reservas, hacia el sur a Punta de Malvid (Lardero), Las Pasadas (Alberite) y Santa Ana (Entrena) en La Rioja; hacia el norte San Cristóbal (Moreda), Alarices (Barriobusto), Bustayo, Corral Nuevo y Alto la Riba (Labraza) en Álava, y Castejón (Bargota) y El Castillar (Mendavia) y los vianeses Valdevarón, Valdecarro, El Cueto y Monfú en Navarra. Se trata por lo general de asentamientos de pequeño tamaño que corresponden a núcleos rurales, y tal vez, en algún caso, a pequeñas fortalezas o atalayas para el control de los caminos y del territorio.

Así, quedaría articulado un territorio o comarca geográfica en torno al Ebro, en ambas orillas norte y sur, con unos límites entonces precisos, pero que ahora tan sólo se pueden intuir. Surgió un sistema jerarquizado de los asentamientos rurales, con un centro eminentemente urbano, en este caso La Custodia, centro jerárquico y administrativo del poder político que ordenaba y controlaba un espacio rural habitado. Así nacería la ciudad, como consecuencia de una nueva y buena estructura socioeconómica, que incluía un territorio mayor que el del propio asentamiento y que abarcaba y controlaba el territorio inmediato de él dependiente. La ciudad estuvo por encima de la etnia de los berones para la configuración sociopolítica del territorio, aunque lo étnico subyacía como realidad social y aparecía en momentos políticos determinados, en forma de alianzas, para unir sus fuerzas frente al enemigo exterior.

Para recalcar la importancia de la ciudad sobre otras realidades y siguiendo a Burillo Mozota: “El lugar en que vivían e, incluso, la ciudad propiamente dicha, al menos en Celtiberia, caracterizaban francamente a los celtas. Esta mera afirmación está preñada de consecuencias, pues una sociedad articulada en torno a lo urbano responde a modelos muy distintos de los que solemos denominar tribales”⁷. “La ciudad ordena el territorio y lo explota no sólo con los habitantes propios, sino especialmente a partir de núcleos de carácter rural que se diseminan por el territorio, son asentamientos de pequeña extensión, grupos de agricultores dispersos que en número abundante surgen alrededor de las ciudades”⁸.

⁷ FATÁS CABEZA, G., “Organización política y social”, *Los Celtas en la Península Ibérica.*, Revista *Arqueología*, Madrid, 1991, pp. 52-57; “Romanos y celtíberos citeriores en el siglo I a. de C.”, *Caesaraugusta*, 53-54, Zaragoza, 1981, p. 219 y ss.

⁸ BURILLO MOZOTA, F., *Los Celtíberos. ... op. cit.* pp. 276-277.

Asimismo, favoreció la importancia de este poblado su posición junto a buenas vías de comunicación por su cercanía al Ebro. Una importante actividad agropecuaria, con la explotación intensiva de los suelos aluviales productivos, potenció su economía y concentró en su hábitat las diversas ramas de una artesanía especializada como alfarería, metalurgia e hilado, constituyendo un mercado importante con intercambios y comercio. Todo ello supone una cultura urbana, una ciudad abierta y no aislada.

No obstante todo lo dicho sobre la extensión e importancia del hábitat y de los recursos agrícolas y artesanales, todavía no se probaría la existencia de una ciudad, pues para diferenciarse de una aldea habría que añadir razones administrativas y políticas, jerarquía en la emisión de moneda, existencia de unidades suprafamiliares, instituciones representativas y autonomía para establecer pactos. La categoría de ciudad no depende, pues, de una determinada demografía, ni es cuestión solamente de funciones económicas, es necesario que sea el centro político, con un concreto aparato institucional; es entonces cuando el centro habitado aparece como ciudad-estado.

La Custodia fue centro emisor de moneda con el epígrafe indígena *Uarakos*. Este poder de emisión de numerario confiere a este poblado la categoría de ciudad diferenciada de otras. Debió de suponer una novedad notable en la estructura estatal al darle prestigio y protagonismo jurídico, e hizo posible una mayor capacidad de control sobre el territorio de su entorno. La moneda suponía un desarrollo económico avanzado, fue instrumento de intercambio y aumentó el mercado. Las causas que motivaron la acuñación de estas monedas se vincula al contexto de la conquista romana, financiación de la guerra, pago a indígenas aliados e imposición de tributos, pero asimismo a los cambios económicos y sociales que se estaban produciendo en el territorio conquistado. El poder romano era el responsable de la elección de las ciudades que tendrían el derecho-deber de las emisiones de moneda.

No todas las ciudades acuñaron moneda, y en este caso la moneda se vincula a la ciudad, *Uarakos*, y no a un grupo étnico; “Las ciudades que acuñaron monedas en el ámbito celtibérico, al igual que las restantes del territorio hispano, reflejaron su identidad escribiendo en ellas su nombre, lo cual nos revela de por sí que en sus emisiones obraban con autonomía”. En las acuñaciones, en general, “tenemos la prueba más evidente del papel que comienzan a desempeñar las ciudades convertidas por su autonomía emisora en verdaderas ciudades-estado”⁹.

Además de la leyenda de la ciudad que la identifica, y aunque la moneda sigue el estilo general de otras emisiones, hay también otros elementos diferenciadores propios en ambas caras. En el anverso figura *UA*, leyenda abreviada de *Uarakos*, o la problemática leyenda *AUTA*, pero además añaden otros elementos que eran reconocidos fácilmente por toda la población, supieran o no leer, como el delfín, el arado, la palma. En el reverso el jinete aparece con lanza o con espada. Según F. Burillo Mozota, “Estos iconos trascienden, pues, una identidad diferenciada, simbolizan las entidades que debieron ser importantes en la estructura política de la ciudad o, mejor dicho, en la imagen que el poder político quería dar de ella. La uniformidad en el

⁹ BURILLO MOZOTA, F., *Los Celtiberos ...* op. cit. pp. 244 y 247.

uso de un jinete en el reverso, ejemplo de la elite aristocrática caballera, y la neta diferenciación de las enseñas que porta, a la par que la colocación del nombre de la ciudad a sus pies, configuran una unidad de mensaje iconográfico: el de la autonomía de la ciudad y el de la jerarquía de sus gobernantes”¹⁰.

Además de lo dicho en favor del poblado de La Custodia, como ciudad, añadimos, a continuación, uno de los poderes que le confieren una importancia capital, como es la capacidad jurídica de formalizar pactos.

Hospitium y agrupaciones familiares

El *hospitium* fue una institución social, característica de la Hispania antigua, sobre todo en los pueblos indígenas de raigambre céltica, para establecer vínculos entre sus habitantes o ciudades que delimitaban los derechos y deberes de quienes acordaban la hospitalidad. Un pasaje de Diodoro se refiere a la existencia del *hospitium* en la Celtiberia con estas palabras: “no establecido por una convención, sino instituido por las divinidades populares y por la costumbre de sus gentes un hospitium de carácter a la vez religioso y social” (Diodoro V, 34). Por este pacto de colaboración y ayuda, en una sociedad de inseguridad y de guerra, se protegían los intereses de un individuo o grupo al quedar integrado en otro grupo, así se proporcionaban protección y amparo. Por *hospites* hay que entender las personas ajenas al grupo¹¹.

Tenemos, asimismo, muestra de la existencia de estos pactos de hospitalidad a través de los documentos epigráficos plasmados en téseras, valoradas como públicas o privadas, suscritas por las dos partes dado que entre el huésped y el anfitrión se intercambiaban regalos, y uno de ellos era la tésera de hospitalidad. Estas pequeñas piezas, casi siempre de bronce, rara vez de plata, constan de dos piezas, que al unirse forman una unidad, pues así se podía comprobar la validez del documento, y cada una de las partes implicadas en el pacto guardaba una de ellas, que perpetuaba por escrito los derechos y obligaciones acordados.

Las téseras presentan variadas formas, pero las más abundantes adoptan las de animales de bulto o en silueta plana, en otras ocasiones placas laminares, en forma de mano o incluso de cabeza humana, y las geométricas, cuyas piezas encajan perfectamente unas en otras. El *hospitium* podía realizarse entre ciudades, entre una ciudad y un individuo de otro grupo o entre individuos de distintas ciudades. La mayor parte de ellas están escritas en lengua celtibérica y escritura ibérica, pero las hay también en lengua latina, y generalmente constan de textos muy breves escritos en una o en varias caras de las piezas. Las relaciones de hospitalidad eran voluntarias, pero creaban reciprocidad o exigencia por ambas partes a cumplir con lo pactado.

