

Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana

Santos Crespo Ortíz de Zárate
Universidad de Valladolid

RESUMEN: El sistema religioso de las comunidades celtas de la Península implicaba la existencia de expertos religiosos o sacerdotes encargados del mantenimiento del mismo y que no poseían carácter druidico. Con la asimilación romana, al margen de la aculturación y del sincretismo, los fenómenos religiosos tradicionales se mantuvieron en el seno de muchas familias unidas por lazos ancestrales y vinculadas a un ámbito territorial merced a la existencia de expertos cualificados en el grupo. Esa carga religiosa de fondo atravesaría el fin del mundo antiguo, a pesar del impacto del cristianismo, para adentrarse tras el mundo visigodo en los reinos medievales en forma de religiones sumergidas y cuyas últimas proyecciones llegarían hasta la época Moderna. La función del chamán, mago, adivino o sacerdote en cada momento preciso fue decisiva para el mantenimiento de la creencia colectiva. Se apuntan posibles líneas de actuación en el futuro así como un intento de prosopografía sacerdotal.

SUMMARY: The religious system adopted by the Celtic communities of the Iberian Peninsula is characterized by the existence of religious experts of a non-druidic character who were the community leaders. With the Roman assimilation, apart from cultivation and syncretism, the traditional religious phenomena remained in the practices of many families joined by ancient ties and united by their common land thanks to the existence of qualified experts in the group. These religious consequences survived the Ancient World in spite of the Christian impact, penetrating the Visigothic world, appearing in medieval kingdoms in the shape of submerged religions and its final projections survived facets of the Modern Age. The function of the shaman, wizard, diviner, or priest in every age, was decisive in maintaining a collective system of belief. Possible lines of action in the future were focussed on propagating priesthood prosopography.

Toda religión constituida precisa de un sistema sacerdotal, de un colegio de sacerdotes que le dé coherencia y organización suficientes, cuya misión es la de mantener las actividades religiosas y espirituales de los devotos y creyentes en ese sistema religioso, realizar las tareas de culto, practicar los rituales y si ha lugar, colaborar en el mantenimiento del dogma, doctrina social, ética y moral y relaciones con el poder político. El sacerdocio es el que mantiene el ritual básico del sacrificio ante otras prácticas del culto. El sacerdote es el intermediario entre el pueblo y la divinidad. Es el punto de referencia en todo acto religioso y el protagonista principal en todos los rituales. El sacerdote se encuentra en los puntales principales de la vida del individuo, en el nacimiento y en la muerte, en el matrimonio, en las encrucijadas decisivas, en la hora del combate, en el momento de la paz. No puede comprenderse una religión sin sacerdotes o ministros del culto porque en ese caso, la *administración* de la creencia quedaría al arbitrio de las propias comunidades sociales o de las personas individualizadas de manera irregular, sin consistencia y cuyo resultado final sería la disolución de la doctrina o su diversificación en múltiples y dispersas creencias

seudorreligiosas que al final acabarían sucumbiendo por sí mismas, al carecer de un soporte institucional organizado que la sustentase como infraestructura¹. Por otra parte, si la religión, toda religión, ha surgido como sistema de respaldo de una estructura social y encuentra su mayor funcionalidad en constituir uno de los soportes de la misma, requiere, por su propia naturaleza, que el conjunto de creencias, ritos y cultos, profundamente sociales, posea una trabazón, una organización, unas *instituciones* religiosas que permitan la continuidad y permanencia de ese sistema religioso en el futuro y que efectivamente cumpla su función, religiosa y social, dentro del grupo humano en el que ha surgido y en el que se desenvuelve para lograr sus objetivos. En el mundo celta se observa este hecho en el druidismo², un cuerpo institucional religioso vinculado al poder y a las fuertes instituciones políticas y militares galas. No puede entenderse, asimismo, que existan *templos o santuarios*³ en época prerromana, adjudicados a una o unas determinadas divinidades, con profusión de dedicaciones en forma de exvotos o de inscripciones epigráficas, sin que aparezcan sacerdotes encargados de organizar los cultos que allí se cumplieran y que se responsabilizasen de los actos religiosos, de los sacrificios y de la relación con los devotos que hasta allí se acercasen.

Al ser, pues, la religión, un sistema de respaldo y reafirmación de un orden social, como reflejo de la estructura política, requiere que se desenvuelva dentro del marco institucional fijado por el poder que tiene a su cargo el control de la comunidad. De ahí que dependerá del grado de organización y de solidez de las estructuras políticas de las comunidades celtas en la Península el que su sistema religioso tenga una mayor o menor coherencia y estructura. Por tanto, para descubrir cualquiera de los elementos de las religiones de época prerromana, como el del sacerdocio, será preciso indagar sobre el grado de integración de los individuos en la estructura sociopolítica de cada comunidad humana así como su nivel de desarrollo. Y ello porque el grado de organización política y social de un grupo humano da la pauta para establecer el grado de desarrollo de su sistema religioso. Grandes y sólidos sistemas sociopolíticos han sustentado impresionantes sistemas religiosos que se encuentran perfectamente institucionalizados, organizados y jerarquizados. Mas cuando el grado de desarrollo

¹ M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988; J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. Religión y sociedad*, Madrid, 1971.

² Fr. Le Roux & Chr. J. Guyonvarc'h, *Les druides*, Rennes 1986; P. Fernández Uriel & C. Vidal, "César y los druidas", *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla (1994) pp. 428-434.

³ J. M^a Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, pp. 232-238; J. M^a Blázquez, "La religión de los pueblos de la Hispania prerromana", *Zephyrus* XLIII (1990) p. 231. *cfr.* nota 44. Para los templos y santuarios ibéricos, M. R. Lucas, "Santuarios y dioses en la baja época ibérica", *La Baja época de la cultura ibérica*, Madrid, 1981, pp. 233-293; C. Vilà, "Una propuesta metodológica para el estudio del concepto *templo* en el marco de la concepción religiosa ibérica", *Pyrenae* 25 (1990) pp. 123-139. Para la Galia, C. Goudineau & I. Fauduet & G. Coulon, *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule Romaine*, Paris, 1994.

político y social de un grupo humano no alcanza cuotas excesivamente elevadas, como es el caso de las comunidades celtas y celtíberas de la Península, su sistema religioso se resiente y no alcanza el grado de desarrollo de otros pueblos, no pudiendo construir instituciones sagradas sólidas y contundentes, lo que, por otra parte, tampoco quiere decir que no existieran, sino que aparecen a niveles sensiblemente inferiores a los de las religiones oficialmente organizadas por lo que hemos preferido aplicarles el nombre de *religiones privadas* o *religiones familiares* en tanto en cuanto se enraizan en el seno de las primitivas organizaciones sociales, lo que, paradójicamente, permitirá su desenvolvimiento y permanencia posterior. Por el contrario, el mundo ibérico de la Península resultó estar más helenizado e incluso *semitizado*⁴ por el fructífero contacto con las colonias griegas y cartaginesas, a diferencia de las poblaciones de origen indoeuropeo aisladas en el centro, norte y noroeste. Esto ha constituido un factor de considerable importancia a la hora de la aculturación posterior ya que las formas religiosas de los pueblos celtas y celtíberos han permanecido más libres de contaminación hasta la llegada de los romanos, factor que al mismo tiempo ha servido para que pudieran seguir perviviendo en el seno del Imperio y, de alguna manera, continuar existiendo, de alguna manera, más allá de la Antigüedad tardía. Así, en los sectores celtas de la Península Ibérica predomina la atomización política y la pervivencia, hasta la entrada de los romanos, de comunidades humanas más bien aisladas políticamente, independientes en sus reductos, que junto a unas instituciones políticas no demasiado desarrolladas y un sistema social poco evolucionado⁵, mantienen, por tanto, un sistema religioso primario, a nivel básicamente *local* o territorial, en el seno de una comunidad social básica, basada fundamentalmente en las relaciones de parentesco, con su divinidad protectora, distinta para cada grupo, y un chamán, mago o sacerdote quien ejerce las funciones religiosas del grupo y administra los asuntos sagrados de la comunidad.

