



## La iconografía astral, deidades estelares y el «otro mundo» céltico en el occidente romano<sup>1</sup>

Juan Carlos Olivares Pedreño<sup>2</sup>

Recibido: 29 de marzo de 2019 / Aceptado: 3 de junio de 2019

**Resumen.** En el presente trabajo se estudian los símbolos astrales como las ruedas, esvásticas, trisqueles y crecientes lunares, cuando aparecen en ofrendas votivas a divinidades célticas en el occidente romano. A partir de la presencia de estos símbolos en numerosas estelas funerarias y en contextos arqueológicos relacionados con la muerte en áreas de intensa presencia cultural céltica, se formula la hipótesis según la cual las divinidades celtas que se relacionan con estos símbolos en todo el occidente romano, tendrían un carácter estelar y, además, una vinculación mitológica y ritual con el mundo funerario.

**Palabras clave:** Iconografía; astral; rueda; creciente lunar.

### [en] Astral Iconography, Star Deities and the Celtic “Otherworld” in the Roman West

**Abstract.** In this paper, we study astral symbols such as wheels, swastikas, triskelions and lunar crescents when they appear in votive offerings dedicated to Celtic divinities in the Western regions of the Roman Empire. From the presence of these symbols in numerous funeral steles and in archaeological contexts related to death in areas of intense Celtic cultural presence, we formulate the hypothesis that the Celtic divinities related to these symbols throughout the Roman West have an astral character and, in addition, a mythological and ritual connection with the funerary world.

**Keywords:** Iconography, astral, wheel, crescent.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La vinculación de las ruedas y los crecientes lunares con la muerte y el otro mundo en la epigrafía funeraria del occidente romano. 3. Los dioses del cielo y el «Más Allá» y la simbología solar entre los celtas de las provincias occidentales del Imperio romano. 4. La iconografía astral y los dioses célticos en Hispania. 5. Bibliografía.

**Cómo citar:** Olivares, J.C. (2021), La iconografía astral, deidades estelares y el «otro mundo» céltico en el occidente romano, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24, 75-91.

<sup>1</sup> El presente estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Poblamiento de época romana y evolución del hábito epigráfico en Hispania citerior y norte de Lusitania», PID2019-106169GB-I00, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

<sup>2</sup> Universidad de Alicante  
Correo electrónico: [jc.olivares@ua.es](mailto:jc.olivares@ua.es)  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8146-4901>

## 1. Introducción

El origen de la iconografía astral en los monumentos funerarios del Occidente europeo no ha podido establecerse, hasta el momento, con total precisión. Es sabido que este simbolismo se vinculó a la vida de ultratumba por las sociedades orientales del ámbito indoiranio y mesopotámico<sup>3</sup>. La teología oriental, según la cual las almas de los difuntos se dirigían a la luna y al sol, fue adaptada también por los cartagineses y los griegos a su propia escatología. De hecho, para los pitagóricos, las islas de los Bienaventurados eran el sol y la luna y en este satélite se situaban los Campos Elíseos<sup>4</sup>. Esta simbología astral vinculada al mundo funerario, que llegó hasta el occidente romano y fue asumida por las sociedades occidentales tuvo<sup>5</sup>, para Cumont, su origen en el Próximo Oriente asiático. Por otra parte, en algunos estudios dedicados a regiones concretas del occidente europeo, se descarta la tesis de la plena procedencia oriental, y estos motivos iconográficos se han considerado más como resultado de una evolución autóctona, aunque pudiera haber estado condicionada por las influencias orientales<sup>6</sup>.

## 2. La vinculación de las ruedas y los crecientes lunares con la muerte y el Otro Mundo en la epigrafía funeraria del occidente romano

En el caso concreto de los crecientes lunares vinculados al mundo de los muertos en la Europa occidental, Cumont opinaba que, aunque su origen era oriental, se habría adaptado a las creencias célticas, quizá ampliando y transformando las concepciones indígenas relativas a las almas y a la luna<sup>7</sup>. Sin embargo, los símbolos lunares relacionados con el mundo funerario aparecen, por ejemplo, en los ámbitos menos romanizados de la Galia y en territorios alejados de los campamentos romanos del Nórico o de Pannonia, mientras que, en las áreas más cercanas a los enclaves militares romanos y en regiones como Renania, ligadas a la afluencia de soldados y mercaderes de Oriente, no es frecuente ver crecientes lunares en las estelas funerarias<sup>8</sup>. Algo parecido se percibe de la información relativa a Italia e, incluso, a Roma, donde el número de crecientes lunares es muy escaso en comparación con las regiones del territorio céltico europeo<sup>9</sup>.

Kooy planteaba una solución semejante a la de Cumont para el origen de estos símbolos, pero ponía un mayor peso en las creencias indígenas. En este sentido, opinaba que su difusión fue resultado de unas creencias astrales autóctonas, aunque sincretizadas y expresadas con motivos simbólicos difundidos desde ámbitos más orientales<sup>10</sup>. También en algunas regiones como Iliria y en Dardania se puede establecer un origen básicamente autóctono<sup>11</sup>.

En cuanto a otros símbolos astrales como las ruedas, rosetas o discos, tendrían que ver también con la naturaleza aérea de las almas, creencia que tuvo su origen, como

<sup>3</sup> Cumont 2015, 169-171 y 187-189.

<sup>4</sup> *Ibid.* 107s., 174 y 191.

<sup>5</sup> *Vid.* Boeuffle 1989, 123-127.

<sup>6</sup> Linckenheld 1929b, 69s.

<sup>7</sup> Cumont 2015, 208-216.

<sup>8</sup> Linckenheld 1929, 34, 38 y 42.

<sup>9</sup> Cumont 2015, 228; Kooy 1981, 46. Gazenbeek matiza las conclusiones drásticas en uno u otro sentido, aunque resalta la influencia de los mercaderes, esclavos y soldados en el proceso (2003, 75).

<sup>10</sup> *Ibid.* 61s.

<sup>11</sup> Dobruna-Salihi 2005, 345s. y 350.

hemos visto, en el mundo próximo-oriental y, por influencia de este, acabó calando en el mundo griego y el romano<sup>12</sup>. Sin embargo, ya desde finales de la Edad del Bronce se testimonia en Europa una relación entre estos símbolos solares y el mundo de los muertos. Aparecen representadas ruedas, esvásticas y círculos concéntricos sobre urnas cinerarias de época vilanoviana en el norte de Italia<sup>13</sup> e, incluso, podemos citar el carro solar de Trundholm (Dinamarca), que se dataría entre el 1400 y el 1200 a.C., que se halló en un enterramiento<sup>14</sup>. En ocasiones, ruedas en miniatura aparecen en lugares habitados, en tumbas o en santuarios. Cuando aparecen en tumbas, cabe pensar que actuaban como talismanes para el difunto ante su paso al Más Allá, buscando la influencia de la deidad protectora de los muertos puesto que, en ocasiones, las ruedas eran los únicos elementos que acompañaban al difunto<sup>15</sup>. Otro contexto en el que aparecen las ruedas en miniatura en la Edad de Hierro son los ríos, como las 200 piezas que se hallaron en el río Loira, cerca de Orléans<sup>16</sup>, así como en el Oise, Marne o Sena<sup>17</sup>. También cabe mencionar la estructura de piedras alineadas que formaba una gran rueda, existente en un túmulo de incineración de Cam de l'Église (Flaujac-Poujols), datado entre 550 y 420 a.C. o en el de Saint-Romain-de-Jalionas (Isère). En el primero, el osario y las ofrendas se situaban en medio de la rueda, lo que indica una vinculación de la misma al destino de las almas después la muerte<sup>18</sup>.