Las téseras recogidas en La Custodia son de gran interés y con una estructura quizá más arcaica que otras de la Celtiberia. Además de testimoniar el uso de la lengua celtibérica en el poblado, a través de los gentilicios en ge-

¹⁰ Idem, p. 242.

¹¹ RAMOS LOSCERTALES, J.M., “Hospitio y clientela en la España céltica. Notas para su estudio”, *Emérita*, 10, pp. 308-337. BLÁZQUEZ, J.M., *Ciclos y temas de la Historia de España: La romanización*, Madrid, 1975, pp. 358-367. SAYAS ABENGOECHEA, J.J., *Los vascos en la antigüedad*, Madrid, 1994, p. 84 y ss.

nitivo plural, se detecta una estructura familiar más extensa que la compuesta por padres e hijos con un ancestro común muy próximo en el tiempo, y que se han asimilado tradicionalmente con las gentilidades. Esta organización basada en el parentesco tiene entidad jurídica como para formalizar pactos de hospitalidad. La familia debió de ser la unidad básica parental de la sociedad y estaría seguramente vinculada con la casa, no sólo como una construcción material, sino como un concepto de entidad social.

Así *Berkuakum*, en genitivo plural, el nombre de un clan; *ueniakum*, genitivo plural, el etnónimo de los habitantes de una ciudad o bien el nombre de un clan derivado del nombre individual *Venius*; *Loukio* y *Buntunes*, genitivos de singular, nombres individuales¹². “Algunos autores han aludido a una organización gentilicia como característica de estos pueblos (en el sentido de que el vínculo de parentesco sería el elemento ordenador de lo social), en una perspectiva primitivista. Sin embargo —como sería el caso de La Custodia de Viana—, la expresión de esos grupos familiares surge a veces en ámbitos claramente urbanos. Ello, unido a la escasa repetición de los mismos, implica más bien la expresión en el terreno onomástico de unos grupos familiares que siguen haciendo una cédula básica en sociedades que, como las diversas evidencias muestran, están organizadas en torno a las relaciones políticas de la ciudad-estado”¹³.

Por otra parte, estas téseras son una prueba más en favor de La Custodia, como ciudad con capacidad de establecer relaciones para la defensa de unos intereses de protección o amparo entre individuos o grupos. Esta ciudad tuvo entidad para protagonizar actos jurídicos de carácter a la vez religioso y social.

Como en otros pueblos de la Hispania céltica, según testimonios literarios y epigráficos, también en La Custodia existirían dos instituciones, que constituían la base de su sistema político, asimiladas a las características de las ciudades-estado mediterráneas. Una asamblea pública, compuesta por los hombres libres del poblado, se encargaría de aprobar las decisiones importantes como la elección de los líderes o jefes militares, *principes* o *reguli*, según las necesidades del momento, el participar en la guerra, enviar emisarios o en firmar la paz, etc. De igual modo, dispondría de un consejo de magistrados o de ancianos formado por los miembros más relevantes de la comunidad, y al que las fuentes literarias denominan senado.

El simposion

La presencia en La Custodia de algunos objetos, en gran parte importados y asociados al vino y a su consumo, permite plantear el tema del simposion y hacer un análisis, a través de estos objetos materiales, de esta práctica muy común entre los pueblos de la antigüedad, y que constata las relaciones del mundo céltico con las civilizaciones mediterráneas

¹² LABEAGA MENDIOLA, J.C., UNTERMANN, J., “Las téseras del poblado de La Custodia, Viana (Navarra). Descripción, epigrafía y lingüística”, *TAN*, 11, Pamplona, 1993-1994, pp. 45-52. UNTERMANN, J., “Testimonio de lengua prerromana en territorio riojano”, *Historia de la ciudad de Logroño*, 1, Zaragoza, 1995, p. 84 y ss.

¹³ MARCO SIMÓN, F., “Berones y elementos limítrofes”, *Historia de la ciudad de Logroño ... op. cit.* p. 77.

Por *simposion* se entiende literalmente un banquete o reunión de bebedores. El origen geográfico de esta costumbre es discutida, un relieve de Nínive (British Museum), del siglo VII a. de C., representa al rey asirio Asurbanipal con su esposa en una escena ceremonial de banquete expresando ante sus vasallos poder y opulencia. Representaciones del banquete-*simposion* colectivo se encuentran en numerosos vasos cerámicos del mundo griego, cráteras y oinoches, desde también el siglo VII a. de C., que precisamente eran utilizados en su mayor parte en tales ocasiones.

El banquete griego, en cambio, es un rito colectivo, donde los comensales figuran acostados, y cada uno de los elementos materiales que lo componen responde a funciones bien determinadas. Tiene la función social y simbólica de la comensalidad de la aristocracia guerrera y terrateniente, va evolucionando en una ocupación ligada a la vida de la ciudad y llega a ser un pasatiempo urbano. Es entonces cuando aparece el simposio-diversión, que no consiste en reunir a los poderosos para comer, sino en reagrupar en acto íntimo a iguales entre iguales, siempre hombres puesto que cuando aparece la mujer lo hace como objeto de placer. Su objetivo no es únicamente consumir alimentos y bebida, sino participar en una actividad intelectual común, donde la música y la poesía son exaltadas por el consumo del vino, bebida que acerca al hombre a la divinidad.

Otras representaciones proceden de Etruria como banquete colectivo con viandas, mesas, copas y platos y se refiere al modo de vida de una residencia principesca. Por otra parte, del mismo modo se representa en las coberturas o tapas de numerosos sarcófagos etruscos con dos personajes, masculino y femenino, en posición de banquete; entonces está en relación con el banquete funerario, el difunto lo preside y asocia a su esposa a un lado. Se trata de una evocación para dar a entender que el difunto sigue viviendo en la tumba.

En la mayor parte de las representaciones cada comensal tiene su copa individual, y los servidores derraman en ellas el vino desde la crátera. También figuran, *simpula*, especie de cazos, y los *oinoches*, cántaros y ánforas para el servicio de la bebida. Algunos de estos vasos son de bronce e incluso de plata. Respecto a la bebida consumida, el vino aparece en la tradición griega como el centro principal de la ceremonia

Estos banquetes rituales pasaron al mundo de los celtas y, aunque no se han conservado representaciones iconográficas, ha llegado hasta nosotros abundante material de los hábitats y de las necrópolis que fundamentan la práctica del *simposion*. La sociedad europea centro-occidental del Hallstatt entró en contacto directo o indirecto con las civilizaciones mediterráneas occidentales: Etruria e Italia del norte, y del sur, la Magna Grecia, y asimismo con la colonia jonia de Marsella. A partir del siglo VII a. de C. comienzan a detectarse los primeros contactos entre Europa central e Italia y existe un gran mercado de metales de oro, plata, estaño y bronce; con este comercio se enriquecieron tanto los celtas como los etruscos. La moneda de cambio estuvo constituida, según la documentación arqueológica, por el vino itálico y los elementos vasculares relativos a su servicio en el banquete.

En efecto, las residencias principescas de los celtas, repartidas entre los cursos de los ríos Danubio, Rhin y Ródano, han proporcionado numerosos vasos de origen mediterráneo: (oinoches, cráteras, hidrias, sítulas, copas) asociados con ánforas de transporte, estas últimas fabricadas en Etruria y entre

Roma y Sicilia y con una cronología del siglo VI a. de C. Estas residencias principescas precisamente se distinguen de otros hábitats por los servicios de mesa importados para la bebida en cerámica ática de figuras negras y también jónica y dan a entender un ambiente helenizado. Al principio se bebió cerveza e hidromiel, y posteriormente, como aprecio por lo exótico, el vino griego, introducido por los etruscos y transportado en ánforas italogrecas; más adelante beberían el que procedía de Etruria.

Por otra parte, ya existía en Centroeuropa la costumbre de depositar en la tumba de un difunto vasos más o menos abundantes destinados a la bebida, sólo que en estos casos son en muchas ocasiones de bronce. Esta costumbre respondía a una doble mentalidad de supervivencia y de festín. Los túmulos principescos han proporcionado numerosos servicios de banquete, tanto metálicos como cerámicos, muchos de ellos procedentes del Mediterráneo, y que desempeñaron también la misma función que tuvieron en el simposion del mundo griego y etrusco. Aparecen en las tumbas colocados cerca del difunto como propiedad personal y para destacar su rango.

Estos vasos, destinados al depósito y consumo de bebidas en el *simposion*, sobre todo si eran de metales preciosos, llegaron a propiedad de los príncipes celtas de muchas maneras: como obsequios diplomáticos entre los jefes, regalos de origen mediterráneo a través de comerciantes, ofrendas de hospitalidad, productos de pillaje por el norte de Italia, especialmente de sus tumbas, etc. Pronto se convirtieron en bienes de valor, de riqueza personal y de prestigio para sus dueños, y en consecuencia necesitaban exponerlos en público¹⁴.