La diferenciación entre sacerdote y otros equivalentes o similares en la práctica, adivino, mago, chamán, brujo, obedece a una gradación de las diferentes etapas de construcción de un sistema religioso, siendo la figura del chamán posiblemente la fórmula más primitiva de experto en asuntos religiosos de un clan familiar. El sacerdote deberá corresponder a etapas más evolucionadas de la sociedad en que al compás del desarrollo de las instituciones políticas se constituyan paralelamente unas instituciones religiosas más evolucionadas y oficialmente organizadas. Para algunos la diferencia estaría en que el chamán tiene *dedicación*

⁴ R. J. Harrison, *España en los albores de la Historia*, Madrid, 1989, pp. 137ss

⁵ J. Caro Baroja, "La realeza y los reyes en la España Antigua", *Estudios sobre la España Antigua*, Madrid, 1971, pp. 51-159; J. Caro Baroja *Los Celtas en la Península Ibérica*, Madrid, 1991; R. López, "Sobre reyes, reyezuelos y caudillos militares en la protohistoria hispana", *Studia Historica* 4-5, 1 (1986-1987), pp. 19-22; M. Almagro, "El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas", *Polis* 4 (1992) pp. 5-31; J. Muñiz, "Monarquías y sistemas de poder entre los pueblos prerromanos de la Península Ibérica", *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla (1994) pp. 283-296; J. Muñiz, "Pueblos y comunidades celtas e ibéricas. Un análisis de los términos literarios", *HAnt* XVIII (1990) pp.77-89; J. Muñiz, "Instituciones políticas celtas e ibéricas. Un análisis de las fuentes literarias", *Habis* 25 (1994) pp. 104-105.

parcial y el sacerdote *dedicación total*⁶, en la base de que salvo los colegios sacerdotales más fuertes, sacerdocios de otras culturas han compaginado el servicio religioso con otras actividades productivas. Este planteamiento ha sido rechazado por lo difícil que resulta precisar e interpretar este hecho de la exclusividad. Por ello hemos decidido aplicar el término de *sacerdocio privado* o de *religión privada* para expresar esa práctica religiosa en el seno de la comunidad social primitiva, básicamente parental porque mago, chamán o sacerdote se trata de un profesional de los asuntos religiosos en cuyas manos se ha depositado una función que resulta ser de técnica religiosa pero cuyo entramado y sentido último es fundamentalmente social. En esa esencia ambas figuras vienen a coincidir plenamente.

Cuando se produce la total integración del grupo en la romanidad, y ésta se asienta definitivamente en la Península, ya Hispania, incluida la presencia de nuevos dioses con el consiguiente sincretismo, nuevos factores a los que habrá de adaptarse, y aún transcurriendo posteriormente varios siglos, aquellas primitivas comunidades humanas mantienen un reducto *indígena* del que ya apenas nada queda, salvo algunos onomásticos y, en algunos casos, el nombre de su dios, pero entre lo que queda, está el principio de territorialidad, los enclaves primarios de asentamientos originarios de aquellos primeros grupos humanos de celtas establecidos en la Península, allí donde se vincularon a su dios en un lugar determinado y ese principio permanece entre los descendientes del grupo, a pesar de que muchos de ellos se hayan dispersado, pero manteniendo el territorio como punto de referencia, precisamente allí donde aparecen las inscripciones votivas y con la expresión aún del nombre de la comunidad primitiva y, casi con toda seguridad, con la existencia de un *sacerdote* o similar, *especialista religioso* o *especialista de lo sagrado*⁷, en el seno del grupo, no ya a nivel institucional, sino a nivel privado familiar, que serviría de soporte para los viejos residuos de la primitiva religión que ahora trataba de hacer pervivir, como vestigio lejano del pasado, en un ambiente romanizado, no hostil, pero ya distinto en condiciones y circunstancias de la devoción de sus mayores.

Podría incluso pensarse que esta función sacerdotal, como es bien conocido por la doctrina de la trifuncionalidad en el mundo indoeuropeo⁸, seguiría siendo desempeñada por alguna familia determinada que transmitiese el *cargo* de generación en generación y que, conjuntamente con esa función, el nombre y el culto a la divinidad primitiva, que así no se perdería sino que prevalecería, como efectivamente en muchos

⁶ A. de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, Estella, 1975, pp. 283ss.

⁷ L. Pérez Vilatela, "El especialista religioso" 170; R. Boyer, "El mundo indoeuropeo", *Tratado de antropología de lo sagrado. 2. El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, Madrid, 1995, p. 31.

⁸ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européennes*, Bruxelles, 1958; G. Dumézil, *Mito y Epopeya*, Barcelona, 1977; G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européennes*, Paris, 1977; J. Haudry, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Paris, 1987. Sobre la religiosidad céltica, J. Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris, 1948; M. Draak, *The Religion of the Celts*, Leiden 1969; A. Ross, *The Pagan Celts*, London, 1986. *cf.* P. Bosch Gimpera, *Les Indo-Européens*, Paris, 1961.

casos ocurrió, en medio de la avalancha de los cultos romanos. Quien optaba por venerar, dentro de la romanidad, a una divinidad celta anclada en el pasado, tras varios siglos de introducción romana, es que podía —libertad religiosa—, quería —mantenía viva la creencia aprendida y transmitida por sus mayores, precisamente los de un territorio y lugar concretos de Hispania, el territorio de su *gens* primitiva—, y disponía de los medios para hacerlo —nombre de su dios, sacerdocio orientativo, substrato y entorno social que le acogía, recursos de la epigrafía romana, lugar y territorio desde antiguo sacralizado—.

Son muchos grupos humanos vinculados a otras tantas divinidades de clan que se muestran en las fuentes con una amplia proliferación de dioses pero con escasas muestras de cada uno. Y más escasas aún son las referencias a los ministros del culto del clan. Es conocido que las dedicaciones votivas a las divinidades prerromanas, salvo casos muy contados y específicos, aparecen como norma una sola vez, lo que cuadra perfectamente con el carácter que tienen estas divinidades célticas como dioses de los grupos humanos básicos indoeuropeos, lo que se ha dado en llamar *gentilitates*⁹ y que se expresan como dioses protectores del grupo humano, sacralizando el territorio en que se asienta la *gens* y que ampara todas las actividades, sociales, económicas, bélicas y de transcendencia que aquella pueda experimentar o desarrollar¹⁰. Dioses únicos que aparecen como divinidades de una comunidad concreta, protectoras del territorio del grupo, dioses de lugar, de una delimitación territorial sacralizada, con los elementos naturales integrantes de su ecosistema que vienen a su vez a desarrollar variados cultos

⁹A. Tovar, "Notas sobre la fijación de las invasiones indoeuropeas en España", *BSAA* 13 (1946-1947) pp. 21-35 y en *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires, 1949, pp. 96-118; L. Albertos, "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua", *BSAA* 60-61 (1975) pp. 5-66; L. Albertos, "Organizaciones" II. "Las gentilitades *addenda et corrigenda*", *BSAA* 67 (1981) pp. 208-214; M. Salinas, "Notas al estudio de las organizaciones indígenas de la Península Ibérica", *II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres 1984, pp. 151-157; M^a C. González, *Las unidades organizativas indígenas del area indoeuropea de Hispania*, Vitoria 1986; F. Beltrán, "Un espejismo historiográfico. Las organizaciones gentilicias hispanas" *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, vol. II, Santiago, 1988, pp. 197-237; F. J. Lomas, "El ordenamiento gentilicio, una realidad de los pueblos del Norte de la Península Ibérica", *HAnt* 14, 1990, pp. 159-178; F. Beltrán, "Parentesco y sociedad en la Hispania céltica (I a.C.-II p.C.)", *Revisiones de Historia Antigua* I, Vitoria, 1994, pp. 74-104; P. Rodríguez, "Los términos *gens* y *gentilitas* en los escritores latinos" *Revisiones de Historia Antigua* I, Vitoria, 1994, pp. 65-71; F. Lomas, "Estructuras de parentesco en la sociedad indígena del Norte peninsular hispano", *Revisiones de Historia Antigua* I, Vitoria 1994, pp. 118-137.

¹⁰Ejemplos muy claros de dedicatoria a divinidades célticas por parte de una comunidad social, *Ordo Zoelarum* CIL II 2606, 5651; *Familia Ocules(is) Use(tana)*, CIL II 5888; *Luggoni Arganticaeni*, F. Diego Santos, *Epigrafía romana en Asturias*, Oviedo, 1959, n^o 11. Y las múltiples dedicatorias a dioses indígenas de individuos particulares pertenecientes a una gentilidad, a título de muestra J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, 1962, pp. 71, 74, 75, 76, 77, 81, 91, 92, 94, 103, 109, 123, 137, 180, 194, 211, 214. Como se observa la onomástica de los dedicantes es fundamentalmente romana por efecto de la aculturación más la gentilidad tradicional de pertenencia sigue expresándose claramente, lo que evidencia el arraigo social más allá del onomástico.