Esta asociación entre ruedas y discos con el mundo funerario se da también, como vemos, en tumbas megalíticas irlandesas y centroeuropeas<sup>19</sup>. Todos estos datos muestran, por tanto, la gran profundidad temporal de la vinculación entre los símbolos solares y el Más Allá en las sociedades europeas de finales de la Edad del Bronce y de la Edad del Hierro. No es, por tanto, paradójico que, en el período que nos ocupa, las dos zonas de la Galia romana en las que más predominan estos símbolos en monumentos funerarios, sean los Vosgos y los Pirineos, que son los principales núcleos del particularismo céltico en el territorio galo, lo que indicaría un origen fundamentalmente autóctono, a pesar de que hayan existido determinadas influencias orientales y romanas<sup>20</sup>. Las conclusiones sobre esta iconografía en la Península ibérica son semejantes, ya que se sitúan en las regiones septentrional y occidental de la misma, pudiendo relacionarse con las «estelas gigantes de Cantabria» o con los relieves castreños<sup>21</sup>. Estos datos posibilitan, por tanto, una interpretación de los crecientes lunares y otros signos astrales en clave céltica y autóctona y no meramente como una influencia oriental y romana.

En cuanto a la significación de los motivos astrales en monumentos funerarios, algunos autores ponían el acento en la función decorativa de los mismos y pensaban que las explicaciones simbolistas sobre ellos eran, en buena medida, conjeturales<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> Cumont 2015, 108-115.

<sup>13</sup> Dechelette 1909, 345; Green 1991, 44.

<sup>14</sup> Blind 1903, 552-558; Green 1991, 66.

<sup>15</sup> Green 1986, 41s.; *id.*, 1991, 73s. y 131.

<sup>16</sup> Green 1986, 42.

<sup>17</sup> Green 1991, 105.

<sup>18</sup> Poitrenaud 2014, 173s.

<sup>19</sup> Green 1991, 57.

<sup>20</sup> Linckenheld 1929b, 69; Hatt 1942, 234-239; *id.*, 1986, 334 y 387. En cambio, Hatt precisa que los crecientes lunares manifiestan una distribución inversa, ligada a las grandes vías de comunicación, en ámbitos romanizados, pero en los que se mantenían sólidamente las tradiciones célticas (*ibid.*, 387s.).

<sup>21</sup> Abásolo y Marco 1995, 336.

<sup>22</sup> Julia 1971, 25.

Según Julia, la influencia de los artesanos que fabricaban estos monumentos, que intentaban satisfacer a sus clientes con productos de gran calidad decorativa, habría sido la base de la difusión de todos estos motivos hacia Occidente, sin que tuvieran como objetivo principal plasmar una determinada simbología religiosa<sup>23</sup>. Por el contrario, para la mayoría de los autores, estos motivos estaban enraizados con profundas ideas religiosas de las comunidades occidentales<sup>24</sup>. Incluso en el territorio nor-afriicano bajo dominio romano, Toutain resaltaba las estrechas relaciones que existían entre la iconografía funeraria astral y el simbolismo existente en los monumentos estrictamente religiosos y votivos, preferentemente vinculados a Saturno<sup>25</sup>, lo que indicaría unas vinculaciones profundas con las creencias religiosas locales. Para García y Bellido, la función de estos símbolos tampoco era meramente decorativa, sino resultado de una escatología astral basada en la idea de que la muerte suponía un tránsito del individuo a otro mundo u otra región del mundo<sup>26</sup>.

Con respecto a la iconografía relativa a la luna, su vinculación con el mundo funerario es patente y ampliamente demostrada en las numerosas estelas funerarias galas e hispanas en las que se representa el creciente lunar<sup>27</sup>. La luna aparece asociada en numerosas ocasiones a otros elementos astrales en la epigrafía funeraria, como las ruedas, discos, rosetas y trísqueles, o con los arcos en relieve. Para Kooy, el creciente lunar en la epigrafía funeraria se circunscribe, aproximadamente, al territorio céltico europeo<sup>28</sup>. Por otra parte, como astro que renace todos los días, parece lógico que se le atribuyera una vinculación con la resurrección de los difuntos<sup>29</sup>.

Hemos de recordar que el tránsito hacia el idílico mundo céltico de los muertos podía hacerse a través del mar en dirección al horizonte, aunque existieran otros modos de acceder a ese lugar que, entre otros muchos nombres, se denominó Tierra de la Eterna Juventud (*Tír na nÓc*)<sup>30</sup>. Lucano hacía referencia a que, según la visión de los galos, los difuntos seguían con vida *orbe alio*, siendo la muerte el punto central de una larga existencia<sup>31</sup>. Plutarco nos cuenta que había una isla situada a cinco jornadas de navegación hacia el oeste de Britannia y que, al poniente de esta, según narraban los nativos, había otras tres islas, en una de las cuales se hallaba Cronos,

<sup>23</sup> *Ibid.* 37s. En contra, Toutain 1911, 172, dado que la referencia *Dis Manibus Sacrum* patentiza el valor religioso del monumento.

<sup>24</sup> Linckenheld 1929b, 70; Hatt, 1942, 232s.; García y Bellido 1949, 331-337; Dobruna-Salihi 2005, 344.

<sup>25</sup> Toutain, 1911, 172.

<sup>26</sup> Lucan. *Farsalia*, 1, 448-465. En este sentido, *vid.* Boeuffle 1989, 123.

<sup>27</sup> Jullian 1910, 89; Kooy 1981, *passim*; Blázquez 1983, 269. También se constata en otras áreas del Imperio romano como África (Toutain 1911, 165-171), en las provincias romanas de Noricum y Pannonia (Linckenheld 1929, 49) y en Iliria (Dobruna-Salihi 2005, 344). Estas ideas también las aceptaba Cumont, pero remarcando que fueron transformadas por las concepciones orientales (2015, 219).

<sup>28</sup> Kooy 1981, 46s. con mapa (fig. 1).

<sup>29</sup> Cumont 2015, 205-207; Proeva 2013, 692; Le Bohec 2014, 457.

<sup>30</sup> D'Arbois de Jubainville 1884, 16-21; Sjoestedt 1949, 48-51; MacCana 1983, 122-129; Jullian 1908, 169s.; Webster 1986, 36; Ellis Davidson 1988, 176 y 179; Le Roux y Guyonvarc'h 1993, 134s.; Green 1997, 186; MacKillop 1998, 317s.; Ó hÓgáin 2002, 23s.; Marco Simón 2008 54-59. Hatt pensaba que el barco votivo de bronce y el barco sobre el que hay una deidad femenina, hallados en las fuentes del Sena, deberían ser los que transportaban a los muertos al Más Allá (1986, 347). Esto es coherente con la tradición escandinava de enterrar barcos en tumbas (Ellis Davidson 1988, 183) y con las numerosas representaciones pictóricas, sobre roca, de barcos con ruedas solares en el ámbito escandinavo (Green, 1991, 76s.). Por el contrario, MacCulloch (1911, 343) opinaba que nunca aparece una isla como destino de los muertos, sino como un Eliseo donde accedían determinados privilegiados o héroes durante su vida. Para él, el lugar donde iban los difuntos era subterráneo (*Ibid.*, 345).

<sup>31</sup> Lucan. *Farsalia*, 1, 450.

recluido por Zeus<sup>32</sup>. En la misma línea, Procopio nos informaba de un mito según el cual, las almas de los difuntos eran transportadas siempre a una isla llamada Britia, que correspondería también a la propia Britannia o a alguna isla del entorno, por individuos de las islas cercanas que se dedicaban exclusivamente a esa actividad<sup>33</sup>. Hemos de tener en cuenta que la mayoría de los textos medievales que nos hablan de ese Otro Mundo marítimo, proceden de las mitologías insulares irlandesa y galesa, por lo que es lógico que otras comunidades célticas de Europa que vivían en regiones muy lejanas del mar, hubieran podido generar diferentes concepciones de la vida de ultratumba y del medio de acceso a la misma, por ejemplo, haciendo el tránsito a través de los ríos, de cuevas, aunque ubicando ese paraíso en el ámbito estelar<sup>34</sup>.