Las circunstancias de los hallazgos vianeses y sus propias características formales permiten constatar la probable práctica del *simposion* en el poblado de La Custodia. La operación de labrado de una finca dejó al descubierto una serie de materiales que fueron recogidos cuidadosamente. Es casi seguro que el lugar exacto, hacia la mitad del asentamiento, pertenece al hábitat y no a la necrópolis. El lote estaba compuesto por una gran copa de elevado fuste, un vaso campaniense y un cazo de bronce que aparecieron formando un conjunto. A muy poca distancia del hallazgo se encontró una ánfora (Fig. 539). En otra ocasión se recogió una gran copa asociada asimismo a su correspondiente cazo de bronce. Todos estos materiales se encontraban en bastante buen estado de conservación. También se dispone de otros muchos fragmentos de copas.

Las copas de fuste alto y anillado, ya descritas, destacan por la belleza formal de su torneado y por las decoraciones de listeles en relieve y pictóricas de tipo geométrico. Se trata de unas vasijas esmeradas, que al parecer imitaron las páteras campanienses de finales del siglo II a. de C. al elevar su pie, y por lo tanto su tipología era extraña a los productos indígenas locales, pues recibieron el impacto de la romanización. Ambas tienen una altura total de 25 cm. y una de ellas una capacidad aproximada de algo más de 3 litros.

¹⁴ PASQUIER, A., "Introduction au thème du symposium", pp. 323-332, y BOULOUMIÉ, B., "Le symposion gréco-étrusque et l'aristocratie celtique", pp. 343-384, *Les princes celtes et la Méditerranée*, París, 1988. Abundante bibliografía sobre el tema.

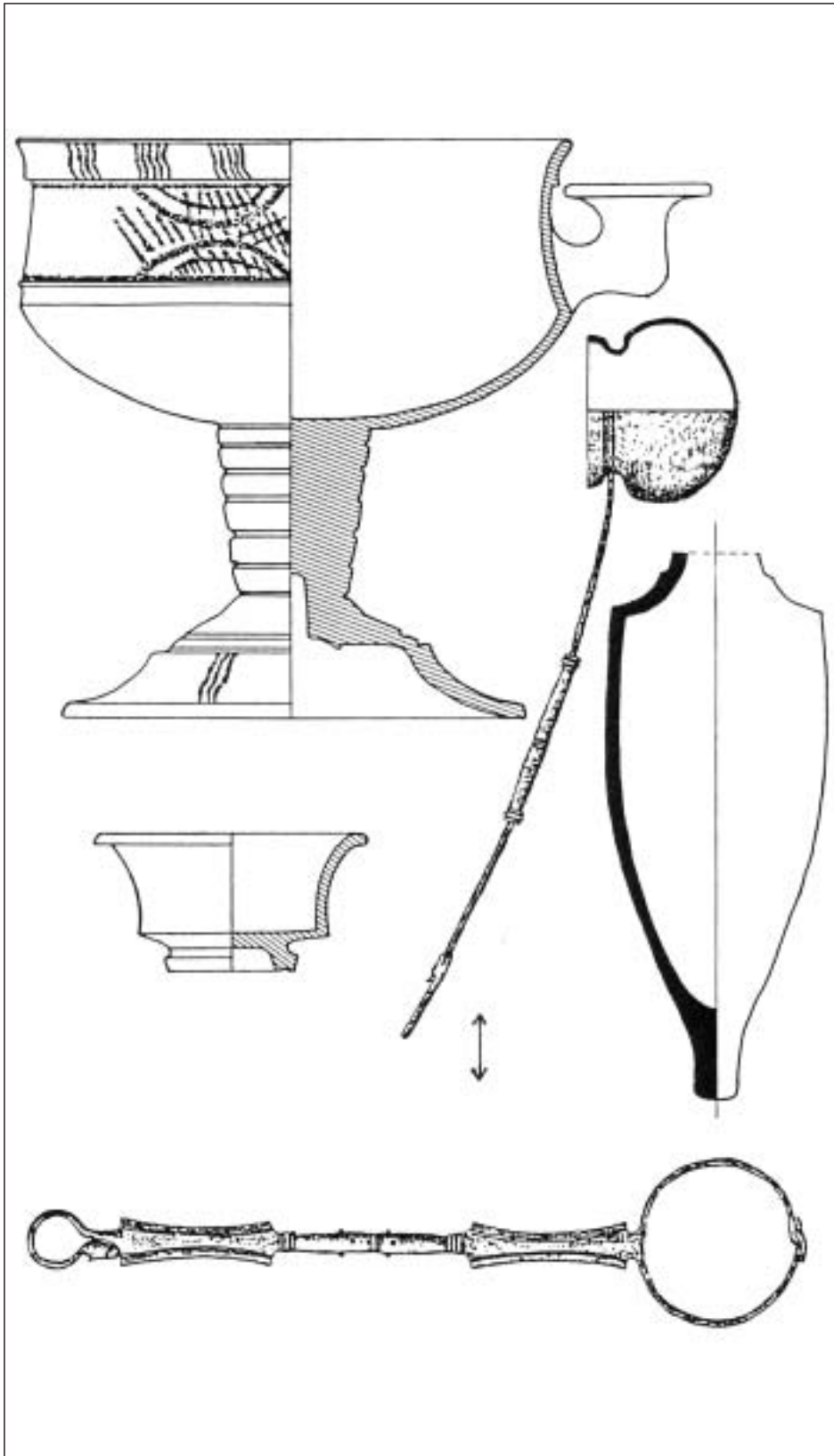


Fig. 539. Copa alta, vaso campaniense, cazo y ánfora.

La otra vasija asociada es un vaso campaniense B, Lamboglia 2, en perfecto estado de conservación de 6 cm. de altura. La cerámica campaniense muy escasa en el poblado constituía una rareza, un producto exótico que llegaba desde Italia vía Ebro y por lo tanto al alcance de muy pocos.

La tercera pieza es un cazo de bronce, un *cyatus*, con taza esferoidal y mango bifurcado en dos brazos por un lado y por el otro incurvado y rematado en cabecita de perro. Se trata de un producto importado y de lujo, su forma se encuentra en el mundo griego y etrusco y aparece en la Península con la romanización. Tradicionalmente se asocia a esta pieza con actos de tipo ritual al servicio del vino.

Finalmente, anotamos una ánfora bastante completa, forma Dressel 1, de cuerpo cónico terminado en punta, originaria de Campania, que se utilizó para el transporte de vino por todo el Mediterráneo y que llegó a muchos poblados del Valle del Ebro.

Parece lógica la explicación de que todas estas vasijas, por sus medidas y características formales, constituyeron un servicio para el vino bebido probablemente en un rito de simposion. El ánfora contenía el vino importado como artículo de lujo y de ahí se vertía en la gran copa elevada, que servía de crátera vinaria. Otra operación consistía en traspasar el licor desde esta última copa, por medio del cazo de bronce, a la pequeña copa campaniense de uso individual. Este ritual de bebida supone la existencia en el poblado de unas minorías privilegiadas que se podían permitir el lujo de beber vino y utilizar además unos vasos en gran parte importados. El mero hecho de poder exhibir estas esmeradas vasijas debió de ser para los indígenas un signo de distinción y de ostentación.

3. LA RELIGIÓN Y SUS FORMAS

Reconstruir la mentalidad religiosa de una sociedad antigua, en nuestro caso la celtibérica, es tarea harto difícil, pues la religión se manifestaba en muchos detalles de la vida cotidiana que se nos escapan. El periodo previo a la presencia de Roma en Hispania resulta oscuro en lo que concierne al mundo de las creencias, cuyos indicios se refieren, en gran manera, al mundo funerario gracias al conocimiento de algunas necrópolis.

El hombre sentía en los lugares naturales la presencia de la divinidad y se comunicaba con ella para adorarla y suplicarle favores, estadio “naturalista” de la religión de los indígenas peninsulares en general, que se manifiesta a través de los elementos naturales más visibles: el árbol, la fuente, la cumbre de un monte, los astros. Así, existieron santuarios a cielo abierto, especialmente en los claros de los bosques y en las cumbres de los montes, como lugares en donde los pueblos prerromanos celebraban sus cultos; se documenta el culto a los árboles y a las aguas en las fuentes sagradas. El santuario era considerado como auténtico centro cósmico en el que los dioses y los hombres se comunicaban.