religiosos a montes, fuentes, bosques o ríos y caminos, elementos éstos que frecuentemente aparecen deificados en los documentos. Ciertamente es que puede resultar abusivo el empleo del término *sistemas religiosos* o simplemente de *religiones* para referirnos a la expresión del fenómeno religioso en cada una de las comunidades celtas peninsulares y que en ocasiones la misma abundancia de divinidades lleva a recelar sobre la realidad de su existencia. Ello es cierto únicamente si se considera una religiosidad céltica en su conjunto que se expresa con ligeras variantes en distintos medios. Y también si se tiene presente que el concepto de *divinidad* tiene en estos casos una buena proporción de *numen* protector, elemento de la naturaleza, espacio sacralizado o elemento de la cotidianeidad que sirve de sostén al clan y da fuerza al grupo humano. Pero no es menos cierto que para cada clan que ha consagrado un territorio, esa potencia protectora pasa por ser una auténtica divinidad a efectos prácticos y a ella se confía porque en algún momento se la necesita y para mantenerla en la memoria y para que continúe prestando su apoyo al grupo se articula una forma de sacerdocio que permita la continuidad de su presencia y de su culto en cada comunidad determinada. De ahí las vinculaciones onomásticas existentes entre las denominaciones de lugares, individuos, gentilidades y divinidades que se constatan frecuentemente en las fuentes¹¹, lo que indica claramente la pertenencia de un dios a cada comunidad concreta, elemento singular de individualización del grupo social al que presta su apoyo y protección en su desenvolvimiento histórico y al que es preciso mantener vivo, tan vivo como su nombre, a través de las generaciones, tarea que habría de encomendarse al individuo o individuos que profesionalizan esa función religiosa dentro de su clan, en lo que hemos denominado religión *privada* que sigue perdurando durante toda la romanidad. Ello no impide que algunas divinidades traspasen estos estrechos marcos sociales y ejerzan su influencia sobre zonas geográficas más amplias a través de los llamados *templos* o *santuarios*¹² o sobre distintas entidades urbanas o corporativas¹³. En ambos casos la presencia necesaria del sacerdote traspasaría los límites de lo *privado* para constituirse con un carácter más público y general.

De la misma manera, resulta inquietante que en múltiples comunidades humanas de Hispania, en los primeros siglos del Imperio e incluso en épocas más tardías, cuando los avances del proceso romanizador ya son palpables en la Península, se sigan efectuando dedicaciones epigráficas a divinidades celtas, que deben de poseer

¹¹ Las relaciones entre antropónimo, etnonimia, toponimia, y teonimia indígenas han sido estudiadas en varios trabajos. J. M^o Blázquez, *Religiones primitivas* pp. 71-85 sobre dioses cuyo nombre es un topónimo. Frecuentemente los epítetos indígenas deciertas divinidades, puras o en sincretismo, son indicadores de un topónimo. L. Albertos, "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua", *BSAA* 60-61 (1975) p. 25, pp. 30-31.

¹² J. M^o Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid 1983, pp. 232-238; J. M^o Blázquez, "La religión de los pueblos de la Hispania prerromana", *Zephyrus* 63 (1990) p. 231. *cfr.* n. 44

¹³ *Collegium Divi Augusti a Poemana*, CIL II 2573; *Collegium sutorum a Lugoves*, CIL II 2818; *los Ulienses a Ataecina*, CIL II 5877; *la res p(ublica) Ast(urica) Aug(usta) a Vagodonnaegus*, CIL II 2636; *el Collegium fabrorum a Cesandus*, J. A. Abásolo, "Inscripciones romanas de las provincias de Segovia, Burgos y Palencia". *AEA* 58 (1985) p. 160, n. 4

varios cientos de años de antigüedad, pero que a pesar de la introducción de las modernas formas culturales romanas que impregnan por doquier la vida social, económica y religiosa siguen perviviendo en la memoria y en la devoción de algunos hispanorromanos, muchos de los cuales portan ya una onomástica plenamente romana y están escribiendo en latín. Esa pervivencia, que fue posible por la tolerancia religiosa de Roma, tolerancia en tanto en cuanto no supusiese un peligro para el Estado romano, por lo que caso aparte lo constituyen druidas, pitagóricos o magos¹⁴, no podía quedar únicamente en el subconsciente colectivo de las pequeñas comunidades de los descendientes de los antiguos grupos humanos en cuyo seno se habría engendrado, cultivado y desarrollado el culto a esas divinidades. Sin duda alguna que ese subconsciente colectivo tenía que haber sido expresado y mantenido permanentemente por un cuerpo sacerdotal o si se quiere por un chamán, mago o adivino, que primero en el seno de la comunidad y luego en el de una familia o grupo humano más reducido pero que, de alguna manera, no hubiese perdido la cohesión o la territorialidad, a través de los siglos de introducción romana, desempeñase la tarea de *representación* de la divinidad del clan como punto de referencia y de información a todos aquellos miembros del grupo que se sintiesen devotos o religiosamente vinculados a los principios religiosos de sus mayores. No puede pensarse en un dios venerado exclusivamente por la tradición, sin un soporte que lo sustente. Las tareas de culto requieren un actor que les de vida, las perpetúe y transmita y las rodee de un significado sociorreligioso. Ésa sería la tarea del sacerdocio en las *religiones privadas* familiares. Con ello se logra fijar la ideología religiosa en las mentes y la fé en los corazones de los fieles y creyentes.

El carácter de la religiosidad de los celtas, como de todo grupo indoeuropeo, es totalmente positivo y tiene su base en la satisfacción inmediata de las necesidades de la vida expresadas en el alimento, la descendencia y la protección frente a la enfermedad. En esa tarea se cuenta con el apoyo de los dioses a quienes se complace ofreciendo los correspondientes sacrificios, uno de cuyos requisitos es la pronunciación del nombre fijo y preciso de la divinidad¹⁵, de ahí que el mantenimiento del nombre del dios sea algo fundamental a través de las generaciones futuras de la comunidad. En esa tarea estarían empeñados los sacerdotes o ministros del culto del grupo humano territorial, gracias a los cuales podemos conocer hoy los diversos nombres de sus dioses expresados a través de las fuentes epigráficas. Así como el sacerdote es el encargado del mantenimiento del nombre de su dios en una comunidad, también tiene a su cargo el mantenimiento en aquella de los principios elementales del sistema religioso. Sabido es que cuando no existen los cauces de propaganda religiosa o los rituales tradicionales adecuados y permanente, las gentes acaban por olvidarse de sus dioses, así como de los contenidos más profundos de los libros sagrados de su religión y máxime en momentos

¹⁴ Sobre pitagorismo en los druidas, Cl. Alex. *Strom.* 1,15; *Diod.* 5,38,6; *Val. Max.* pp. 2,6,10. Sobre la magia, E. Massonneau, *La magie dans l'antiquité romaine. La magie dans la littérature et les moeurs romaines. La répression de la magie*, Paris, 1934.

¹⁵ E. Campanile, "Aspectos de lo sagrado en la vida del hombre y de la sociedad celta", J. Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado 2. El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, Madrid, 1995, pp. 195-228, esp. 199.

históricos en los que los fenómenos de lectura y escritura afectan a un escaso porcentaje de los seres humanos. En esas circunstancias sus creencias religiosas elementales se difuminan y disuelven. Cuando la religión deja de ejercer su influencia oficial en el seno de una sociedad, niños y adultos comienzan a despreocuparse por los asuntos religiosos y entre los más jóvenes se desconocen o se olvidan los mismos principios básicos de aquella —si es que alguna vez se llegaron a aprender seriamente— tal como textos sagrados, oraciones, dogma, personajes de la tradición, que para otras generaciones educadas fuertemente en el seno de un sistema religioso están grabadas a fuego en las mentes y en los corazones, aún cuando no se observe una práctica religiosa habitual.

En consecuencia, en dedicatorias a una divinidad concreta, en los primeros siglos del Imperio, a cientos de años de distancia de la instalación de un grupo humano celta en un lugar de la Península, ha de existir un centro o territorio donde permanezca el recuerdo de su tradición religiosa, conjuntamente con el culto de sus mayores, y por tanto, radique allí el mantenimiento de una creencia con su divinidad precisa y su propio culto dirigido por un *profesional* religioso. Resulta imprescindible la existencia de este profesional, sacerdote, que mantenga viva la tradición, incluido el mismo nombre de su dios frente a los nuevos dioses oficiales romanos, y que le mantenga en ese lugar concreto, en esa *reserva* religiosa, para que las nuevas generaciones, bien que ya romanizadas, sigan manteniendo los viejos cultos y los antiguos dioses dentro del nuevo entorno cultural y religioso. Es en estas nuevas generaciones, impregnadas de cultura romana, donde surgirán los sincretismos, proceso por el que, como es sabido, las religiones celtas son incorporadas por la religión romana en un proceso de aculturación tras la conquista, a través de la *interpretatio romana*¹⁶. Aunque, evidentemente, no todo lo que aparenta ser un sincretismo lo es¹⁷. ¿Pueden acaso ser los sincretismos religiosos la obra de una nueva generación de sacerdotes más influenciados por la romanidad? ¿Quiénes si no, han sido los artífices de los sincretismos? ¿No se requiere en este proceso la mano de un artífice religioso más progresista, más adecuado a la nueva mentalidad del momento, que quiera superar el estrecho marco de la religión antigua para proyectarse en el futuro dentro de la nueva religión romana?¹⁸ Frente a los sacerdotes progresistas favorecedores del sincretismo

¹⁶ S. Lambrino, "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les Empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, pp. 223-242; J. M^a. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, p. 304, con abundante bibliografía. Una forma interesante de sincretismo en M^a. P. Rodríguez Álvarez, "Sincretismo de la religión indígena y la religión romana visto a través de las estelas antropomorfas", *Brigantium 2* (1981) pp. 73-82.