La significación de las ruedas, rosetas o trísqueles en contextos funerarios es semejante a la de la luna. Aparecen estos símbolos como amuletos protectores en tumbas o como elementos que facilitarían el tránsito del alma hacia el Otro Mundo pero, como veremos más adelante, también podrían representar al dios que regía ese mundo<sup>35</sup>. De igual modo, la esvástica entre los pueblos célticos, es el símbolo de la rueda en movimiento rotatorio y del sol en el cielo, y podría encontrar paralelismo con la carrera de un caballo o un carro solar<sup>36</sup>. Toda esta simbología llevaría hasta el dios del cielo de los celtas cuyo principal atributo es la rueda: *Taranis*<sup>37</sup>. La esvástica, además de vincularse a contextos fúnebres, se asocia al dios Júpiter en algunos lugares elevados que inducen a pensar en cultos indígenas romanizados, como el caso de Mont-Sacon, en los Pirineos, donde aparecen numerosos altares votivos probablemente ofrecidos al dios máximo de los romanos, puesto que el teónimo con los apelativos *optimus* y *maximus* aparece en uno de ellos, mientras que en varios altares, así como en sus pedestales, aparecen solo esvásticas<sup>38</sup>. Las cruces gamadas también aparecen en otros lugares, como las villas de Montmaurin o Arnesp, donde también están vinculadas a Júpiter<sup>39</sup>.

Otro elemento simbólico que aparece en los monumentos funerarios es el arco representado en relieve, simple o múltiple, que significaría el umbral de entrada al Otro Mundo<sup>40</sup>. Este motivo podría tener un origen helenístico, habiéndose difundido también, en época romana, hacia Occidente<sup>41</sup>.

### 3. Los dioses del cielo y el “Más Allá” y la simbología solar entre los celtas de las provincias occidentales del Imperio romano

El hecho de que los signos astrales aparezcan de manera tan profusa en los monumentos funerarios nos permite inferir que, cuando esos símbolos, dentro de las mis-

<sup>32</sup> Plut., *De facie in orbe lunae*, 26, p. 941.

<sup>33</sup> Procop., *Goth.*, 8, 20, 42-58; Marco Simón 2006, 175; *id.* 2008, 56. La descripción del proceso muestra caracteres claramente mitológicos.

<sup>34</sup> MacCana 1983, 125-131; Marco Simón, 2006, 176; *id.* 2008, 59-65. No obstante, para Jullian los galos muertos no se dirigían al mundo estelar, por lo que no eran necesarias aves para su posible tránsito (1908, 170).

<sup>35</sup> Green 1991, 132s.

<sup>36</sup> Gricourt y Hollard 1990, 302-304; Green 1991, 47-48 y 64s.

<sup>37</sup> Gricourt y Hollard *ibid.*, 308.

<sup>38</sup> Fouet y Soutou 1963, 280, fig., 10; 284, fig. 13; 285, fig. 14 y 287; Green 1991, 47 y 91s.

<sup>39</sup> Fouet y Soutou *ibid.*, 287 y 290, con fig. 17 y 18. Sobre las ruedas y esvásticas de Montmaurin y el culto a Júpiter, *vid.* Fouet 1983, 167s.

<sup>40</sup> García y Bellido 1949, 336s.; Julia 1971, 34.

<sup>41</sup> Julia *ibid.*, 36.

mas regiones, se encuentran en aras votivas vinculadas a divinidades de origen céltico, ello indicaría que, según las creencias de esas comunidades, las deidades se vincularían también al ámbito estelar y, en consecuencia, serían las que regían el Más Allá. Como ya se ha apuntado, el hecho de que las ruedas o crecientes lunares aparezcan en diferentes tipos de materiales arqueológicos y en distintos contextos relacionados con el mundo de los muertos, deriva del hecho de que representaban, por una parte, a la divinidad o divinidades que moraban en el ámbito estelar. Esto ocurre, por ejemplo, con la rueda que aparece en el Caldero de Gundestrup vinculada a Taranis o en otras representaciones escultóricas del dios<sup>42</sup>, como el caballo que se asocia a esta deidad en las llamadas columnas de Júpiter con el gigante anguipedo. Pero, por otra parte, estos símbolos representaban al cielo como el ámbito donde residían los difuntos, sobre el que imperaba el mismo Taranis, como vencedor de la muerte<sup>43</sup>.

En este sentido, hemos de recordar que en el centro de la cabecera del altar dedicado al *Deo Taranucno* de Böckingen, aparece un creciente lunar<sup>44</sup>. Como vimos, el icono más característico de este dios es la rueda y en ocasiones se vincula a otros símbolos igualmente relacionados con el Otro Mundo. Estos símbolos aparecen asociados en el depósito votivo hallado en Felmingham Hall, Norfolk, donde aparecieron ruedas, y el rostro de un hombre barbado coronado por un creciente lunar y rayos de sol<sup>45</sup>.

Un ejemplo claro de la relación de Taranis con el Más Allá es la maza de bronce de Willingham Fen, en la que aparece el dios con la rueda poniendo el pie sobre una figura que emerge del suelo, en un contexto semejante al de las columnas de Júpiter con el gigante anguipedo. Además, aparece un águila y un delfín, que se relaciona con el mundo de los muertos y, finalmente, una cabeza de toro<sup>46</sup>. Por otra parte, la propia maza tenía una clara significación funeraria en un contexto céltico, como instrumento con el que se devolvía la vida a los difuntos tras su tránsito al Más Allá. Este significado de Taranis es coherente también con la relación de las deidades soberanas con el Otro Mundo en el ámbito indoiranio, donde Varuna llegó a ser, junto a Yama, además de una deidad de carácter estelar vinculada a las aguas, un dios de la muerte<sup>47</sup>. Para Gricourt y Hollard, el dios soberano de los celtas continentales, Taranis, como un auténtico *cosmocrator*, pudo presidir, junto a Sucellus, el mundo de los muertos, como hacían Varuna y Yama entre los indoiranios<sup>48</sup>.

Como comentábamos, los símbolos astrales también se encuentran relacionados con el ámbito concreto en el que estos dioses regían, el cielo y sus astros, o con el Más Allá, situado tras el horizonte, con el que el sol y la luna entraban en contacto periódicamente, desapareciendo temporalmente<sup>49</sup>. En ocasiones, los mitos irlandeses situaban

<sup>42</sup> Dechelette, II 1910, 289 ss.; Lambrechts 1942, 66-76; Green 1991, 86 y 131s.

<sup>43</sup> Linckenheld 1929, 74; Lambrechts 1942, 75, 77 y 96s.; Duval 1989, 286s.; Green 1991, 122s. y 131-136; *id.* 1992, 129s. De hecho, para Lambrechts, Taranis se correspondería, como veremos, con el Dispater mencionado por César (*ibid.*, 97) y la misma idea expresaba Duval (*ibid.*, 286), para quien la ofrenda de cabezas al dios se hacían en su condición de dios de los muertos. Esta vinculación entre el mundo estelar y el funerario es patente en también otros ámbitos donde aparecen estos símbolos, como en África (Toutain 1911, 172).

<sup>44</sup> *CIL* XIII 6478.

<sup>45</sup> Ross 1974, 77.

<sup>46</sup> Alföldy 1949, 21s., placa. I; Gricourt y Hollard 1991, 378.

<sup>47</sup> Bergaigne 1883, 157s.; Eliade 1961, 98s.; Gricourt y Hollard 1991, 367.

<sup>48</sup> Gricourt y Hollard *ibid.*, 380.

<sup>49</sup> Marco Simón, 2008 54-59.



este lugar en una isla rocosa llamada *Tech Duinn* (la casa de Donn), a donde viajaban los difuntos<sup>50</sup>. Donn era el señor de los muertos y, a su vez, el dios de la tormenta y, por lo tanto, de los cielos<sup>51</sup>. En otros textos, es Dagda («El Buen Dios») quien reina sobre los muertos, puesto que con una punta de su maza podía matar a nueve hombres y con la otra podía devolverlos a la vida<sup>52</sup>. Este dios poseía también como atributo el caldero, del que nadie se iba sin quedar saciado. En este sentido, parece seguro que compartía atributos con otra deidad, ya citada, presente en la estatuaria gala: Sucellus, que también disponía de la olla y el mazo como símbolos característicos<sup>53</sup>. Ambas entidades tienen, por otra parte, relación con diosas de características muy semejantes: el Dagda aparece en los textos mitológicos irlandeses copulando con la diosa Morrígan mientras esta se lavaba con un pie en cada ribera del río Unius, de Connaught y, en otra ocasión, con Boann, deidad epónima del río sagrado Boyne<sup>54</sup>. Por otra parte, Sucellus aparece en varias ocasiones en la estatuaria galo-romana en paredría con una diosa relacionada etimológicamente con los ríos: Nantosuelta<sup>55</sup>.