Numerosos dioses han sido documentados a través de la epigrafía, tanto latina como celtibérica, pero son muy escasas las representaciones iconográficas de los mismos y, a veces, discutibles. Se trata de multitud de deidades caracterizadas por su plurifuncionalidad, veneradas en ámbitos locales y nombradas a través de epítetos muy variados. Existen hasta ahora más de

trescientos teónimos indígenas distintos en la Península, la inmensa mayoría en la Lusitania y Noroeste, pero no es correcto pensar que correspondan a otras tantas divinidades. En el territorio celtibérico se han documentado una treintena de teónimos indígenas distintos, algunos se repiten.

Lugus o *Lug* fue la más importante de las deidades pancélticas, con una treintena larga de topónimos, destaca su carácter solar y luminoso, heroico y guerrero. Las *Matres* y *Epona*, testimoniadas en amplísimas zonas célticas, las primeras simbolizaban la fecundidad de la tierra y las aguas; *Epona*, la diosa céltica en relación con la vida de ultratumba, protegía a los difuntos y estaba asociada al caballo. La mayor parte de los restantes dioses, salvo excepciones, tuvieron carácter local y se asociaban a montañas, bosques, lagos y fuentes¹⁵.

Los indígenas recurrieron a los amuletos para protegerse de diversos males y enfermedades y hay testimonios de ciertas prácticas mágicas, mediante los exvotos y las ofrendas, para reforzar la vinculación de subordinación de los devotos con la divinidad, a la que suplicaban la felicidad, curación, fertilidad, protección, o le daban gracias por los favores ya recibidos. Algunos animales tuvieron significados simbólicos sagrados relacionados con los cultos solares y la vida de ultratumba, como el caballo, el cerdo, el jabalí, el toro, la serpiente, y algunos de ellos, especialmente los caballos, eran sacrificados a las divinidades. El sacrificio más característico, emparentado con antiguos ritos indoeuropeos, fue el que citan las fuentes latinas como *suovetaurilia*, es decir ofrenda a la divinidad de cerdo, oveja y toro.

El culto a los muertos estuvo muy arraigado. Los pueblos celtas creyeron en la inmortalidad de las almas, en el más allá; la muerte no era sino la mitad del camino de una larga vida, con una vida nueva no muy diferente de la que llevaba con anterioridad a su muerte. Por ello, practicaban la incineración, y junto a los restos del cadáver, contenidos en urnas sepulcrales, se colocaban sus armas, joyas y adornos, alimentos y utensilios para el gran festín del reino de los muertos, donde estos objetos daban prestigio al difunto. El mundo de los muertos era como un reflejo del de los vivos. En torno a la muerte se celebraban una serie de prácticas rituales alrededor del espacio fúnebre, las necrópolis. La iconografía de las estelas funerarias, que servían para señalar una sepultura, anota símbolos astrales (swásticas, estrellas, crecientes lunares), asociados a arquerías para simbolizar el tránsito al más allá. La religión en la Hispania celta está siempre más o menos ligada a una idea escatológica.

Abandonaban los cadáveres de los caídos en el campo de batalla para que, tras ser devorados por los buitres, animales sagrados, sus almas ascendieran a los cielos a integrarse con la divinidad. “Los celtíberos consideran un honor morir en el combate y un crimen quemar el cadáver del guerrero así muerto;

¹⁵ BLÁZQUEZ, J.M., *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962; *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1975; *Primitivas religiones ibéricas, II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983. MARCO SIMÓN, F., “La religión de los celtíberos”, *1 Simposium sobre los celtíberos*, Zaragoza, 1987, pp. 55-74; “Lengua, instituciones y religión de los celtíberos”, en *Los Celtas en el Valle medio del Ebro*, Zaragoza, 1989; “Mundo religioso y funerario”, *Los celtas en el Península Ibérica*, Rev. *Arqueología*, Madrid, 1991. SOPEÑA, M., *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religión entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987. LORRIO, A. J., *Los celtíberos*, Ali-cante, 1997, pp. 328-345.

pues creen que su alma remonta a los dioses del cielo, al devorar el cuerpo yacente el buitres” (Silio Itálico, *Púnicas*, 3, 340-343).

Parece que se constatan entre los celtas hispanos los sacrificios humanos, y prueba de ello sería el culto a las cabezas cortadas, cabezas trofeo resultado de la decapitación de los enemigos vencidos, culto de origen celta, pero con paralelos en la Galia. “Los celtíberos cortan las cabezas de los enemigos muertos en el combate y las cuelgan de los cuellos de sus caballos” (Diodoro, 5,9,5) La ausencia de noticias ha llevado a algunos a negar la existencia de sacerdotes, otros opinan que este silencio no es una prueba concluyente, y que una religión tan desarrollada como la celtibérica necesariamente debió de tener en el sacerdocio uno de sus elementos de cohesión y de identidad. “Se resume en un animismo mágico de la naturaleza con una divinidad femenina de la fecundidad y una divinidad masculina relacionada con lo solar. Este sistema religioso naturalista acaba por personificar las fuerzas y los poderes cósmicos y sobre él operan las influencias culturales”¹⁶.

El método para abordar el estudio de las religiones antiguas es variado: las noticias de los autores antiguos, los testimonios epigráficos y los arqueológicos. Las fuentes literarias para reconstruir el horizonte religioso de los pueblos prerromanos son escasas y además tardías, ya se había llegado a un estadio de sincretismo, pues los autores romanos estuvieron más preocupados por reseñar la conquista romana del territorio peninsular, y sólo en raras ocasiones anotan algo sobre la religión de los indígenas.

Las dos citas siguientes de autores clásicos interesan por la situación geográfica de los berones. Estrabón describe, en general, algunas costumbres de los pueblos del norte peninsular. “Los celtíberos, y otros pueblos que lindan con ellos por el norte, daban culto a cierta deidad innominada, a la que, en las noches de luna llena, las familias rinden culto danzando hasta el amanecer, ante la puerta de sus casas”. (Strabón, III, 4,6).

Esta información se refiere, sin duda, a un culto doméstico de toda la familia a la luna, que en tiempos ya históricos seguía vivo entre los celtíberos y pueblos del norte, su nombre era tabú, por eso no estaba permitido nombrarla. Según algunos autores, también se pone en relación con el dios que el romano identifica con el *Dis Pater*, del que se sienten todos los celtas descendientes, y por él contaban el tiempo por noches, es decir por lunas; se corresponde con el Dagda de los textos medievales irlandeses, el *Padre* de todo y el dios de los druidas.

Otro dios, también muy venerado por los pueblos del norte, fue una deidad identificada y asimilada a Marte, divinidad guerrera, y al Ares griego; en realidad se trata de un dios indígena, testimonio de un culto precelta, al que ofrecían sacrificios humanos, machos cabríos y caballos y que tenía un carácter solar. “A Ares sacrificaban machos cabríos y también cautivos y caballos; suelen hacer hecatombes de cada especie de víctimas al uso griego, y por decirlo al modo de Píndaro inmolaban todo por centenares”. (Strabón, III, 3,7).

Tampoco se dispone de textos epigráficos que se refieran directamente a nuestro poblado, pero citamos tres inscripciones romanas, geográficamente

¹⁶ MARCO SIMÓN, F., “Consideraciones sobre la religiosidad ibérica en el ámbito turolense”, *Ká-lathos*, 3-4, Teruel, 1984, pp. 71-93.

cercanas, que se refieren a deidades indígenas y que entroncan con las creencias de los celtas continentales. En primer lugar un ara de Agoncillo, frontera con Viana, dedicada a Mercurio Visugio, *Mercurius Visuceus*, de cuyo celtismo no puede dudarse. En este Mercurio galorromano se ha visto una interpretación del dios pancéltico *Lugus* (el *Lug* de las fuentes irlandesas), deidad de carácter solar, cuyo culto está atestiguado en la Celtiberia y en el Noroeste. En Laguardia (Álava) *Matres Useae* testimonia un culto a las diosas de la fertilidad de la tierra y de las aguas. En un ara de San Millán de la Cogolla (La Rioja) aparece *Dercetius*, interpretado como “El Visible”, “El que todo lo ve”, deidad solar asentada en la montaña, identificada con el pico de San Lorenzo o con la Sierra de La Demanda, cuya función sería semejante a la de *Tullonius*, a quien se dedica un ara en el Castillo de Henayo (Labastida, Álava), que ha quedado en el topónimo Sierra de Toloño¹⁷.