¹⁷ S. Crespo, "Iupiter Solutorius Eacus. Un falso sincretismo religioso hispanorromano", *Studia Zamorensia 7* (1986) pp. 345-351.

¹⁸ No de otra forma actuaron los Aqueménidas en su visión progresista del futuro cuando no dudaron en adoptar innovaciones culturales del occidente mesopotámico que resultaban idóneas para sus proyectos. *cf.* A. H. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948; R. Ghirshman *Iran*, Paris, 1951; W. Hinz, *Darius und die Perser. Eine Kulturgeschichte der Achämeniden*, Baden-Baden, 1976-1979; J. M. Cook, *The Persian Empire*,

estarian los ortodoxos, fieles guardianes de la tradición que son quienes mantendrán viva hasta épocas muy tardías las creencias en los viejos dioses sin contaminación con los romanos. Si a través de la *interpretatio* y consiguiendo sincretismo los dioses se ponen en contacto, también habrán de ponerse en contacto los respectivos sacerdotes. Y si alguien dedica a un dios sincrético es que el *sacerdos*, como inspirador del fenómeno, subyace en el fenómeno, por lo que estas inscripciones que expresan sincretismos resultan ser de mayor importancia y de más amplio significado que las demás porque ponen en contacto a dos divinidades de dos sistemas religiosos y por tanto, a dos creencias y a dos tipos de sacerdocio. Un sacerdote, y de tradición celta más bien, se encontraría presente en el desarrollo del proceso.

Debemos pensar que así como en las comunidades humanas primitivas los rituales están a cargo del chamán que orienta y dirige al grupo en el terreno mágico-religioso manteniendo el principio canónico de la creencia de dicho grupo, en época romana, cuando la comunidad primitiva se ha desintegrado ya o está en vías de extinción, debe existir una cierta pervivencia, en el seno de ciertas comunidades con una base territorial más o menos determinada, si no de un chamán en sentido estricto, sí de un profesional religioso, inmerso ya en la romanidad, pero al margen de ella, con unas funciones religiosas *privadas*, pero reconocidas y respetadas por una colectividad humana que encuentra en ellas el rescoldo de un pasado espiritual y religioso que se le presenta como una panacea, o como un reducto de espiritualidad de épocas pretéritas, para llenar los anhelos que no se encuentran en las nuevas religiones oficiales del Imperio. De ahí que prefiramos hablar de *religiones privadas o familiares* de clan o de grupo familiar para referirnos a este fenómeno sociorreligioso. El hecho de que aparezca un ara consagrada al dios *Erudinus* en el norte peninsular¹⁹, fechada en 23 de julio del 399, evidenciando un culto a una divinidad de tradición celta en época tan tardía y dedicada por *Corne(lius) vicanus Aunigainu(m)* quiere decir que no sólo se mantenían con una cierta independencia las estructuras sociales indígenas en el norte

London 1983; R. N. Frye, *The History of Ancient Iran*, München 1984. Pablo de Tarso actuó de la misma manera al superar la rigidez esclerotizante del judaísmo sometido a múltiples normas y preceptos para crear un Cristianismo de mayores vuelos y amplitudes donde pudiese haber todo un Imperio, sin restricciones. *cfr.* visiones a favor y contrapuestas, R. Bultmann, "Jesus and Paul", *Existence and Faith*, Londres 1964, pp. 217-239; K. H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 1964; F. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge, 1986; A. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, 1990; Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos* Madrid, 1995, pp. 28-30, 36. Y en nuestro tiempo igual voluntad de progreso ha demostrado la Iglesia anglicana al admitir el sacerdocio femenino por decisión del Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra aceptando a las mujeres en la ordenación sacerdotal desde 1992. La primera ordenación femenina se realizó el doce de marzo de 1994; *cfr.* S. Neill, *El anglicanismo*, Madrid 1966; M. Guerra, *El sacerdocio femenino en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*, Toledo, 1987

¹⁹ Pico Dobra, Torrelavega, Santander. J. M^o Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid 1962, pp. 211; J. M. Iglesias Gil, *Epigrafía cántabra. Estereometría, decoración, onomástica*, Santander 1976, p. 220 y n^o 84. Quizá relacionado con Mars Rudianus, A. García Bellido *Cantabria romana*, Santander, 1952, pp. 32ss.

de Hispania con respecto a la romanidad peninsular, sino que incluso, el proceso de cristianización había resultado bastante lento en ese lugar experimentándose un considerable rechazo y resistencia al mismo en el sector²⁰. En todo caso, el hecho supone la existencia en la frontera del siglo V de una tradición multiseular de mantenimiento del nombre del dios propio, sin contaminación de sincretismo, mantenida por una línea sacerdotal muy probablemente familiar y *privada*, en un territorio concreto y con una infraestructura social de devotos que justificaba su culto. Esa diatriba contra los cultos *paganos* celtas, aún imperantes en la Península en la Baja romanidad y Antigüedad tardía tendrá un eco prolongado en las actas de los Concilios, lo que resulta prueba evidente de que los cultos llamados *paganos* primitivos, fundamentalmente celtas, aunque también mezclados con cultos romanos, estaban atravesando las barreras del fin del mundo antiguo para instalarse, de alguna manera, en la época altomedieval donde aparecerán bajo la forma de religiones *sumergidas*²¹.

²⁰ A. H. M. Jones, "The social Background of the Struggle between Paganism and Christianity", *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963; J. M. Lacarra, "La cristianización del País Vasco", *Estudios de historia navarra*, Pamplona 1971, pp. 1-31; M. Díaz y Díaz, "Los orígenes cristianos de la Península Ibérica vistos por algunos textos del siglo V" *CEG* 28 (1973); Hillgart, *Popular religion in Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, 1980; L. García Iglesias, "Paganismo y Cristianismo en la España romana", *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, pp. 365-379; J. M^a Blázquez, "Asimilación y resistencia a la romanización entre los pueblos del Norte de Hispania", *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, pp. 147-182. Entre 1596 y 1600 los jesuitas del Colegio de Santander mantenían una misión evangelizadora en pleno centro de Cantabria, en los montes del Pas, para proceder a la conversión de unos grupos humanos primitivos, *paganos*, adoradores del roble, a los que ni siquiera afectó la romanización y cuya estructura social, en los inicios del siglo XVII, se mantenía posiblemente aún estructurada en base a sistemas arcaicos. El relato corresponde al jesuita P. Juan de Villafañe, Relación histórica de la vida, y virtudes de la Excelentísima señora Doña Magdalena de Ulloa Toledo Ossorio y Quiñones ..., publicado en Salamanca en 1723 en el que refiere las labores de «los primeros Padres en las famosas Misiones, con que corrieron aquellas asperezas, entre cuyas breñas se ocultaban muchos de sus moradores, compañeros de las fieras en la habitación, y aún en las costumbres», p. 397, 67 y su tarea evangelizadora «erigiendo Altar en el sitio mismo, en que antes los Padres celebraban las Missas, inmediato al grueso roble, que dixe (al qual por esta razon veneraban, con religioso culto) le hizieron honras» p. 399, 68, *vid.* M. Fernández Escalante, *Paganismo en Cantabria en los umbrales de la edad barroca*, Valencia, 1979, pp. 15-17 y texto de Villafañe (389, 60 a 401,70), pp. 23-35. *vid. Prud. Perist.* I, pp. 94-95 sobre el primitivismo de los vascos.

²¹ Religiones *sumergidas* que reaparecen en el mundo medieval con el desarrollo de la brujería, hechicería y formas similares. *cfr.* en general, G. Balandier, "Sociologie, ethnologie et ethnographie" G. Gurvitch, *Traité de sociologie*. I, Paris, 1958. *Sobre estos aspectos en relación con el cristianismo y paganismo al fin del mundo antiguo*, J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1973, pp. 64-84 y sobre procesos por brujería en los siglos XVI y XVII, pp. 187-218. También P. Mc Kenna, *Paganism and Pagan Survival in Spain to the Fall of Visigothic Kingdom*, Washington, 1938; J. Toutain, *Les cultes paiens dans l'Empire Romain*. III. *Les cultes indigenes nationaux et locaux*, Roma 1967; R. Mac Mullen, *Paganism in the Roman Empire*, London 1981; J. M^a Blázquez, "Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua", *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, pp. 137-158. *vid. n.* 57.