Uno de los testimonios de Sucellus, hallado en Vienne y que presenta, además de la característica olla, un asta con una posible maza en su extremo y una piel de lobo sobre la cabeza, llevaba un dispositivo circular en la parte posterior de la misma, del que salían cinco vástagos metálicos en forma radial que en sus extremos tenían objetos cilíndricos, denominados *barillets* por los investigadores franceses<sup>56</sup>. Este dispositivo mostraba a Sucellus como una deidad estelar, característica que compartía con su vinculación con el Más Allá, patente en la olla y el mazo<sup>57</sup>. Este carácter astral también se muestra en el hecho de que en más de una decena de bronce, la indumentaria y las piernas del dios se decoraron con cruces, círculos y rosáceas<sup>58</sup> y, por otra parte, en que el dios se interpreta como Júpiter en una inscripción de Mainz<sup>59</sup>.

Las semejanzas teológicas entre Taranis y Sucellus las expresaba Benoit como un dualismo de una misma divinidad de la luz y las tinieblas, que vence a la muerte, como se refleja en las columnas de Júpiter a caballo sobre el monstruo anguipedo<sup>60</sup>, y que preside el mundo de los muertos, como se desprende de las representaciones de Sucellus<sup>61</sup>. Es palmario, en este sentido, el relieve de Sucellus de Marsella, en el que se ve una barca dirigida por un ave que representaría el tránsito hacia el mundo de los muertos<sup>62</sup>. Para Lambrechts, ambos teónimos correspondían a la misma deidad, que compartía los dos perfiles: estelar y funerario<sup>63</sup>.

<sup>50</sup> Según MacCana (1983, 127), Donn sería el mismo personaje que *Da Derga* («el Dios Derga»), que aparece como señor del Otro Mundo en *Toghail Bruidhne Da Derga* («La destrucción del hostal de Da Derga»). En otras ocasiones, se trata del reino de *Manannán mac Llyr* (MacCana *ibid.*, 69; Ellis Davidson 1988, 182).

<sup>51</sup> MacCana *ibid.*, 37; Ellis Davidson *ibid.*, 176.

<sup>52</sup> Sjoestedt 1949, 39; MacCana 1983, 65; Sterckx 1986, 55, 75s. y 83.

<sup>53</sup> Heichelheim y Housman 1948, 308-310; Sjoestedt 1949, 40; Sterckx 1986, 55s.; MacCana 1983, 66.

<sup>54</sup> Heichelheim y Housman, *ibid.*, 315; Sjoestedt *ibid.*, 41; MacCana *ibid.*, 66.

<sup>55</sup> Linckenheld 1929b, 88s.; Sjoestedt *ibid.*, 42. Para Heichelheim y Housman Morrigan y Nantosuelta eran dos divinidades equivalentes (1948, 314s.).

<sup>56</sup> Kent Hill 1953, 205s.; Green 1991, 52s.; Deyts 1992, 88.

<sup>57</sup> Este doble perfil de Sucellus era patente para Heichelheim y Housman, 1948, 307-309.

<sup>58</sup> Linckenheld 1929b, 54; Lambrechts 1942, 110; Green 1991, 49 y 97s.

<sup>59</sup> *CIL* XIII 6730.

<sup>60</sup> Sobre el monstruo anguipedo como símbolo de la muerte, *vid.* Lambrechts 1942, 96.

<sup>61</sup> Linckenheld 1929b, 74; Benoit 1949, 273; Duval, 1976, 33 y 63s.; Deyts 1992, 93s.

<sup>62</sup> Benoit 1969, 90s., lám. 136.

<sup>63</sup> Lambrechts, 1942 97s. y 109-114. Para Green, existía una fuerte afinidad entre Sucellus y el dios del cielo Júpiter (1991, 52). *Id.* también Deyts 1992, 94.

También conocemos una deidad femenina cuyo ámbito es el cielo y, a su vez, el mundo funerario: Epona. La diosa aparece en el relieve de la estela de Agassac, montada a caballo en su posición habitual, es decir, sentada lateralmente sobre el équido. En la citada pieza, arriba de la deidad, frente a la faz de su montura, aparecen ruedas y otros símbolos astrales y, por debajo, un toro y delfines que, junto a otros peces parecen representar la transición al mundo de los muertos<sup>64</sup>.

La idea de Epona como deidad psicopompa parece corroborarse en el relieve de Gannat, donde la diosa lleva una llave, que podría significar su control del paso al Otro Mundo<sup>65</sup>. También es patente ese carácter de la diosa en el relieve de Luxeuil, que tiene una función funeraria como cobertura de un nicho, con una abertura pequeña en su parte inferior para que se pudiera ver el contenedor de las cenizas<sup>66</sup> o en otros dos semejantes procedentes de Baudoncourt, en los que aparece la diosa a caballo y, en uno de ellos, se ve un disco solar en la parte superior de la estela<sup>67</sup>. Se puede establecer que estas imágenes de la diosa protegían las tumbas<sup>68</sup>. En una pieza de Nérís, *Epona* lleva una antorcha, que es un atributo característico de las deidades funerarias<sup>69</sup>. Por otra parte, muchas estatuillas de *Epona* se han hallado en sepulturas, como en la necrópolis de Horgne-au-Sablou, cerca de Metz<sup>70</sup>.

Este carácter psicopompo y la vinculación al mundo funerario de *Epona* son del todo coherentes con una significación astral de la deidad<sup>71</sup>, puesto que el tránsito al Otro Mundo céltico suponía, es probable que dependiendo de la región, un camino marítimo, como hemos visto<sup>72</sup>, o una elevación del difunto a los cielos<sup>73</sup>. También Rhiannon, personaje que se menciona en los *Mabinogi* galeses como una deidad que aparece montada a caballo y que ha sido frecuentemente vinculada a Epona, tiene una clara vinculación con el cielo y el Más Allá<sup>74</sup>.

Es muy probable que Epona sea la pareja de una deidad astral<sup>75</sup>. En este sentido, hemos de tener en cuenta uno de los apelativos de la diosa en la epigrafía europea: Regina<sup>76</sup>. Este apelativo se asocia frecuentemente a Juno, remarcando el carácter

<sup>64</sup> Sacaze 1892, 294, n° 240; Esperandieu, II 1908, n° 843; Hatt 1942, 239; *id.*, 1986, 336s., fig. 4; Linduff 1979, 823; Green 1991, 126; Green 1997, 186; Poitrenaud 2014, 265s.

<sup>65</sup> Esperandieu, II 1908, 405, n° 1618; Hatt, 1942 240; *id.* 1986, 336; Sterckx 1986, 26, n° 156; Green 1997, 186. Otros autores consideran que la llave hacía referencia a las cuadras con las que las fuentes literarias relacionan a la diosa (Reinach 1917, 73 y 76s.).

<sup>66</sup> Reinach 1895, 19; Esperandieu, VII 1918, 53, n° 5320. Esta función deriva de que es idéntica a otras halladas en el mismo lugar, en las que aparece la fórmula *D(is) M(anibus)* (*Ibid.* 62s., n° 5341 y 5342). *Vid.* Hatt 1942, 240; Thévenot 1968, 189; Benoit 1969, 113 y Linduff 1979, 835.

<sup>67</sup> Lerat 1964, 378, fig. 4; Green 1991, 126; Sterckx 1986, 32, n° 248-250.

<sup>68</sup> Benoit 1969, 113s.; Charrière 1975, 142.

<sup>69</sup> Hatt 1942, 240.

<sup>70</sup> Linduff 1979, 835; Thevenot 1949, 398; *id.*, 1968, 189; Benoit 1969, 113; Charrière 1975, 142s.; Deyts 1992, 57.

<sup>71</sup> Hubert 1925, 25-28; Lambrechts 1942, 172; Thevenot 1949, 398; Charrière 1975, 142; Sterckx 1986, 39; Poitrenaud 2014, 265s. De hecho, el caballo tiene una vinculación iconográfica con el cielo y su simbología, como la rueda o la esvástica, que sería equiparable al galope de un caballo por el cielo (Gricourt y Hollard 1990, 296 y 304). Sobre esta relación, *vid.* también Green 1991, 64s.

<sup>72</sup> Hatt, 1986 344s.; Sterckx 1986, 80-82; Marco Simón 2008, 54-59; *id.* 2017, 331-336.