Hay que pensar que no fueron sociedades cerradas sino abiertas, y por ello recibieron aportes de diversa índole. Estos grupos humanos ya tenían sus propias creencias religiosas enraizadas en la Edad del Bronce y aún antes, con un culto a las divinidades y a la evocación de sus poderes en lugares naturales al aire libre, más que en templos y edificios. A esta base antigua se sumó el aporte religioso traspirenaico, propio de una sociedad de jinetes trashumantes de carácter indoeuropeo, con su ritual funerario. Finalmente, se añadieron los influjos mediterráneos que enriquecieron antiguos mitos y símbolos; la religión de estas gentes armonizaba la tradición con las innovaciones.

Puede asegurarse que, conforme nos vamos acercando al cambio de era, la religión de estos pueblos tuvo una dosis elevada de sincretismo. En el Valle del Ebro y desde el siglo II a. de C. la convivencia de los indígenas con los conquistadores favoreció la difusión de los nuevos cultos romanos. La penetración y avance de la religión oficial romana en el medio indígena fue fruto de un largo proceso, que incluía la romanización y el ser ciudadano romano, y ni por parte de los vencedores hubo imposición de creencias, ni por parte de los vencidos resistencia u oposición. A Roma, más preocupada por el control político y la explotación económica, no le interesó desmontar el mundo de creencias indígenas, rara vez las autoridades romanas intervinieron en los ritos y cultos locales.

Para el caso de La Custodia, el carecer de datos epigráficos y de alusiones directas literarias aumenta la importancia proporcionada por la información que viene desde la arqueología: estelas, amuletos, representaciones zoomorfas y cabezas cortadas

La iconografía constituye en este caso un interesante y único caudal de información para indagar la religiosidad de sus habitantes. Pero la imagen no es siempre unívoca y se choca con las limitaciones de su interpretación simbólica en cada caso, a la que es difícil acceder de forma directa, pues puede tratarse exclusivamente de decoración. Un símbolo se convierte en mero ornamento cuando por el paso del tiempo se olvida su significación primaria. Únicamente en algunos casos es posible discernir cuándo la iconografía posee un simbolismo evidente

¹⁷ Marco Simón, F., “Berones y elementos limítrofes”, *op. cit.* pp. 78-79.

Amuletos y exvotos

En los pueblos prerromanos se comprueba el uso de amuletos. El vocablo latino *amuletum* parece proceder del Oriente, *hamal* significa en árabe llevar. Su utilización se constata, desde la más remota antigüedad, en todas las culturas y sus formas, naturales o artificiales, son variadísimas. Se les atribuyó poder para preservar de las enfermedades y de maleficios y de influencias malignas de personas y de cosas; había que llevarlos para conseguir su objetivo en lugares bien visibles, en contacto real con el individuo, engarzados en collares, en cinturones y anillos o cosidos a los vestidos. Algunos opinan que los que representan al cuerpo humano o alguna de sus partes se inventaron contra el mal de ojo, y entre todos ellos el más utilizado ha sido el falo.

Desde la más remota antigüedad y en países de cultura muy diversa ha estado arraigada la creencia en el mal de ojo o ojo, producido voluntariamente por personas malignas como las brujas, o de una manera casual con la simple mirada de determinadas personas. También el mal deseo y la envidia dirigidos contra alguno podían propiciarlo. Los principales afectados eran los jóvenes y niños, pero tampoco estaban exentos los adultos, e incluso podían ser afectados los animales y hasta las plantas. La sociedad de todos los tiempos ha utilizado, entre otras cosas, los amuletos para preservarse del mal de ojo.

Para protegerse del mal de ojo se llevaba un amuleto de significado obsceno, así se conseguía que el fascinador fijara en él su mirada y la apartara de la persona que lo portaba, neutralizando así los efectos maléficos, por lo que el objeto tenía una consideración tanto defensiva como precautoria, o lo que es lo mismo finalidades profiláctica y apotropaica.

La representación del falo fue utilizada con frecuencia contra la fascinación y mal de ojo; su imagen, confiada en Roma a las vírgenes vestales, simbolizaba la propagación de la vida, la fecundidad. El falo, como amuleto, era frecuente en el mundo romano e incluso los artesanos lo exponían en el interior de sus negocios como protector contra los sortilegios y el mal de ojo. Un gesto obsceno con valor defensivo fue la higa, consiste en la figuración de la mano cerrada con el dedo pulgar, entre el índice y el corazón, apuntándolo hacia el fascinador. De esta forma, se quiso representar el coito, o unión de los órganos genitales de los dos sexos humanos¹⁸.

Un colgante de bronce de La Custodia tiene forma alargada con orificio circular en un extremo para ir colgado mientras que por el otro termina en forma de glande (Fig. 540). Otro pequeño colgante, fundido en plata, lleva en la parte superior una argolla para la suspensión y, a través de dos molduras, empalma con una mano derecha que representa la higa, el dedo pulgar entre los dedos índice y corazón¹⁹ (Fig. 541).

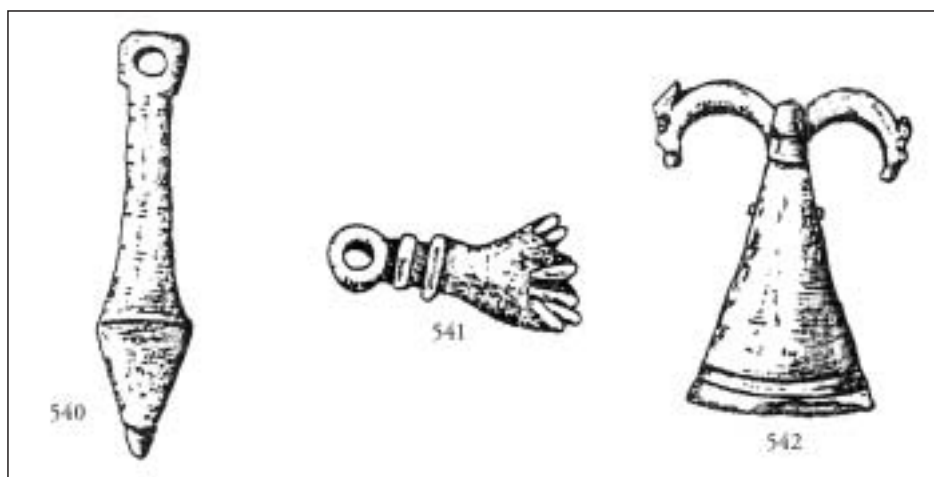
¹⁸ DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, T. I, amuletum, p. 986. Un amuleto fálico en Varea y bibliografía abundante sobre el tema en GALVE IZQUIERDO, M.P., "El amuleto fálico con cabeza de toro de Varea (Rioja) en *Caesaraugusta*, Zaragoza, 1983, pp. 112-133.

¹⁹ Algunos amuletos de Viana, especialmente los fálicos del Soto Galindo y de La Custodia, LABEAGA MENDIOLA, J.C., "Amuletos mágicos y téseras de hospitalidad en los yacimientos arqueológicos de Viana", *I Congreso General de Historia de Navarra, PV, Anejo, 7*, Pamplona, 1987, p. 457 y ss.; "Amuletos antiguos contra el mal de ojo en Viana (Navarra)", *Eusko Ikaskuntza, Cuadernos de Sección, Antropología-Etnografía*, San Sebastián, 1991, pp. 45-58.

Estos tipos de amuletos llegaron a la Península a través del comercio de los fenicios y griegos, de ahí que los ejemplares más antiguos provengan de las necrópolis púnicas de Ibiza. A través del Valle del Ebro llegaron a tierras celtibéricas.

Otros tipos de amuletos, como las campanillas y cascabeles, fueron utilizados en la antigüedad para ahuyentar con su ruido los males, alejándolos de su portador. Muchos animales, dignos de protección, los llevaban al cuello, así, estas piezas adquirirían un carácter profiláctico. El que sea precisamente el caballo, el animal más protegido con campanillas, indica el alto aprecio en que fue tenido, ya que estaba considerado como animal sagrado relacionado con el culto solar, de carácter funerario y símbolo de inmortalidad.

Se han recogido media docena de campanillas de bronce de diversas tipologías, pero siempre con un orificio circular para su suspensión, excepto precisamente un ejemplar con asas arqueadas rematadas en cabecitas de caballo (Fig. 542). Abundan en las necrópolis cartaginesas de Ibiza, en los poblados ibéricos y celtibéricos y en los romanizados. Según la literatura clásica, las campanillas protegían especialmente a los caballos de las mordeduras de las serpientes o eran un hechizo contra los demonios. Igual función pudieron tener los cascabeles de bronce y de plata de diversas tipologías aparecidos en el poblado.