Las actas conciliares durante más de un siglo insisten permanentemente en la prescripción de no utilizar los servicios de los adivinos ni seguir las tradiciones supersticiosas paganas²² con prohibición de la idolatría²³ prevención a los clérigos contra magos y similares²⁴ y represión de los adoradores de piedras, árboles o fuentes, augures o magos²⁵ de manera reiterada²⁶. En el mismo sentido se expresan otras fuentes de la Antigüedad tardía en lo relativo a las supersticiones, adivinación y magia pseudorreligiosa, vinculadas todas ellas a viejos cultos de la naturaleza²⁷.

Al parecer, pues, existía en la Antigüedad tardía de Hispania una pervivencia de los antiguos cultos prerromanos y romanos que saltaban a la luz pública a través de su cruce con el catolicismo triunfante en la Península y precisamente, en su forma más popular y cotidiana, la del presagio, adivinación y práctica mágica. Pero, como hemos dicho, tampoco se debe olvidar que las normativas conciliares y de la patrística hispana atacan igualmente el paganismo romano, en ocasiones recubierto, fundido o sincretizado con el celta. En este sentido, es bien sabido que existen prácticas culturales aceptadas dentro de sistemas religiosos que en algunos momentos se deterioran y

²² Año 572, II Concilio de Braga, can. LXXI a LXXV. J. Vives, *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, Madrid, 1963, pp. 103-104. Así como el Conc. Elbira c.6

²³ *Quoniam pene per omnem Spaniam sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit*. Año 589, III Concilio de Toledo, can. XVI. J. Vives, *Concilios*, pp. 129-130. Así el Conc. Elbira c. 1, c. 59.

²⁴ *Magos aut aruspices aut ariolos aut certe augures vel sortilegos vel eos qui profitentur artem aliquam*. Año 633, IV Concilio de Toledo, can. XXIX. J. Vives, *Concilios*, p. 203.

²⁵ *Cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores facularum et excolentes [sacra] fontium vel arborum*. Año 681, XII Concilio de Toledo, can.XI. J.Vives, *Concilios*, pp. 398-399.

²⁶ *Cultores idolorum efficiuntur, veneratores lapidum, accensores facularum, excolentes sacra fontium vel arborum, auguratores quoque seu praecantatores*. Año 693, XVI Concilio de Toledo, can. II. J.Vives, *Concilios*, pp. 498-500.

²⁷ La *Lex Visigothorum* VI, Tit. II, 1, 3, 4 condena las prácticas adivinatorias e Isid., *Etym.* VIII, 9 se refiere a la magia y adivinación en relación con el agua, en VIII, 11, 96 hace mención a las Ninfas y en XVI, 13, 5 al ceraunio como protector de los rayos; Martín Dum., *De corr. rust.* 6 habla de la superstición de adorar a los astros, al fuego, al agua y las fuentes. En *De corr. rust.* 8 se refiere a los demonios que presiden el mar, los ríos, fuentes y bosques, pero aquí sus manifestaciones van dirigidas sobre todo al paganismo romano más que al celta, bien que aquel recubra en muchas ocasiones a éste en iguales o similares prácticas, en cuanto no cristianas. El mismo reconoce que este adorar a tales elementos es fenómeno antiquísimo, después del Diluvio, haciendo clara referencia a un mundo primitivo, celta. Igualmente en *De corr. rust.* 16, efectúa la prohibición de encender velas junto a las piedras, árboles, fuentes y encrucijadas. También es culto al diablo la adivinación y los agujeros. La condena va envuelta también aquí contra principios tanto célticos como romanos. A mediados del siglo VII, Beamundo, *España Sagrada XXXII*, p. 418, vuelve a referirse al fenómeno de adoración de ídolos y a prácticas de adivinación y augurios.

devienen en aspectos mágicos o semirreligiosos. Esos cultos han atravesado de forma invariable distintas culturas perviviendo a través del tiempo y circulando, suficientemente enmascaradas, a través de diferentes religiones que las han acogido bajo advocaciones nuevas porque existía una fuerte sensibilización popular propiciada a veces por una necesidad práctica, no sólo espiritual satisfactora de deseos y peticiones para el futuro, sino positiva e inmediata basada en fundamentos terapéuticos. Por eso no podían ser abandonadas esas prácticas. Muchos son cultos de la naturaleza, muy antiguos, vinculados a diferentes dioses, que tienen como fundamento el territorio en que se asentaron los primitivos grupos humanos y entre los que destacan de una manera especial los cultos a los montes y a las aguas. Todos estos cultos a finales del mundo antiguo, requerían por su propia naturaleza la presencia de un experto religioso, profesional cualificado o simplemente sacerdote que al nivel que hemos denominado *privado* diese continuidad al proceso y lo mantuviese permanentemente vivo.

El *territorium* donde se asienta el grupo indoeuropeo celta primitivo, base de la vida económica y social de la comunidad, resulta ser sacralizado²⁸ de inmediato y dentro de él, los montes reciben un culto especial al ser deificados. De la montaña procede la lluvia, el sol y el viento elementos fundamentales para la prosperidad de grupo. Muchos son los montes sagrados en la Península²⁹. No hay que olvidar la carga religiosa subyacente en este fenómeno que se halla en los conceptos de *montaña sagrada* o *montaña cósmica* vinculados con la idea de *centro cósmico* y *centro del mundo* presente en muchos sistemas religiosos³⁰ así como en los cultos desarrollados en torno a los bosques, o a las piedras³¹. En este contexto cobran un mayor valor las expresiones que aparecen en las actas del XII y XVI Concilios toledanos cuando señalan a los *veneratores lapidum*, adoradores de piedras, porque creemos ver en ese término no solo el tradicional culto de aquéllas, sino específicamente la más clara definición de las estelas epigráficas, y precisamente aquéllas que el sentir conciliar considera como más peligrosas, las que contienen inscripciones votivas *paganas*. Es cierto que en el siglo VII ya se había perdido la costumbre de realizar este tipo de

²⁸ Hubert, *Los celtas desde la época de La Tène y la civilización céltica*, México, 1957, p. 190; Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1974, p. 347.

²⁹ Marcial I, 49, 5-6; IV, 55, 23. Mela, II, 90; Avieno, *Ora Mar.* 504; Iust. Epit. Hist. Phil. XLIV, 3, 6; *Monte y deus Dercetius*, San Braulio, *Vita S. Emil. IV.* L. Albertos, "El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas", *EAA* 4 (1974) pp. 147-158.

³⁰ J. Loth, "L'omphalos chez les Celtes", *REA* 17 (1915) pp. 193-206; G. Tibon, *El ombligo como centro cósmico*, México, 1981, 71-72, 282-283; M. Eliade, *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, 1981, pp. 237-238; M. Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*, Madrid, 1983, p. 46.

³¹ J. Caro Baroja, "Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la Península Ibérica", *Homenaje a Hoyos Sáinz* 2 (1958); J. Vries, *La religion des celtes*, Paris 1977, pp. 195 ss.; H. B. Riesco Alvarez, *Elementos líticos y arbóreos en la Religión romana*, León 1993, pp. 77-164, pp. 332-342.

inscripciones, pero si como parece, la práctica religiosa indígena seguía viva y tras el colapso de Roma se reactivó libre ya de influjos, las menciones de las actas conciliares, si es que no están haciendo referencia a otras épocas pretéritas, demostrarían un conocimiento coetáneo de las mismas —sin duda mayor en número que el que nosotros poseemos hoy— que posiblemente obligaría a una persecución y destrucción de las mismas, en la medida en que no se produjese su ocultación y en los lugares de mayor control religioso, que evidentemente no eran todos. Esa persecución implicaría también la de los expertos sacerdotales que las erigían y en cuya memoria perduraban los viejos dioses ancentrales. Por otra parte, el culto a las aguas es uno de los que más pervivencia han experimentado desde el mundo indoeuropeo celta hasta la Edad Media³² especialmente las aguas termales, que han sido sagradas tanto para los celtas como para los romanos y que además de sus propiedades terapéuticas ofrecían una vertiente religiosa o seudoreligiosa como la práctica de realizar augurios en dichos lugares³³. Este culto tenía sin duda alguna una motivación de tipo curativo como todas las aguas termales que en la actualidad constituyen los balnearios y cuya utilización práctica arranca de épocas antiquísimas, prerromana, romana y visigoda³⁴. Aquí también la figura del especialista religioso debió tener una significación específica vinculada sin duda con la *incubatio*³⁵. Los temas que aparecen en las fuentes, como se ha indicado, pertenecen a diversos aspectos de la naturaleza deificados, montes, viento, agua, árboles, piedras y culto a la luna o a los animales sagrados, pero no hay referencias específicas al sacerdocio o profesional religioso. Sin embargo, existen aspectos de la vida religiosa que requieren la presencia de un sacerdote, como el mantenimiento del propio nombre de los dioses, la realización de sacrificios, la

³² J. M^a Blázquez, “Le culte des eaux dans le Péninsule Ibérique”, *Ogam* 9 (1957) pp. 209ss.; J. M^a Blázquez, *Imágen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, pp. 307-331.