<sup>73</sup> Hatt 1986, 340s. y 344; Green 1997, 186; Marco Simón 2017, 336-341. Euskirchen 1993, 723, en cambio, se postulaba en contra del rol funerario de la diosa.

<sup>74</sup> Hubert 1925, 25-28; Benoit 1969, 10s.; Olmsted 1979, 138-140; Green 1997, 47-52; Sterckx 1986, 40-47; Poitrenaud 2014, 270s.; Waddell 2018, 5s.

<sup>75</sup> Thevenot 1949, 398s.; *id.*, 1968, 191; Olivares 2002, 253s.

<sup>76</sup> *CIL* III 12679; *CIL* III 7750; *AE* 1993, 1370; Euskirchen 1993, 822 n° 278 y 823, n° 282. *Vid.* Häussler 2012, 166.



soberano de la deidad romana<sup>77</sup>. Por tanto, hemos de inferir que a Epona se atribuía este mismo carácter soberano y estelar que a Juno y, en consecuencia, una relación de parentesco con Júpiter. Con este mismo apelativo conocemos una tercera deidad: *Candida Regina*<sup>78</sup>. Es digno de resaltar que en la cabecera de una de las aras de Osterburken dedicadas a *Candida*, aparece un creciente lunar.

En este sentido, habría que relacionar a Epona y a estas diosas reinas con la deidad que aparece en una de las placas del caldero de Gundestrup, en un ambiente que figura el cielo, flanqueada por dos rosetas y situada entre dos animales semejantes a elefantes<sup>79</sup>. Estos animales están en la misma posición que, en numerosos monumentos en piedra, ocupan dos caballos. Por debajo de la diosa, aparecen animales alados, lo que indica que la diosa está en el cielo. Es probable que *Epona* simbolice en todas aquellas representaciones a caballo, en primer lugar, su relación con el cuadrúpedo debido su carácter de divinidad estelar<sup>80</sup> y quizá, que este animal era su medio de acceso al cielo<sup>81</sup> y al Otro Mundo pero, además, podría reflejar la existencia de algún interdicto que le impidiera tocar directamente la tierra, al menos en algunas partes de su mito, por ser ello contaminante precisamente por su condición de divinidad estelar y vinculada al Otro Mundo. Prohibiciones de este tipo las vemos en otros textos mitológicos insulares referidos a personajes que proceden del Más Allá<sup>82</sup>.

Por otra parte, si Epona es una deidad soberana vinculada al cielo y a Taranis, también tiene algunas semejanzas con la citada Nantosuelta, que aparece en algunos testimonios como pareja de Sucellus. En un relieve de Trier, Epona aparece montada a caballo, con un perro y un cuervo en su regazo<sup>83</sup>, que son los animales que aparecen asociados a Nantosuelta. Por otra parte, la vinculación del Más Allá a Nantosuelta se está reforzando en los últimos tiempos a partir de su identificación en algunos relieves hallados en Dacia, donde la diosa aparece asociada a Sucellus, a Cerbero e, incluso, a una serpiente, a la que la diosa ofrece alimentos con una pátera<sup>84</sup>. Finalmente, el carácter astral se muestra, además de en su asociación a Sucellus, en el sol que aparece en la parte superior del monumento dedicado a la diosa en Speyer.

En Britania conocemos también deidades autóctonas que se asocian en algunas aras a crecientes lunares. Uno de los altares en los que se esculpieron crecientes se dedicó a Viradectis o Virodacthis, deidad venerada originalmente entre los Tungri de

<sup>77</sup> También se asocia, aunque puntualmente, a Minerva y Fortuna (Hatt 1981, 18).

<sup>78</sup> *CIL* XIII 6021 y 6022; *AE* 1985, 685 y 695 (Osterburken, Baden-Württemberg); *AE* 1978, 535 (Frankfurt); Stoll 2012, 127-131; Hatt 1981, 14s.

<sup>79</sup> No es necesario, en nuestra opinión, considerar que la diosa que aparece en el caldero va en un carro cuyas ruedas son las rosetas y cuyo tiro son los elefantes, como hace Olmsted (1979, 132s.). Nos parece que, simplemente, se remarca que está en el cielo, por encima de animales alados y junto a otros animales que, en el mito, se vinculan a ella. *Vid.* Oaks 1986, 78 y 82.

<sup>80</sup> Lambrechts 1942, 95s.; Thevenot 1949, 396.

<sup>81</sup> Sobre el caballo como medio de los seres humanos de acceso al Otro Mundo y su presencia en los enterramientos, *vid.* Waddell 2018, 8-12. Por ello aparecen caballos alados con un claro sentido mitológico en las monedas galas y britanas (*ibid.*, 12s.).

<sup>82</sup> En el mito de *Loegairé Liban*, hijo del rey de Connaught, cuando quiere volver a Irlanda después de recuperar a su esposa desde el Más Allá, su suegro le indica que no deberá bajar nunca del caballo, porque si lo hiciera, nunca podría volver (D'Arbois de Jubainville 1884, 359s.). Sobre tabúes relacionados con tocar la tierra, *vid.* Frazer 1995, 667-670.

<sup>83</sup> Reinach 1895, 20s.; Benoît 1969, lám. 239; Charrière 1975, 152; Sterckx 1986, 21, n° 72.

<sup>84</sup> Nemeti 2001, *passim*, taf. IV.

la Gallia Belgica. La inscripción, hallada en Birrens, cerca del muro de Adriano y dedicada por los componentes de la cohorte segunda de Tungros originarios del *pagus Condrustis*, presenta un creciente lunar en relieve sobre una especie de soporte<sup>85</sup>. La luna, dispuesta sobre una peana, frecuentemente triangular, está extendida por Europa y podría ser un objeto de culto o una imagen sostenida sobre un apoyo, para poder exhibirla<sup>86</sup>. Otra de las ofrendas a esta diosa fue efectuada por *nautae* de la *civitas Tungrorum*, que se dedicaban al transporte de mercancías por los ríos<sup>87</sup>. Finalmente, otras comunidades locales, como un *pagus Nidensis* y un *vicus Augustanus* erigieron públicamente otro altar a la diosa en Trebur, cerca de Mainz<sup>88</sup>.

Dos altares dedicados al dios Vitiris aparecen también con signos astrales: uno de ellos con una estrella en la parte superior de la pieza<sup>89</sup> y otro con un creciente lunar<sup>90</sup>. Las ofrendas votivas a esta deidad contienen, además de la ya citada, alguna iconografía, como jabalíes, árboles y, en algún caso, una serpiente y un águila, que son símbolos difíciles de asociar con precisión a un perfil divino concreto. No obstante, estos iconos, que aparecen en una inscripción votiva de Netherby (Cumberland) dedicada a Huetriris<sup>91</sup>, son muy semejantes a los que se presentan en otros dos relieves del mismo lugar, en que sendos personajes vestidos con himación hacen una ofrenda ante un altar pero, en lugar de utilizar una páttera para llevarla a cabo, usan una rueda solar<sup>92</sup>. Tras uno de ellos, se ve un jabalí y un árbol, como en el altar dedicado al dios, citado anteriormente. Esta coincidencia iconográfica permitiría inferir un carácter estelar y funerario para Vitiris<sup>93</sup>, como se confirma por la iconografía astral de las dos aras votivas arriba citadas. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que la serpiente rampante y el águila aparecen en el monumento de Seguret, cerca de Vaison la Romaine, acompañando a una deidad que lleva como principal atributo la rueda, probablemente Taranis<sup>94</sup> y, de manera más recurrente, como vimos arriba, a Nantosuelta en monumentos de Dacia<sup>95</sup>. También en el norte de la Britania romana aparece un creciente lunar en una ofrenda votiva al dios Arciaco, procedente de York<sup>96</sup>.

En el sur de la Galia, en territorio aquitano (Saint-Béat), apareció otro altar dedicado al dios local Erriape, en el que se representó una esvástica<sup>97</sup>. En algún caso, las esvásticas aparecen en monumentos en los que no es explícita la mención de la divinidad, como en el hallado en Bramevaque, que presenta una cruz gamada bajo una representación de un individuo desnudo con un bastón y, quizá, una serpiente a su lado, cuya identificación no está establecida<sup>98</sup>.