Figs. 540-542. Colgante fálico, manecilla y campanita.

Otras piezas, que al parecer tuvieron la misión de amuletos profilácticos, más difícil la de exvotos, fueron los broches de cinturón celtibéricos de bronce con nielados de plata. Sus ornamentaciones trascienden el sentido puramente decorativo y están enraizadas en preocupaciones espirituales al evocar cultos heliolátricos y simbolismos astrales y funerarios. La misma forma de algunos broches con escotaduras laterales reproduce, de manera muy esquemática, una figura femenina, o por lo menos algunos rasgos de ella: cabeza atrofiada, cuello largo (garfio propiamente dicho) y los brazos o pequeñas aletas. Es posible que esta forma esquemática femenina estuviera ligada a los motivos ornamentales incluidos en dos grupos simbólicos: el de la simbología solar y el de fertilidad, signografías abundantes desde la remota antigüedad en el Mediterráneo y en la Europa continental.

Algunas decoraciones circulares y curvilíneas, eses entrelazadas, aspas o cruces equiláteras, representadas en estos broches, nos llevan al mundo de la simbología y son claros exponentes de cultos solares. El sentido heliolátrico de la cruz puede rastrearse desde el Neolítico del Creciente Fértil y evoca religión solar e ideas de fertilidad. Otro motivo curvilíneo, confeccionado a base de eses, el trisquele de tres cabezas está relacionado con la swástica y es propio de antiguas culturas orientales, mediterráneas y celtas; expresa un movimiento giratorio como símbolo solar de la acción y del movimiento²⁰ (Fig. 543).



Fig. 543. Trisquele, símbolo solar.

Como otras religiones mediterráneas, la celtibérica utilizó el exvoto para dialogar con los dioses. Cada exvoto podía tener una finalidad concreta, según los deseos del oferente; existen en el poblado los exvotos anatómicos de barro y de bronce, como ofrendas sacras, que representan un pie (Figs. 544 y 545). Podían tener una intencionalidad de petición o curativa, por medio de un presente, según las necesidades del momento, o bien tratarse de una ofrenda como adoración y subordinación a los seres sobrenaturales. Hay quien pone en relación la ofrenda, sobre todo la de un pie, con el deseo de culminar con éxito un viaje, pero parece más lógico manifestar, a través de la ofrenda, que el fiel no había olvidado el favor otorgado por la

²⁰ LABEAGA MENDIOLA, J.C., “Los broches de cinturón en el poblado de La Custodia, Viana (Navarra)”, *TAN*, Pamplona, 1991-1992, pp. 317-336. Sobre su simbología, DEHELLETTE, J., *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, París, 1909, p. 11. MORÁN CABRÉ, J.A., “Sobre el carácter votivo y apotropaico de los broches de cinturón en la Edad del Hierro peninsular”, *XII CNA*, Huesca, 1973; Zaragoza, 1975, p. 600.

divinidad y, tras ser sanado de una enfermedad, le daba gracias. De igual manera, manifestaba ante la comunidad haber cumplido la promesa, hecha al tiempo de estar enfermo, y así evitaba toda posible rectificación de la concesión divina.



Fig. 544. Pie cerámico.



Fig. 545. Pie de bronce.

Estelas funerarias. Cabezas cortadas

Las necrópolis están siempre asociadas a los poblados y se ubican en lugares próximos al hábitat de fácil comunicación y con unas distancias variables, desde escasos metros hasta un kilómetro de distancia. Una vez incinerado el cadáver, se depositaban sus restos en el interior de urnas cinerarias y, junto con sus objetos personales o ajuar, eran enterrados en hoyos protegidos por losas de piedra hasta formar, a veces, plataformas empedradas o túmulos rectangulares o circulares. Para señalar exteriormente estos enterramientos individuales o colectivos se colocaban estelas de piedra generalmente hincadas verticalmente, sin elaboración específica y más o menos informes, aunque no todos los enterramientos dispusieron de estelas. A veces, en casos excepcionales, estas estelas aparecen decoradas, y las escenas representadas por algunos motivos simbólicos contribuyen a precisar algunos aspectos de la ideología funeraria en relación con la vida de ultratumba. Estas estelas podían estar colocadas en la necrópolis o alineadas formando calles, o de una manera anárquica.

Desgraciadamente, se desconoce la situación de la necrópolis de La Custodia, pero, en cambio, disponemos de tres estelas de piedra que seguramente, por sus decoraciones, estuvieron en relación con este espacio fúnebre. Fueron recogidas en los taludes del poblado, lugar donde a lo largo del tiempo se han depositado y amontonado las piedras por estorbar a las labores agrícolas del labrado de los campos. Tal vez, pudieron servir como materiales reaprovechados.

La primera de ellas, de contornos muy irregulares, exhibe la figura de un caballo al que le falta el cuello y la cabeza, se observa en la zona superior al-

guna rama tipo palma y una retícula de cuadrados entre las patas del animal. El dibujo ha sido realizado mediante punzón metálico (Fig. 546).

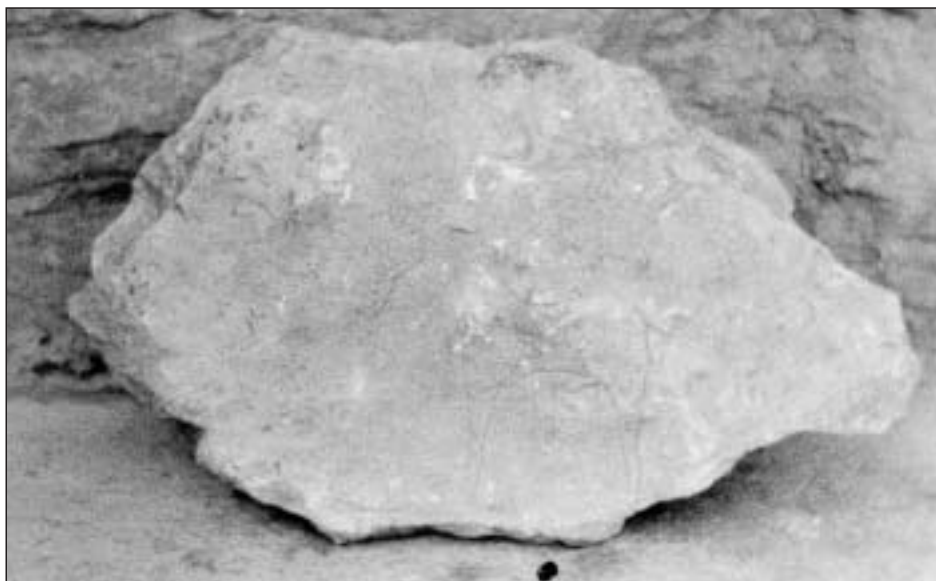


Fig. 546. Estela con caballo.

En otra estela, también muy informe e incompleta, se ha representado, al parecer, una escena de caza en la que aparecen un jinete a caballo provisto de una lanza en la zona superior e inmediatamente debajo un animal cuadrúpedo, tal vez, por su tamaño, un ciervo (Fig. 441).

Una tercera estela muy fragmentada muestra la parte posterior de un caballo, cuartos traseros con la cola y algo del vientre del animal²¹.

Necesariamente tenemos también que referirnos a una estela proveniente del cerro Cantabria, en paradero desconocido, por la vinculación con La Custodia. En ella se observa un caballo y delante algunos trazos que podrían corresponder a una estilización humana y una posible lanza, todo ello realizado mediante incisiones²².

El caballo tuvo dos significados, por un lado se asocia a ceremonias fúnebres como símbolo de inmortalidad, de ahí que, a veces, en el mundo celta se enterrasen a los difuntos con sus carros y caballos; pero al mismo tiempo el caballo es un animal sagrado consagrado al sol, así se establece una estrecha relación entre este animal, los cultos solares y las ideas de ultratumba²³.

De igual manera, en el ejercicio de la caza no sólo se debe ver un aprovisionamiento de carne, como complemento de una dieta, o un ejercicio lúdico y social, practicado por la aristocracia, sino que además tuvo un sentido

²¹ Estas dos últimas estelas, KAMIRUAGA LARIZ, J.A., "Dos nuevas estelas en Navarra", *CEEN*, 49, Pamplona, 1987, pp. 167-169.

²² ÁLVAREZ CLAVIJO, P., "Estelas celtibéricas en La Rioja", *Estratos*, 4, Logroño 1992. PASCUAL FERNÁNDEZ, J.M., SAN MIGUEL NAVARRO, L.C. y GAJATE GARCÍA, J.M., *La Beronia. Estudios y comentarios ensayados sobre ideas protohistóricas de La Rioja*, Logroño, 1998, p. 79.