³³ Plin. *NH* pp. 31, 2, 4; pp. 31, 23-24.

³⁴ F. Díez de Velasco, *Balnearios y divinidades de las aguas termales en la Península Ibérica en época romana*, Madrid, 1987; M. Almagro & L. Moltó, “‘Saunas’ en la Hispania prerromana” *ETF (Hª Antigua)* 5 (1992), pp. 67-102; F. Díez de Velasco, “Aportaciones al estudio de los balnearios romanos de Andalucía: la comarca de Guadix-Baza (prov. de Granada)” *ETF (Hª Antigua)* 5 (1992) pp. 383-400 con una propuesta de definición del término, en pp. 383-386; A. González & M. Amante & Ph. Rahtz & L. Watts, “El balneario de Fortuna y la Cueva Negra” (Fortuna, Murcia), *ETF (Hª Antigua)* 5 (1992) pp. 421-454. I. Velázquez & G. Ripoll, “Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica”, *ETF (Hª Antigua)* 5 (1992) pp. 555-580; H. Frade, “As termas medicinais da epoca romana em Portugal”, *Actas II Congreso Peninsular de Historia Antiga*, Coimbra, 1994, pp. 873-915.

³⁵ A. Taffin, “Comment on rêvait dans les temples d’Esculape” *BAGB* (1960) pp. 325-366; J. M^a Blázquez, M^a P. García Gelabert, “Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania Romana”, *ETF (Hª Antigua)* 5 (1992) pp. 21-66; F. Díez de Velasco, “Termalismo y religión: consideraciones generales” *I Congreso Peninsular de Termalismo antiguo*, Arnedillo (Rioja), Octubre 1996; E. Sánchez Moreno, “El agua en la manifestación religiosa de los Vetones. Algunos testimonios”, *I Congreso Peninsular de Termalismo antiguo*, Arnedillo (Rioja), Octubre 1996.

atención de los santuarios o los ritos funerarios. Incluso, las supersticiones, mitos y hasta las danzas religiosas pueden requerir de un sacerdocio que les de forma y proyección social. Por ello debemos concluir que sí existen funciones propias de un sacerdocio en el mundo celta prerromano peninsular, que permanece con su peculiar sistema religioso durante y después de la introducción romana en aquella, perviviendo casi hasta la caída de la romanidad en Hispania y posiblemente hasta el mundo altomedieval cuando esa carga religiosa aparezca en forma de religiones *sumergidas* que verán su forma de expresión en la brujería y fenómenos paralelos. No existe, pues, en las fuentes, documentación suficientemente clara y precisa sobre la existencia de sacerdotes o colegios sacerdotales entre los celtas de la Península, a diferencia de los druidas³⁶ en la Gallia e Irlanda. Esta ausencia de druidismo en la Península, a pesar de la opinión de Estrabón³⁷, debe ponerse en relación con la falta de un desarrollo institucional a gran escala de las comunidades políticas celtas, sin que sea necesario recurrir a una diferente posición jerárquica entre celtas e indígenas peninsulares³⁸ o a la carencia de poblaciones celtas puras al no haberse dado un período de La Tène³⁹. Simplemente no debe identificarse celtismo con druidismo⁴⁰. En la Península no

³⁶ Sobre el sacerdocio druida: Amm. Marc. 15, 9, 4; Caes. BG 6, 13, 8; S. Patr. V. Trip. 2, 135, 1, 28. E. Bachelier, "Les druides en la Gaule Romaine" *Ogam* 9 (1959); J. Markale, *Le druidisme*, Paris, 1985; Fr. Le Roux, *Les druides*, Paris, 1961; J. Markale, *Druidas. Tradiciones y dioses de los celtas*, Madrid, 1989. Sobre la existencia de druidesas, Dryades, Fr. Le Roux, "Introduction générale à l'étude de la tradition celtique", *Ogam* (1967) pp. 316 ss.

³⁷ Supone Strab. *Iber.* 4,4,4 que en Hispania debe darse la existencia de druidas por tratarse de una institución común a todos los pueblos celtas.

³⁸ J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain III*, Paris, 1920, pp.401 ss.; J. Vendryes, *La religion des celtes*, Paris, 1948, pp. 290ss.; S. Lambrino, "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les Empereurs Romaines d'Espagne*, Paris, 1965, p. 224.

³⁹ J. M^o Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 23; J. M^o Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, p. 143; H.H. Hatt, *Los celtas y los galo-romanos*, Barcelona, 1976, p. 93 menosprecia el celtismo de Halstatt frente al de La Tène; J. M^o Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas*, p. 227.

⁴⁰ L. Pérez Vilatela, "El especialista religioso entre celtiberos, lusitanos y vascones. Estado de la cuestión y perspectivas", *La Historia social en España. Actualidad y perspectivas. Actas I Congreso de la Asociación de Historia Social*, Zaragoza, 1991, p. 170. Señala que debe descartarse la idea del transplante del sistema druida a la Península porque no debe admitirse que allá donde hubiera celtas tendría que haber druidas. En otros lugares celtizados no hay noticia alguna de druidas. El druidismo es una institución religiosa, un colegio de sacerdotes, con vinculación al poder político y de carácter militar enraizada en las estructuras sociopolíticas de la Galia. G. Sopena, *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987, p. 61 mantiene que hay druidismo entre los celtas aunque la institución no aparezca mencionada en las fuentes y se pregunta si se debe negar el sacerdocio en sociedades en las que falte el Estado. *Cfr.* igualmente G. Sopena Gensor, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995. Sin soluciones concretas, M. Salinas, "La religión de los celtiberos I", *Studia*

aparecen vestigios de druidismo ni tiene por qué haberlos, pero de ahí no debe deducirse que no exista un sacerdocio en la sociedad celta de la Península⁴¹. Afirmar que no hay sacerdotes en el mundo céltico peninsular porque los testimonios no ofrecen vestigios de druidismo es establecer el patrón del celtismo en el modelo galo y favorecer de forma innecesaria y gratuita los intereses más políticos que científicos de los que consideran de *peor calidad* al fenómeno celta de Hispania⁴². En el seno de esta sociedad existían unos profesionales religiosos, sacerdotes *privados*, que actuaban en el interior de sus propias comunidades sociales más o menos extensas en el espacio y en el tiempo, desvolviendo unas *religiones privadas*, fundamentalmente de clanes parentales y que resultaban ser suficientemente válidos en sus funciones.

Es sumamente difícil poder captar al sacerdote en concreto al examinar las fuentes. En ocasiones aparecen algunos vestigios que pueden inducir a pensar en un

Historia 2-3,1 (1984-1985) pp. 87-88.

⁴¹ J. M^o Blázquez, *Diccionario*, p. 143, señala que en la Península no había sacerdocio organizado sino que tan solo se daban sacerdotes aislados entre los lusitanos cuyas prácticas se centran en los vaticinios y en *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, p. 228 apunta hacia la existencia de sacerdotes o al menos santones responsables del culto y cuidado de los santuarios. Considera sacerdote al *hieroscopus* que Estrabón 3, 3, 6 designa entre los lusitanos, *cfr.* J. M^o Blázquez, "La Iberia de Estrabón", *Hant* I, 1971, 42. J.J. Urruela, *Romanidad e indigenismo en el Norte peninsular a finales del Alto Imperio. Un punto de vista crítico*, Madrid 1981, pp. 267ss., niega igualmente el sacerdocio entre los celtas y justifica su ausencia en las fuentes porque esa práctica no era colegiada ni especializada (p.271) afirmando que las fuentes epigráficas presentan lo que nunca existió en el mundo indígena, un *aparato religioso*, sacerdocio, cultos, ritos, dioses..., y aquellas se realizaron de esta manera porque *en romano se hacía así* y al seguir la moda romana se enmascaraba la significación y el sentido profundo de los fenómenos religiosos indígenas (p.282-284). Igualmente J. J. Urruela, "Religión romana y religión indígena: el problema del sacerdocio en los pueblos del Norte", *La Religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, p. 261, negando tanto el sacerdocio en los pueblos del norte de la Península dado el nivel evolutivo de los mismos, como la existencia de una religión organizada y ello aunque las fuentes puedan mostrar indicios de cultos religiosos ya que en estos casos se trataría únicamente de un enmascaramiento propio de la aculturación producida al contacto con el mundo romano, pero nunca sería una realidad histórica. Por su parte M. V. García Quintela, "El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos", *Polis* 3, 1991, p. 37 hace referencia al posible binomio rey-sacerdote en la sociedad céltica.