<sup>85</sup> Collingwood y Wright 1965, 647, n° 2108.

<sup>86</sup> García y Bellido 1949, 333.

<sup>87</sup> *CIL* XIII 8815; Audrey 2011, 77.

<sup>88</sup> *CIL* XIII 11944; *AE* 1913, 123 y *AE* 2010, 1085.

<sup>89</sup> Collingwood y Wright 1965, 543, n° 1730.

<sup>90</sup> *Ibid.* 511, n° 1602.

<sup>91</sup> *Ibid.* 324, n° 973.

<sup>92</sup> Ross 1974, lám. 75 y 76; Goldberg, 2009, 145.

<sup>93</sup> Goldberg *ibid.*, 144-149.

<sup>94</sup> Gaidoz 1884, 336, pl. 1; Esperandieu I 1907, 227s., n° 303; Ross 1974, 347, fig. 162.

<sup>95</sup> Nemeti 2001, *passim*.

<sup>96</sup> Collingwood y Wright 1965, n° 640.

<sup>97</sup> Willeumier 1963, 2, n° 3.

<sup>98</sup> Sacaze 1892, 480. En otra representación semejante hallada en Gaud, aunque sin esvástica, tampoco se cita el nombre de la deidad (*ibid.*, 351s.).

#### 4. La iconografía astral y los dioses célticos en Hispania

La simbología de la epigrafía funeraria en los territorios célticos de la Península Ibérica se relaciona, muy frecuentemente, con signos astrales<sup>99</sup>. En todo caso, parece claro que un culto relacionado con la luna se habría practicado entre las comunidades del norte de Hispania<sup>100</sup>, con un origen céltico o pre-céltico<sup>101</sup>. García y Bellido opinaba que la luna sería una representación de la mansión de los muertos, pero en el noroeste de Hispania también representaría a una deidad concreta asociada a la idea de la muerte<sup>102</sup>. Este culto se patentiza en el texto de Estrabón que afirma que los celtiberos y sus vecinos del norte hacen sacrificios a un dios innominado, en las noches de luna llena, ante las puertas, y que con toda la familia danzan hasta el amanecer<sup>103</sup>.

El creciente lunar aparece en algunos altares votivos hispanos dedicados a deidades femeninas. En primer lugar, aparece en la cabecera de un altar votivo dedicado a la diosa Corua, que se halló en la cima de la Serra da Marofa (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda). El lugar está situado a 977 m de altura<sup>104</sup>. También tenemos ese signo astral en el frontal de la cabecera de una ofrenda votiva a la diosa Navia, hallado en la corona del monte de O Picato, de San Martín de Monte de Meda (Lugo)<sup>105</sup>, que tiene una altitud de 788 m sobre una media en su entorno de entre 400 y 500. El símbolo lunar del altar (fig. 1) y el lugar del hallazgo ya indujeron a Tranoy a atribuir a la diosa un perfil estelar y funerario<sup>106</sup>. También hemos de considerar un altar de Marecos (Penafiel, Oporto), donde consta un sacrificio de animales a la misma diosa Nabia, citada sin apelativo y también como *Nabia Corona*, junto a Júpiter, lo que certifica la vinculación de la diosa al dios máximo de los romanos y, por lo tanto, confirma su carácter estelar<sup>107</sup>. Además, el apelativo *Corona* se asemeja en gran medida al de la diosa *Corua* ya citada.

Por otra parte, la diosa Navia se veneraba junto a un manantial en el santuario llamado *La Fonte do Ídolo*, de Braga<sup>108</sup>, en el que era adorada junto a otro dios denominado *Tongoe Nabiagoi*. En los relieves de este santuario aparecen dos símbolos que parecen ser atributos religiosos, un mazo y un ave<sup>109</sup>. Como se ha visto arriba, el mazo es un atributo del dios galo Sucellus y, aunque el pájaro suele acompañar a más de una deidad, es uno de los atributos de Nantosuelta, la pareja de Sucellus, y también es asociada directamente en la mitología céltica insular a Rhiannon, la deidad equivalente a Epona. Además, el teónimo Navia también da nombre a ríos como el Navia, que desemboca en el pueblo del mismo nombre, en el mar Cantábrico. Por tanto, también tiene claros paralelismos con el significado del teónimo Nantosuelta.

<sup>99</sup> Jullian 1910, 89.

<sup>100</sup> García y Bellido 1949, 331; Julia, 1971, 24s.

<sup>101</sup> García y Bellido *ibid.*, 332.

<sup>102</sup> *Ibid.* 331; Blázquez 1977, 436; *id.* 1983, 269.

<sup>103</sup> Str., *Geog.* 3, 4, 16. *Id.* Sopeña 1995, 29 s., para quien la deidad innominada sería la equivalente al Sucellus galo (p. 34s.).

<sup>104</sup> Curado 1985, 650s.; Olivares 1998-1999, 233s. Es probable que existiera un monte Corua en el concelho de Santo Tirso (Porto), según Alarcão 2006, 142-145.

<sup>105</sup> Arias *et al.* 1979, 90-92, n° 71.

<sup>106</sup> Tranoy 1981, 293. Sobre el carácter funerario del creciente lunar, *vid.*, Kooy 1981, 45s.; Le Bohec 2014, 454s.

<sup>107</sup> Le Roux y Tranoy 1974, 252-255; Olivares 1998-1999, 233s.

<sup>108</sup> Olivares 2002, 235, lám. 27.

<sup>109</sup> *Ibid.* 220-225, lám. 24 y 25; Garrido *et al.* 2008, 20-24.



Figura 1. Ofrenda a *Navia* de S. Martín de Monte de Meda (foto: autor).

Por otra parte, una inscripción dedicada a un dios citado como Corono (Serzedelo (Guimarães, Braga), que es un epíteto masculino equivalente al de *Nabia Corona*, apareció en un lugar llamado Castro, que Sarmiento describe como «*a coroa do Monte de Pedrados, que pelo norte e sofrivelmente abrupto e pelo nascente liga com o sistema orográfico, onde domina o alto cabego da Senhora do Monte*»<sup>110</sup>. Además, junto a la iglesia del pueblo, muy cerca del lugar donde se halló la ofrenda a Corono, se halló un ara dedicada a Júpiter Óptimo Máximo que, además, tenía una curiosidad formal: un nexa *MA* idéntico al del altar ofrecido a Corono<sup>111</sup>. Por tanto, aunque carecemos de pruebas definitivas de la vinculación estructural de *Navia* a Júpiter y también de la relación de *Navia* con las montañas, el ámbito estelar y el Más Allá, lo cierto es que toda la información disponible apunta en esa dirección. De hecho, la deidad paleohispánica que tiene el perfil más cercano al del Taranis galo o a Júpiter es *Reve*, cuyos epítetos en las aras votivas se relacionan con elevaciones montañosas, o con ríos<sup>112</sup>. Ambos aspectos nos llevan al mundo estelar y, paralelamente, al mundo de los difuntos.

<sup>110</sup> Sarmiento 1933, 301-303.

<sup>111</sup> *Ibid.* 302.

<sup>112</sup> Olivares, 2000, 193 y 196-199; *id.* 2002, 176-179.

Otros testimonios hispanos donde aparece un creciente lunar corresponden a una deidad masculina, como el testimoniado en Martiago<sup>113</sup>, que invoca a Caesariciaecus, una deidad que podría ser la misma que otra conocida en el área lusitana y testimoniada recientemente: Caesarus<sup>114</sup>. El teónimo Caesarus se cita, como mínimo, en dos inscripciones procedentes del Collado de las piedras labradas (Jarilla, Cáceres), donde aparecen *in situ* los sillares de la planta de un templo romano y numerosos sillares más dispersos por toda la cima del citado monte, de 1062 m de altitud<sup>115</sup>. Por tanto, es plausible que el teónimo Caesarus coincida con Caesariciaecus y que ambos correspondan a una deidad astral y, como vemos en el presente trabajo, también vinculada al Más Allá.