²³ BLÁZQUEZ, J.M., "Caballo y ultratumba en la Península Ibérica", *Ampurias*, XXI, Barcelona, 1959, p. 281.

ritual, generalmente funerario que representaba la victoria del héroe sobre el mal y la muerte. Escenas de cacerías de ciervos y jabalíes con cazadores a caballo o a pie y con la ayuda de perros figuran en las estelas de Lara de los Infantes²⁴.

Otra forma de enterramiento se refiere al practicado con los niños de corta edad, en inhumación directa, debajo del pavimento de la propia casa. Está documentada en muchos yacimientos y fue muy característica en algunos poblados ibéricos y celtibéricos; algunos restos óseos humanos aparecidos en una cata estratigráfica en una vivienda de La Custodia, podrían explicarse como procedentes de una inhumación infantil. Hay quien justifica estos enterramientos domésticos porque al no haberse incorporado los recién nacidos a la sociedad, se les negaba ser enterrados en las necrópolis²⁵.

Los textos clásicos, (Livio X, 26, XXIII, 24; Diodoro V, 29,4; y Estrabón 4, 4,5) y la arqueología hacen referencia al rito de la costumbre típicamente celta de cortar la cabeza al enemigo muerto y de exhibirla como trofeo. Los galos, tras cortar las cabezas de sus enemigos, las colgaban del cuello de sus caballos o las ensartaban en lanzas, posteriormente las exhibían en los vestíbulos de sus casas y si eran de personajes ilustres las guardaban en una caja. Esta costumbre fue practicada por la mayor parte de los pueblos del Norte, sobre todo por los germanos.

Los pueblos hispanos practicaron la costumbre de amputar las manos del enemigo y la de clavar sus cabezas en las lanzas. Se han documentado hallazgos relacionados con el ritual de las cabezas cortadas, sobre todo en el Noroeste peninsular. Este rito céltico de las cabezas cortadas debe interpretarse como costumbre guerrera en relación con la concepción atropopaica de la cabeza del enemigo vencido. La cabeza fue considerada como el centro del ser humano y por ello poseedora de propiedades mágicas, aún después de la muerte del cuerpo.

Con mucha frecuencia la cabeza se ha representado en el arte céltico sobre diversos soportes y materiales. Y así, por ejemplo, en las fíbulas de caballito aparecen estas cabezas cortadas debajo del hocico del animal, testimoniando la costumbre de colgar del caballo las cabezas de los enemigos muertos.

Algunos autores advierten, por el contrario, otra explicación, que no invalida la anterior, pues en algunos casos estas cabezas cortadas habría que interpretarlas como representaciones de divinidades, rostros de difuntos, amuletos o piezas meramente decorativas²⁶.

²⁴ MARCO, F., "Las estelas decoradas de tradición indígena en los Conventos Caesaraugustano y Cluniense", *Caesaraugusta*, 43-44, Zaragoza, 1978, p. 34 y ss.

²⁵ BELTRÁN LLORIS, M., "Enterramientos infantiles en el poblado ibérico de la Romana (La Puebla de Híjar, Teruel)", *Simposi Internacional. Els orígens del món ibèric, Ampurias*, Barcelona, 1976-78, pp. 307 y ss.

²⁶ BALIL, A., "Representaciones de cabezas cortadas y cabezas trofeo en el Levante español", *IV Sesión, Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas (Madrid 1954)*, Zaragoza, 1956, pp. 871-879. ALMAGRO GORBEA, M., y LORRIO, A., "Representaciones humanas en el Arte Céltico de la Península Ibérica", *II Symposium de Arqueología Soriana*, (Soria, 1989), Soria, 1992, pp. 409-451. SOPEÑA, G., *Dioses, ética y ritos, Aproximación para una comprensión de la religiosidad de los pueblos celtiberos*, Zaragoza, 1987. LORRIO, A.J. *Los celtiberos*, op. cit. p. 336-337.

El poblado de La Custodia ha proporcionado una cabecita de bronce, segmentada a la altura del comienzo del cuello y seccionada longitudinalmente en su totalidad. El rostro varonil muestra sus rasgos muy esquematizados y un cabello con mucho detalle. Puede tratarse de una representación de cabeza trofeo o cortada, que indicaría un culto, sin renunciar a alguna de las interpretaciones arriba señaladas; incluso podría tratarse, puesto que está partida por la mitad, de una tésera de hospitalidad anepígrafa. Asimismo, una fíbula en forma de jabalí o verraco tiene adosada a la pata delantera lo que podría ser una cabeza trofeo (Figs. 508 y 547).

Animales sagrados y simbólicos

La ganadería fue una de las bases económicas importantes de los celtíberos, y en ella predominaron los ovicápridos, después los cerdos, las aves de corral, los bóvidos y los équidos. Muchos de estos animales domésticos, además de otros salvajes como el jabalí y la serpiente, fueron objeto de representaciones en distintos soportes: en las fíbulas, colgantes y téseras de hospitalidad y, como hemos visto, en estelas funerarias.

Determinadas especies, además de sinónimo de riqueza y prosperidad, valor social y base importante de alimentación, tuvieron en las religiones prerromanas un trasfondo religioso y cultural, pues fueron animales sagrados y, en consecuencia, objeto de sacrificios y de ciertos cultos rituales. Por ello, sus representaciones adquieren un valor simbólico-religioso de determinadas creencias.

Durante la antigüedad, se constata en el ámbito indoeuropeo el ritual del triple sacrificio animal, similar al denominado *santramanía* en el ámbito védico, a la *tritoa* egea y a la *suovetaurilia* romana, en virtud del cual eran sacrificados a una triada divina tres animales: cerdo, oveja o carnero y toro. Puede tratarse de sacrificios con fines purificatorios, una *lustratio* ofrendada a una triada indígena, muy propios de una cultura vinculada en su mayor parte con la ganadería²⁷.

El cerdo o jabalí se ha representado en La Custodia en algunas fíbulas, tanto realistas como muy esquemáticas, y en una tésera de hospitalidad, todas de bronce. La cría de cerdos y la caza del jabalí han estado tradicionalmente asociadas al mundo de los celtas. El cerdo suponía una fuente importante de riqueza en las poblaciones antiguas y su culto está atestiguado en los numerosos verracos meseteños de piedra, posibles ofrendas votivas a una divinidad indígena y con simbolismo de carácter funerario en conexión con las necrópolis o incluso con inscripciones.

De igual manera, el jabalí, animal apartado y solitario en el bosque y especialmente agresivo, fue objeto de caza ritual. Su condición de animal nocturno y su costumbre de hozar en el suelo propiciaron su vinculación al mundo misterioso y subterráneo, por ello su caza tuvo sentido funerario, representando la victoria del héroe sobre el mal y la muerte. Fue plasmado en relieves de tumbas y sarcófagos y, como animal sacralizado, objeto de leyendas

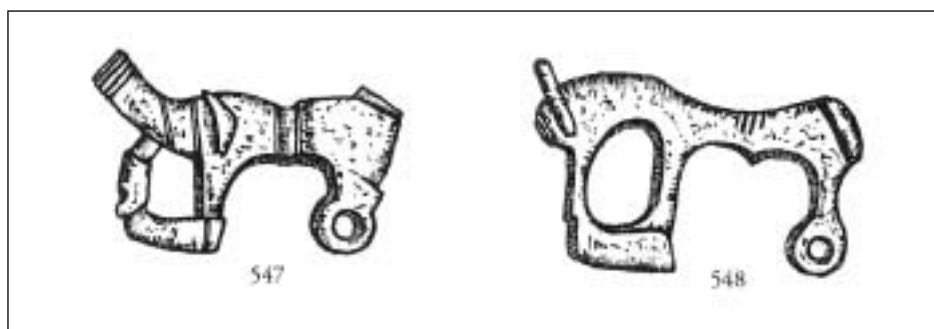
²⁷ GÓMEZ TABANERA, J.M., "La función ternaria en el sacrificio celtibérico", *IX CNA*, Zaragoza, 1966, p. 275.

y mitos celtas. Esta especie fue, tras el caballo y el toro, una de las más utilizadas en la iconografía de los pueblos prerromanos²⁸.

Destacamos una fíbula de jabalí o verraco de La Custodia en cuya pata delantera se observa una cabeza humana, tal vez una cabeza trofeo, y así aparece aún más claro el carácter funerario de este animal (Fig. 547).

El toro está considerado como el animal con mayor bagaje religioso del mundo mediterráneo; su culto, preindoeuropeo, está enraizado en las religiones del Mediterráneo y Próximo Oriente y su figura aparece en sepulturas y santuarios en compañía de signos astrales. A partir del neolítico, el toro fue el padre del rebaño y fuente de riqueza de primerísimo orden.