⁴² L. Pérez Vilatela, "El especialista religioso" pp. 170-171, responde a Blázquez, *Diccionario*, p. 143, diciendo que dado que éste «niega peligrosamente» la existencia de sacerdotes entre los hispanos porque las fuentes no mencionan druidas, se puede dar la vuelta al argumento y decir que dado que hay «pruebas de prácticas y categorías sacerdotales entre los hispanos, habría existido un druidismo entre ellos». Además, insiste Pérez en que resulta «menos válido y metodológico» negar el druidismo por la inexistencia de celtas puros en la Península. Para Pérez Vilatela hay que acabar con el error histórico del exclusivismo arqueológico de identificación de los celtas con los de la cultura de La Tène, puesta al servicio de los países que reconstruyeron Europa tras la II Guerra Mundial, menospreciando otros grupos celtas como los de la Península Ibérica. Si a este exclusivismo arqueológico se añade el exclusivismo religioso del druidismo con el intento de convertirle en paradigma de la religiosidad céltica, se produce una concentración del Celtismo, injustamente, en la Galia.

sacerdote o se interpretan así⁴³. Otras veces el exámen de las funciones principales de un profesional religioso lleva directamente a la intuición del mismo, aunque permanezca en el anonimato, como ocurre en el caso de la práctica de los rituales de sacrificios o en la adivinación. Las fuentes han señalado en los pueblos prerromanos de la Hispania indoeuropea la práctica de sacrificios a las divinidades⁴⁴, a veces humanos, que se desarrollarían en ocasiones en los recintos sagrados, templos o

⁴³ J. de Hoz & L. Michelena, *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca, 1974, pp. 42, 68, 74ss., pp. 98, 110 sostiene que en el bronce de Botorrita la palabra *kombalkores* en línea II puede hacer referencia a un *rex kombalkorum* jefe de un colegio religioso o sacerdotal, los *kombalkes*, *cf.* A. Beltrán & A. Tovar, *Contrebia Belaisca (Botorrta, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto 'ibérico' de Botorrita*, Zaragoza, 1982. Igualmente W. Bayer, "Zur Inschrift von Botorrita: Keltiberisch *bintis, kombalkes, kombalkores, aleites* und *ikues*", *Etudes Celtiques*, XXX (1994) pp. 194-196. Apiano, *Iber.* p. 48 cree ver un sacerdote en el enviado de la ciudad de Nertobriga a Claudius Marcellus porque iba recubierto de una piel de lobo. En Numancia, algunas cerámicas indígenas muestran a ciertos personajes con gorros que podrían ser sacerdotes, alguno de ellos en actitud de sacrificar, B. Taracena, "Memoria de las excavaciones de Numancia de 1920-1922", *MJSEA* 36, Madrid, 1921, *lam.* XLVII; B. Taracena, "Los pueblos celtibéricos", *HEMP* 1, 3 (1954) p. 280, fig. 168.

⁴⁴ Sobre sacrificios, J. M^o Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones Prerromanas*, Madrid 1983, pp. 232-238. Dice Estrabón III, 3, 6 que los lusitanos realizaban sacrificios humanos. Aparecen en los funerales de Viriato, Apiano, *Iber.* 72, que según J. Maluquer "Los pueblos de la España céltica", *Historia de España. España Prerromana*, Madrid 1954, p. 157, son humanos. Y Plut. *Q.R.* LXXXIII, señala que en 95-94 a.C. el procónsul P. Crassus se interesó por los de los bletonenses. En Liv. *Per.* XLIX los lusitanos sacrifican un hombre y un caballo en señal de paz. La adivinación entre los lusitanos se basa en sacrificios humanos, J. M^o Blázquez, *Diccionario* 145, y *Religiones* 21; S. Martín Dumio *De corr. Rust.* 8 recordará la costumbre. Otros sacrificios aparecen en forma de *Souvetaurilia* como en la inscripción de Cabeço das Fraguas, A. Tovar, "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", *Actas III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca 1985, pp. 227-254; J. M^o Blázquez, *Diccionario* 21, p. 144. Así también el puñal votivo con el mismo tipo de sacrificio del Instituto de Valencia de Don Juan de Madrid, J. M^o Blázquez, *Diccionario* 21, ante el que L. Pérez Vilatela p. 174 se pregunta si los personajes que allí aparecen son víctimas o sacrificadores. Otro es el puñal votivo de bronce del Museo Guimaraes, J. M^o Blázquez, *Diccionario* 21 y el exvoto de bronce de Castelo de Moreira con representación de un individuo con hacha al hombro dispuesto a sacrificar un conjunto de animales, A. Blanco Freijeiro, "Exvoto con escena de sacrificio", *Revista de Guimaraes* 67 (1957) pp. 499 ss. L. Pérez Vilatela apunta la existencia de una jerarquía religiosa en virtud de la aparición de un sacrificador con destreal. Evidencias de sacrificios aparecen en el Altar de «ceniza» de Cancho Roano (Badajoz), J. M^o Blázquez, "La religión de los pueblos de la Hispania prerromana", *Zephyrus* 43 (1990) p. 231 y en las inscripciones de Marecos y Panoias, Portugal, J. M^o Blázquez, *Diccionario* 144. En una sepultura ilergete de Vallfogona de Balaguer (Lérida) aparecen escenas de sacrificio de caballos, así como en una pieza del Museo Arqueológico Nacional, J. M^o Blázquez, *Diccionario*, p. 144. Los autores clásicos proporcionan diversas informaciones sobre sacrificios en los pueblos del norte de la Península, Prudencio, *Perist.* I, 94-98; Horacio, *Carm.* III, 4, 34; Sil. Ital. III, 361; Str. III, 3, 7; Diod. XXXIII, 7, 2. En Segóbriga se desarrollaban sacrificios en el momento del ataque de Viriato, *ront.* III, 2, 4; M. V. García Quintela, "El sacrificio lusitano. Estudio comparativo", *Latomus* 51, 2 (1992) pp. 337-354.

santuarios⁴⁵. Igual ocurre con las prácticas adivinatorias y proféticas, que a veces en forma de degradación marginal pseudoreligiosa, han saltado a la palestra de las fuentes con más facilidad por el atractivo y curiosidad de sus actuaciones. En todas las religiones, la callada labor del sacerdote pasa más desapercibida que la del mago-charlatán desvelador del futuro quien a fuerza de hacerse notar, muchas veces con un fuerte incentivo económico, resulta más favorecido en el conocimiento popular y puede obtener una importante difusión en su medio social hasta quedar inscrito en los relatos que se transmitirán a la posteridad. La adivinación, al menos en ciertos grados y niveles, cuando traspasa el umbral de lo meramente cómico y vulgar, requiere⁴⁶ un personaje con una cierta cualificación profesional. En 170 a.C. surge Olíndico, el vaticinador, quien había recibido una lanza de plata de los cielos, lanza que era atributo de *Lug*⁴⁷ y que acaudilló una insurrección celtibérica. Muestras de prácticas adivinatorias se dan en otros pueblos prerromanos⁴⁸. Ocurre que estas prácticas adivinatorias también se producen simultáneamente en el mundo romano al margen de los cánones oficiales, normalmente a nivel popular organizado en cuanto negocio productivo con mayor o menor tolerancia por el poder político, o con la decidida animadversión del cristianismo.

⁴⁵ Cfr. en general, J. M^o Blázquez, *Religiones Prerromanas II*, pp. 228-232. Estrabón III, 1, 4 habla del Cabo Sagrado, en el sur de la Península Ibérica, (Cabo Segres, S.Vicente) consagrado a Saturno, para el que no se mencionan sacerdotes, pero sí de que se trata de una costumbre indígena, Avieno, *Or. Mar.* pp. 215-216. Por su importancia destaca el santuario de *Endovellicus* (Alandroal, San Miguel de Mota, Portugal), J. M^o Blázquez, *Religiones primitivas* pp. 147-164, pp. 161-164; S. Lambrino, "Le dieu lusitanien Endovellicus", *Bulletin des Etudes Portugaises* 14 (1951) pp. 97ss; también el de *Ataecina*, en *Turobriga*, Plin. *N.H.* III, 14, Beturia céltica, entre el Tajo y el Guadalquivir, J. M^o Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania*, Roma 1962, pp. 141-147. cfr. J. Salas & J. Rosco, "Epigrafía latina votiva de Santa Lucía del Trampal", *Norba* 13 (1993) pp. 63-103; J. M. Abascal, "Las inscripciones de Santa Lucía del Trampal (Alcuéstar, Cáceres) y el culto a Ataecina", *AEA* 68 (1995) pp. 31-105. Igualmente los de de Candeleda (Avila), Marecos (Portugal), Panoias (Portugal) pp. 181-182 y los santuarios galaicos, A. Rodríguez Colmenero, *Galicia meridional romana*, Deusto, 1977, pp. 292ss.; F. Marco, "El dios céltico *Lug* y el santuario de Peñalba de Villastar", *Estudios en Homenaje al Dr. A. Beltrán Martínez*, Zaragoza (1986) pp. 731-753. Igualmente J. M^o Blázquez, "La religión de los pueblos de la Hispania prerromana", *Zephyrus* 43 (1990) p. 231 sobre varios santuarios, en la Acrópolis de Termancia, recinto sagrado de Arcóbriga con una pila para sacrificios, santuario de castro Ulaca o de Cancho Roano (Zalamea Serena, Badajoz) lugar sagrado similar a los altares de cenizas centroeuropeos.