En algunos casos, la luna se asocia a los arcos en la epigrafía votiva, como en algunas aras halladas en el facho de Donón (Cangas de Morrazo, Pontevedra), donde hay un santuario dedicado al dios *Lar Berobreus*, en la cima de unos acantilados costeros que miran hacia el Occidente atlántico. En uno de los altares dedicados a este dios, aparecen tres arcos grabados semejantes a los que aparecen frecuentemente en estelas funerarias, por debajo de un creciente lunar<sup>116</sup>. En otro caso, aparecen sólo los arcos grabados<sup>117</sup> o estilizados por medio de líneas<sup>118</sup>. La asociación entre estos arcos y el creciente lunar aparece en estelas funerarias de territorios muy cercanos al facho de Donón, como las halladas en los alrededores de Vigo<sup>119</sup>.

Algo más al norte del santuario de Berobreus, conocemos dos altares dedicados a otra deidad local, Vestius Aloniecus. En uno de ellos se puede ver el capitel decorado en su parte frontal con dos esvásticas y, por debajo de ellas, dos arcos<sup>120</sup>. Muy cerca del lugar donde aparecieron estos altares se halló una estela con relieve de una figura humana con una especie de casquete con cuernos y las manos extendidas con los dedos abiertos en forma radiada. En principio, no se puede asegurar que la figura corresponda al dios Vestius Aloniecus, aunque las palmas de las manos abiertas aparecen en diversos motivos del norte de Europa que tienen una significación solar<sup>121</sup>.

A modo de conclusión, es un hecho constatado que entre las poblaciones de origen céltico que habitaban las provincias occidentales del Imperio romano, símbolos astrales como los crecientes lunares, ruedas, trísqueles y esvásticas, además de su significado relacionado con el cielo, tenían un sentido relacionado con el mundo funerario y el «Más Allá». No es posible, a nuestro juicio, comprender esta simbología, que es patente en las estelas funerarias de todos estos territorios, si no se considera esta vinculación. Por supuesto, no creemos fundamentada la hipótesis de que el sentido de esta iconografía es solo decorativo.

Si tenemos en cuenta estas premisas, debemos reconsiderar la significación de los crecientes lunares y otros símbolos astrales que aparecen en las aras votivas dedicadas a divinidades de origen céltico. Estos símbolos caracterizarían a las dei-

<sup>113</sup> Albertos 1952, 62. También aparece un creciente lunar en un altar de Agallas, pueblo muy cercano a Martiago, donde se vincula a una deidad no citada en el texto (Del Hoyo 1994, 58-60).

<sup>114</sup> Olivares y Río-Miranda 2018, *passim*.

<sup>115</sup> *Ibid. loc. cit.*

<sup>116</sup> *AE* 1971, 191; Baños, 1994, 33, n° 4 (*AE* 1994, 945; *HEp* 6, 1996, 722).

<sup>117</sup> Baños 1994, 63, n° 19; 65, n° 20; 69, n° 22, 71, n° 23; 73, n° 24; 83, n° 29.

<sup>118</sup> *Ibid.* 47, n° 11; Schattner, Suárez y Koch 2014, 260, foto b 5.

<sup>119</sup> Por ejemplo, Baños 1994, 115, n° 43; 119, n° 45; Julia 1971, 25.

<sup>120</sup> Baños *ibid.*, 255, n° 108; Olivares 2002, 69.

<sup>121</sup> Por ejemplo, en Bohuslän (Suecia) y en Val Camonica (Italia). *Vid.* Gelling y Ellis Davidson 1969, 54-58, con figuras 24 e y g; 25 a, b, c y d. También, Olivares 2002, 212, con bibliografía.

dades veneradas no sólo como divinidades del cielo, sino también como aquellas que ejercerían su poder y sus funciones en el mundo de los muertos. Entre estas, además de una protección a los difuntos, tendrían la función de devolver a estos a la vida, si bien en otro mundo y bajo circunstancias diferentes. Estas esferas de actuación estarían sometidas a una mitología concreta, cuyos principales perfiles, por el momento, se nos escapan. Con todo, habida cuenta de la escasez de información precisa que tenemos sobre las religiones indígenas europeas, la interpretación de los signos estelares en la línea que hemos expuesto permite caracterizar la tipología de algunas divinidades con una mayor precisión y, por tanto, comprender mejor sus perfiles mitológicos.

## 5. Bibliografía

- Abásolo, J.A. y F. Marco, 1995, "Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península ibérica", en F. Beltrán (ed.): *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 327-359.
- Alarcão, J., 2006, "Notas de arqueologia, epigrafia e toponimia-IV", *Revista Portuguesa de Arqueologia* 9/1, 131-148.
- Albertos, M.L., 1952, "Nuevas divinidades de la antigua Hispania", *Zephyrus* 3, 49-63.
- Alföldy, A., 1949, "The bronze mace from Willingham Fen, Cambridgeshire", *JRS* 39, 19-22.
- Arias, F., P. Le Roux y A. Tranoy, 1979, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, Paris.
- Audrey, F., 2011, *Le culte des divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut-Empire romain* (Tesis Doctoral), Lyon.
- Baños, G., 1994, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Pontevedra*, Santiago de Compostela.
- Benoit, F., 1949, "La victoire sur la mort et le symbolisme funéraire de l'Anguipède", *Latomus* 8, 263-274.
- Benoit, F., 1969, *Art et dieux de la Gaule*, Paris.
- Bergaigne, A., 1883, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris.
- Blázquez, J.M., 1977, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- Blázquez, J.M., 1983, *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, Madrid.
- Blind, K., 1903, "A prehistoric sun-chariot in Denmark", *Westminster Review* 160, nº 5, 552-558.
- Charrière, G., 1975, "La femme et l'équidé dans la mythologie française", *Revue de l'histoire des religions* 188.2, 129-188, DOI :10.3406/rhr.1975.6132
- Collingwood, R.G. y R.P. Wright, 1965, *The Roman Inscriptions of Britain I. Inscriptions on Stone (RIB)*, Oxford.
- Cumont, F., 2015, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Roma (1ª ed., Paris, 1942).
- Curado, F.P., 1985, "Epigrafía das Beiras (notas e correcções -1)", *Beira Alta* 44, 641-655.
- D'Arbois de Jubainville, H., 1884, *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris.
- Déchelette, J., 1909, "Le culte du soleil aux temps préhistoriques", *Revue Archéologique*, 305-357.
- Déchelette, J., 1910, *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine (vol. II). Archéologia celtique ou protohistorique*, Paris.