Este animal fue en la cultura celta una divinidad vinculada con ideas y prácticas religiosas de los cultos de la fecundidad, en función de su vigor genésico y físico. También adquirió significación funeraria, pues su culto, unido a signos astrales, al sol y a la luna, ésta como deidad femenina, era propio de los pueblos pastores. Pero, asimismo, se relacionó con la luna, la lluvia y la vegetación. En las tierras celtíberas sacrificaban toros y cerdos en honor de determinados dioses y como medio de aplacar a los manes de los difuntos²⁹. Un torito aparece representado en La Custodia en una fíbula (Fig. 548), otro en una figurita modelada en barro y cabecitas de vaca configuran algunas de las fíbulas simétricas zoomorfas.



Figs. 547-548. Fíbulas de jabalí o verraco y de toro.

El caballo fue un animal de una gran importancia social y símbolo de prestigio entre las clases pudientes de los celtas; sus bocados y atalajes constituyeron los ricos ajueres de los guerreros. Era un animal costoso de adquirir y de mantener. El culto al caballo es típicamente indoeuropeo, los indígenas bebían su sangre, práctica mágica para conseguir las cualidades de este animal. Como animal sagrado estuvo consagrado al sol, y su figura, a veces con circulitos y otros signos astrales, va asociada a los cultos solares y a las ideas de ultratumba.

²⁸ CERDEÑO, M.L. y CABANES, E., "El simbolismo del jabalí en el ámbito celta peninsular", *TP*, 51, nº2, Madrid, 1994, pp. 104-119. BLÁZQUEZ, J.M., *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Cristiandad, Madrid, 1977. Éste y los siguientes animales, GALÁN DOMINGO, E., "Naturaleza y Cultura en el mundo celtibérico", *Kálathos*, 9-10, 1989-1990, pp. 195-198.

²⁹ BLANCO, A., "El toro ibérico", *Homenaje al prof. Cayetano Mergelina*, Murcia, 1962, pp. 162-195. BLÁZQUEZ, J.M., "Aportaciones al estudio ... *op. cit.* p. 26. MARCO, F., "Las estelas decoradas de tradición indígena de los Conventos Cesaraugustano ... *op. cit.* pp. 47 y ss. URANGA, J.E., "El culto al toro en Navarra y Aragón", *v Symposium de Prehistoria Peninsular*, IV, Pamplona, 1966, pp. 223-231.

Estuvo asociado a ceremonias fúnebres como medio de transporte del alma del difunto al otro mundo y como símbolo de la heroización del guerrero, y, por otra parte, fue símbolo de inmortalidad y su apoteosis; así se explica la costumbre de enterrar a los difuntos con sus carros y caballos³⁰.

Todas las fíbulas de caballito de La Custodia muestran a lo largo del cuerpo del animal pequeños circulitos punteados e incluso una de ellas lleva en su zona central un gran disco. Algunos opinan que, al hallarse este tipo de fíbulas en contextos funerarios, en tumbas de ajuar femenino, “eran exhibidas por personas, probablemente mujeres, de cierto rango, que habían acompañado a las cenizas de sus dueños, con el presumible propósito de prolongar el efecto protector, mágico o religioso, atribuido al enigmático tema del caballo y el verraco”³¹.

Hacemos especial mención a una fíbula de La Custodia en forma de caballito cuyo hocico va unido a la figura de un jabalí o verraco colocado verticalmente. Esta asociación entre caballo y jabalí supone una especial relación entre las dos figuras, parece que no se trata de una escena cinégetica, sino que, tal vez, “subyace una alegoría del triunfo de la fuerza del bien sobre las del mal, de la vida sobre la muerte”³² (Fig. 549).

La serpiente tuvo múltiples significados y, en ocasiones, contradictorios, puesto que se trata de uno de los símbolos más importantes de la imaginación humana. Simboliza, por una parte, la fuerza y la energía, por otro lado es el símbolo del mal, está en relación con la idea de la muerte y con el principio femenino ligado al culto lunar. Según estos rasgos simboliza algo distinto: por el característico cambio de piel es símbolo de la resurrección y de la vida, de la medicina y de la salud, animal solar cuando es representado en círculo y emblema de inmortalidad. Asociada a lo funerario es el guardián de la tumba y encarna, a veces, al muerto heroizado. Teniendo en cuenta su forma de reptar y sus anillos estranguladores simboliza la fuerza y, finalmente, por su veneno mortífero significa el aspecto maligno de la naturaleza y es símbolo de la muerte. En la protohistoria peninsular existió un culto ofiolátrico autóctono, comprobado posteriormente en los cultos celtas³³.

La Custodia ha proporcionado una pulsera con los extremos terminados en forma de cabeza de serpiente, y asimismo una fíbula simétrica se adorna con dos cabezas de este animal (Fig. 550). Estos objetos de adorno bien pudieron tener un carácter apotropaico, es decir que por el temor que inspira este animal al ser venenoso se llevaban como amuletos de defensa, o bien pudieron ser reflejo de todo el rico simbolismo que encierra la serpiente o co-

³⁰ BLÁZQUEZ, J.M., “Aportaciones al estudio de la religiones primitivas de España”, *AEArg.* xxx. Madrid, 1957, pp. 32-33; “Caballo y ultratumba en la Península Ibérica”, *Ampurias*, 21, Barcelona, 1959, p. 281.

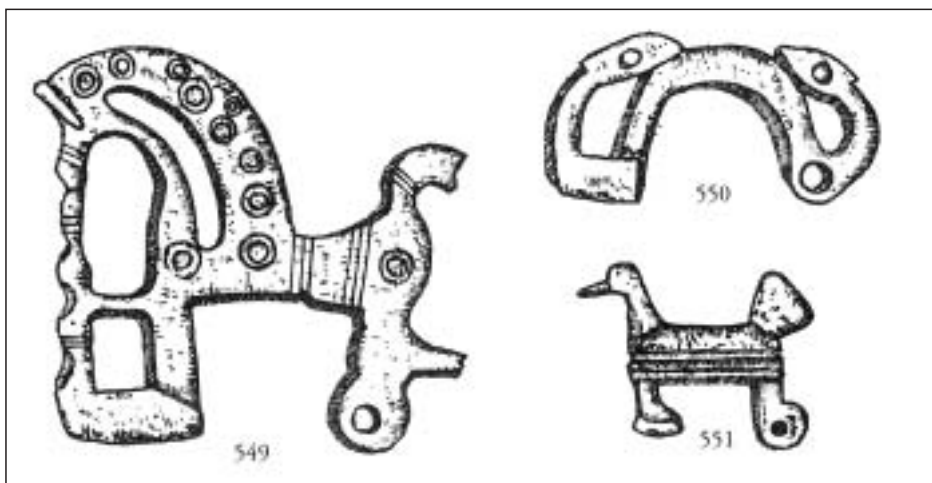
³¹ ESPARZA ARROYO, A., “Cien años de ambigüedad; sobre un viejo tipo de fíbulas de la Edad del Hierro de la Meseta española”, *Zephyrus*, XLIV-XLV, Salamanca, 1991-1992, pp. 548-549.

³² Idem, p. 539, fig. 1, 8.

³³ BEIGBEDER, O., *La simbología*, Barcelona, 1970, p. 31. CIRLOT, J.E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1981. VÁZQUEZ HOYOS, A.M., “La serpiente en el mundo antiguo”, *BAEAA*, 14, Madrid, 1981, p. 33 y ss. La serpiente y otros animales del cercano poblado de Laguardia, en CAPRILE, P., *Estudio de los objetos de adorno del Bronce Final y Edad del Hierro en la provincia de Álava, Estudios de Arqueología Alavesa*, 14, Vitoria, 1986, p. 295 y ss.

mo expresión de un determinado culto. Es posible que según uno u otro objeto tengan una u otra función.

La paloma es el símbolo de la Gran Diosa Madre, representada por alas, en un contexto sexual y chtónico y al igual que la serpiente conlleva otras cualidades no propiamente animales, símbolo de trascendencia y elevación, como la ascensión y el vuelo que comparten con la flecha³⁴. Una fíbula de La Custodia adopta la forma de esta ave (Fig. 551).



Figs. 549-551. Fíbulas de caballito, con serpientes y en forma de paloma.

³⁴ MARCO SIMÓN, F., "Consideraciones sobre la religiosidad ibérica en el ámbito turolense", *Ká-lathos*, 3-4, Teruel, 1984, p. 82.