- Del Hoyo, J., 1994, "Nuevos teónimos en inscripciones inéditas de la provincia de Salamanca", *MCV* 30, 53-60.
- Deyts, S., 1992, *Images des Dieux de la Gaule*, Paris.
- Dobruna-Salih, E., 2005, "Cult symbols and images on funerary monuments of the roman period in the central section of Dardania", *Religion and Myth as an impetus for the Roman provincial sculpture*, M. Sanader y A. Rendić Miočević (eds.), Zagreb, 343-350.
- Duval, P.M., 1976, *Les dieux de la Gaule*, Paris.
- Duval, P.M., 1989, "Teutates, Esus, Taranis", *Travaux sur la Gaule (1946-1986). Publications de l'École Française de Rome* 116, vol I, Roma, 275-287.
- Éliade, M., 1961, *Images and symbols. Studies in religious symbolism*, New York.
- Ellis Davidson, H.R., 1988, *Myths and symbols in pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic religions*, Syracuse, New York.
- Esperandieu, E., 1907, 1908 y 1918, *Recueil general des bas-reliefs de la Gaule romaine*, vol. I, II y VII, Paris.
- Euskirchen, M., 1993, "Epona", *BRGK* 74, 607-838.
- Fouet, G., 1983, *La villa gallo-romaine de Montmaurin (Haute-Garonne)*, Paris.
- Fouet, G. y A. Soutou, 1963, "Une cime pyrénéenne consacrée à Jupiter : Le Mont-Sacon (Hautes-Pyrénées)", *Gallia* 21.2, 275-294.
- Frazer, J.G., 1944, *La rama dorada*, Madrid.
- Gaidoz, H., 1884, "Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue", *Revue Archeologique* 4 (ser. 3), 7-37.
- García y Bellido, A., 1949, *Esculturas romanas de Hispania*, Madrid.
- Garrido, A., R. Mar y M. Martins, 2008, *A Fonte do Ídolo*, (Bracara Augusta. Escavações Arqueológicas, 4), Braga.
- Gazenbeek, M., 2003, "Une stèle funéraire antique en remploi à Saint-Auban (06) et les stèles à croissant dans les Alpes du sud", *Institut de Préhistoire et d'Archéologie Alpes Méditerranée Mémoires*, 45, 61-75.
- Gelling, P. y H. Ellis Davidson, 1969, *The chariot of the sun and other rites and symbols of the northern bronze age*, London.
- Goldberg, D.M., 2009, *Contextualising Ritual Practice in Later Prehistoric and Roman Britain*, Tesis Doctoral, Glasgow.
- Green, M.J., 1986, *The Gods of the Celts*, Gloucester.
- Green, M.J., 1991, *The Sun-Gods of Ancient Europe*, Londres.
- Green, M.J., 1992, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London-New York.
- Green, M.J., 1997, *Celtic goddesses. Warriors, virgins and mothers*, London.
- Gricourt, D. y D. Hollard, 1990, "Taranis, le dieu celtique a la roué. Remarques préliminaires", *DHA* 16.2, 275-320.
- Gricourt, D. y D. Hollard, 1991, "Taranis, Caelestium Deorum Maximus", *DHA* 17.1, 343-400.
- Hatt, J.J., 1942, "Les monuments funéraires gallo-romains du Comminges et du Couserans", *Annales du Midi* 54, 169-254.
- Hatt, J.J., 1981, "La divinité féminine souveraine chez les Celtes continentaux d'après l'épigraphie gallo-romaine et l'art celtique", *CRAI* 125.1, 12-28.
- Hatt, J.J., 1986, *La tombe gallo-romaine*, Paris.
- Häussler, R., 2012, "Interpretatio indigena. Re-inventing local cults in a global world", *Mediterraneo Antico* 15, 143-174.
- Heichelheim, F.M. y J.E. Housman, 1948, "Sucellus and Nantosuelta in Mediaeval Celtic Mythology", *L'Antiquité Classique* 17, 305-316.

- Hubert, H., 1925, *Divinités gauloises: Sucellus et Nantosuelta, Epona, dieux de l'autre monde*, Paris.
- Julia, D., 1971, *Étude épigraphique et iconographique des stèles funéraires de Vigo*, Heidelberg.
- Jullian, C., 1908, *Histoire de la Gaule, t. II. La Gaule indépendante*, Paris.
- Jullian, C., 1910, “Chronique gallo-romaine”, *REA* 12, 83-90.
- Kent Hill, D., 1953, “Le «dieu au maillet» de Vienne a la Walters Art Gallery de Baltimore”, *Gallia* 11, 205-224.
- Kooy, C., 1981, “Le croissant lunaire sur les monuments funéraires gallo-romains”, *Gallia* 39.1, 46-62.
- Lambrechts, P., 1942, *Contribution à l'Étude des Divinités Celtiques*, Brugge.
- Le Bohec, J., 2014, “Le croissant de lune chez les Éduens et les Lingons sous le Haut-Empire”, *Revue archéologique de l'Est* 63, 451-457.
- Lerat, M.L., 1964, “Circonscription de Besançon”, *Gallia* 22, 375-410.
- Le Boeuffle, A., 1989, *Le ciel des romains*, Paris.
- Le Roux, F. y Ch. Guyonvarc’h, 1993, *A civilização celta*, Sintra, 1993.
- Le Roux, P. y A. Tranoy, 1974, “Contribution a l'étude des regions rurales del Nor-ouest hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel”, *III Congreso Nacional de Arqueología* (vol. 1), Porto, 249-257.
- Linckenheld, E., 1929, “Le symbolisme astral des steles funéraires gallo-romaines des Vosges et de l'Illyrie”, *Revue Celtique* 46, 29-49.
- Linckenheld, E., 1929b, “Sucellus et Nantosuelta”, *RHR* 99, 40-92.
- Linduff, K., 1979, “Epona: a Celt among the Romans”, *Latomus*, 38.4, 817-837.
- MacCana, P., 1983, *Celtic mythology*, Feltham.
- MacCulloch, J.A., 1911, *The religion of the ancient Celts*, London.
- MacKillop, J., 1998, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford-New York.
- Marco, F., 2006, “Celtic ritualism from the (graeco)-roman point of view”, *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vadoeuvres-Genève, 149-188.
- Marco, F., 2008, “Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania”, *Proceedings of the Prehistoric Society* 74, 53-68.
- Marco, F., 2017, “Los caminos de la muerte en la Hispania romano-céltica: densidad semántica y comunicación religiosa”, *Palaeohispanica* 17, 329-348.
- Nemeti, S., 2001, “Eine donauländische ikonographische Variante der Göttin Nantosuelta”, *Latomus* 60, 160-166.
- Oaks, L.S., 1986, “The Goddess Epona: concepts of sovereignty in a changing landscape”, *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, en M. Henig y A. King (eds.), Oxford, 77-83.
- Ó hÓgáin, D., 2002, *The Celts. A History*, Wilton.
- Olivares, J.C., 1998-1999, “El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas”, *Lucentum* 17-18, 229-241, DOI: 10.14198/LVCENTVM1998-1999.17-18.14.
- Olivares, J.C., 2000, “Los dioses soberanos y los ríos en la religión indígena de la Hispania indoeuropea”, *Gerion* 18, 191-212.
- Olivares, J.C., 2002, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid.
- Olivares, J.C. y Río-Miranda, J., 2018, “Caesarvs: el dios venerado en el templo del Collado de las Piedras Labradas (Jarilla, Cáceres)”, *Saguntum* 50, 165-174, DOI: 10.7203/SA-GVNTVM.50.10667.
- Olmsted, G., 1979, *The Gundestrup Cauldron. Its Archaeological Context, the Style and Iconography of its Portrayed Motifs, and their Narration of a Gaulish Version of Táin Bó Cúailnge*, Bruxelles.

- Poitrenaud, G., 2014, *Cycle et Métamorphoses du dieu cerf*, Toulouse.
- Proeva, N., 2013, “Sur l’iconographie des stèles funéraires du «type tikveš» en Macédoine à l’époque romaine”, *Funerary Sculpture of the western Illyricum and neighbouring Regions of the Roman Empire. Proceedings* (N. Cambi y G. Koch eds.), *Biblioteka Knjiga Mediterana* 72, 679-706.
- Reinach, S., 1895, “Epona. La Déesse Gauloise des Chevaux”, Paris.
- Reinach, S., 1917, *Guide Illustré du Musée de Saint-Germain*, Paris.
- Ross, A., 1974, *Pagan Celtic Britain*, London.
- Sacaze, J., 1892, *Inscriptions latines des Pyrénées*, Toulouse.
- Sarmiento, F.M., 1933, *Dispensos*, Coimbra.
- Schattner, Th.-G.; J. Suárez y M. Koch. 2014, “Weihaltäre im Heiligtum des deus lar Bero-breus aus dem Monte Facho (O Hio, Galicien)”, en A. Busch y A. Schäfer (eds.): *Weihaltäre in Kontext*, Friedberg, 249-268.
- Sjoestedt, M.L., 1949, *Gods and heroes of the Celts*, London.
- Sopeña, G., 1995, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- Sterckx, C., 1986, *Elements de Cosmogonie Celtique*, Bruxelles.
- Stoll, O., 2012, “Hölzer, Ziegel und Soldaten: *nullus locus sine genio. Dea Candida Regina* auf einem neuen Altar aus dem vicus von Grosskrotzenburg, Hessen”, *Germania* 90, 127-144.
- Thevenot, E., 1949, “Les monuments et le culte d’Epona chez les Éduens”, *L’Antiquité Classique* 18.2, 385-400.
- Thevenot, E., 1968, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris.
- Toutain, J., 1911, “Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l’Afrique du Nord”, *REA* 13, 165-175.
- Tranoy, A., 1981, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l’antiquité*, Paris.
- Waddell, J., 2018, “Equine Cults and Celtic Goddesses”, *Emania* 24, 5-18.
- Webster, G., 1986, *The British Celts and their Gods under Rome*, London.
- Willeumier, P., 1963, *Inscriptions latines des Trois Gaules (France)*, XVII supplément à «Gallia», Paris.