⁴⁶ Floro I, 33, 13-14; Liv. *Per.* 43.

⁴⁷ F. Marco, "La religión de los celtiberos", *I Simposium sobre los celtiberos*, Zaragoza, (1987) pp. 59 ss.; F. Marco, "El dios céltico *Lug* y el santuario de Peñalba de Villastar", *Estudios en honor de A. Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, pp. 731ss.

⁴⁸ Diod. V, 31, 4; Tac. *Hist.* IV, 54; Plin. *NH* XVI, pp. 249-251. XXXIII, pp. 23-24; Cic. *De Div.* I, 41, 90; Sil. It. 3, pp. 344-345, sobre la orntomancia de los galaicos. Sobre la adivinación en los lusitanos Strab. III, 3,6. J. M^o Blázquez, *Religiones primitivas* p. 23; J. M^o Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, p. 228.

De ahí que podrían definirse dos tipos de personajes, el primero, el que de alguna manera, verdaderamente merecería ostentar la condición de *sacerdos*, y que sería aquel que se convierte en depositario de la tradición religiosa de una comunidad étnica o territorial para mantener entre otras doctrinas que se nos escapan, el nombre de su divinidad con su propio culto y hacerla expresiva a los miembros de su colectividad, aún dentro y a través de la romanidad, realizando incluso inconscientemente una tarea de concienciación social integrando bajo una advocación determinada al grupo humano, ya difuminado por la romanidad. El otro personaje sería el producto degradado de aquel, el que efectúa la práctica mágica, adivinatoria o profética a nivel individual, como forma de vida, sin vinculaciones de tipo religioso ni implicaciones de orden colectivo. Señalar la barrera de separación entre ambos resulta extremadamente difícil y más bien podría hablarse de un amplio estado de transición entre ellos. En el mundo romano existió una práctica de adivinación natural y de sueños adivinatorios de tipo profético contra la que luchó el Estado romano conjuntamente con el sacerdocio imperial, pero no pudieron impedir la libre expresión de la práctica adivinatoria especialmente femenina⁴⁹. Esta adivina o maga era normalmente de origen extranjero, greco-oriental o de las provincias occidentales del Imperio, pero rara vez de origen latino o itálico⁵⁰. En el occidente, en la Península Ibérica, las prácticas adivinatorias subsistieron probablemente al amparo del reducto de sacralidad que conservaban las viejas agrupaciones étnicas de la Hispania indoeuropea como producto secundario de aquellas, así como en la Gallia se mantuvieron merced a la estructura que les proporcionaba el sistema religioso druida. Prácticas que estarían en manos de individuos de tradición celta, bien que se hallasen impregnados de un mayor o menor grado de romanización. Recuerdese que Escipión limpia de adivinos, magos y prostitutas el ejército romano que cerca Numancia cuando se hace cargo de la guerra⁵¹. Casi con toda seguridad éstos serían de extracción indígena. En el año 68 d. C. Galba pudo beneficiarse de unos buenos augurios, *virginis honestae vaticinatio*⁵² en su pronunciamiento contra Nerón durante la crisis que abriría camino a la dinastía Flavia tras el desmantelamiento de los Julio-Claudios. Ese mismo año, ostentando ya Galba el poder, un sacerdote de Clunia viene a recordarle un antiguo oráculo, asimismo favorable, que una *fatidica puella*⁵³ había efectuado dos siglos antes y cuyo destinatario, presumiblemente, pudo haber sido Escipión Emiliano durante la guerra

⁴⁹ M^a H. Gallego Franco, *Femina dignissima. Mujer y sociedad en Hispania antigua*, Valladolid 1991; M^a H. Gallego Franco, "La consideración en torno a la mujer y su proyección en la sociedad de Hispania Antigua", *HAnt* 16, 1992, pp. 345-362; S. Montero Herrero, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, 1994, p. 216.

⁵⁰ Montero, *Diosas y adivinas*, p. 148.

⁵¹ Ap. *Iber.* 85; Plut., *Apoph. reg.* XVI.

⁵² Suet. *Galba* 8, 2; Dio Cass. LXIV, 1, 1.

⁵³ Suet. *Galba* 9, 2.

numantina⁵⁴. Ambas serían adivinas o profetisas de tradición céltica desenvolviéndose en el caldo de cultivo que suponían las *religiones privadas* de las primitivas comunidades hispanas prerromanas. Y en épocas avanzadas del Imperio romano, en el siglo III, las fuentes hablan de la fuerte especialización de los adivinos pannonios y vascones⁵⁵. Estos últimos llevaron su fama hasta la Edad Media⁵⁶. Y debemos interpretar que esas prácticas resultaban ser puramente hispanas procedentes de la tradición indígena a pesar de la *desconceptualización* que de aquella ha podido pretender alguna línea historiográfica⁵⁷. Pero como antes señalábamos existe una amplia franja de contacto y separación entre adivinos y sacerdotes, en ocasiones esencialmente fusionados, otras veces unos más cerca de los principios religiosos que otros, muchas más veces disociados, tal y como aparece en todas las sociedades desde la más pura y fina creencia y práctica religiosa hasta los deslizamientos a la superchería popular más vulgar.

En todo caso, estas prácticas de tipo religioso o pseudorreligioso requieren, por su propia naturaleza, la existencia de un marco o ambiente religioso en el que figure o haya figurado un sacerdote en sentido estricto o un profesional religioso quienes, a título particular, han pasado en el anonimato a través de las fuentes aún cuando se haya percibido su existencia. Y ello a pesar de que cualitativamente han desempeñado una tarea religiosa y social de primer orden en el sostenimiento de antiquísimos cultos y su transmisión hasta la romanidad y Edad Media. Sin embargo, al repasar los textos epigráficos votivos puede intuirse que algunos de los personajes que allí aparecen no

⁵⁴ S. Montero, *Diosas y adivinas*, p. 153.

⁵⁵ *Hist. Aug. Vita Alex. Sev.* 27,6; J. J. Sayas, "Los adivinos vascones y la Historia Augusta", *Symbolae L. Mitxelena*, Vitoria, 1985, pp. 593-606; igualmente en *Los Vascos en la Antigüedad*, Madrid, 1994, pp. 257-278.

⁵⁶ J. Caro Baroja, *Los Pueblos del Norte de la Península Ibérica*, Madrid, 1943, p. 135, lleva al siglo XI la práctica augural de los adivinos vascones. Las prácticas adivinatorias aún subsistían en el siglo siguiente, J. J. Sayas, "Paganismo y cristianismo entre los vascones, una cuestión debatida", *Los Vascos en la Antigüedad*, Madrid, 1994, p. 289-290. *vid.* (n.22)

⁵⁷ Rechaza L. Pérez, "El especialista religioso" p. 175, como «interpretación vergonzante» la que Grosse efectúa en *FHA VIII. Las fuentes desde César hasta el siglo V d.C.*, Barcelona 1959, p. 45, sobre el texto de la *Historia Augusta* relegando este tipo de sacerdocio a pura imitación del romano en la línea de A. Schulten de desprecio hacia las instituciones celtas de la Península, alimentando una «desconceptualización institucional de los antiguos hispanos», que venía a coincidir con la distancia social existente en la postguerra europea entre hispanos y centroeuropeos. Sobre la línea historiográfica de A. Schulten *cf.* M. Tarradell, "Schulten: medio siglo de Historia Antigua de España", *PLAV* 11 (1975) pp. 381-406; F. Sánchez & G. Cruz, "A. Schulten y los etruscos", *Studia Historica* 6, 1988, pp. 27-35; N. Santos, "Schulten, la Historia Antigua y Asturias", *BIDEA* 125 (1988) pp. 145-167; M. Blech, "Schulten y Tartessos", *La Antigüedad como argumento II. Historiografía de Arqueología e Historia Antigua en Andalucía*, Sevilla, 1995, pp. 177-200. Reivindicando el carácter propio y peculiar de los indoeuropeos peninsulares que les aleja de la consideración de un absurdo primitivismo, M. V. García Quintela, "El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos", *Polis* 3 (1991) p. 36.

son simplemente devotos a la divinidad de turno sino que algunos son auténticos sacerdotes custodios de la figura y nombre de su dios, que hasta ahora han permanecido enmascarados bajo la forma de simple dedicante. No en demasiadas ocasiones, dado que como *ministro del culto* él mismo no se autorrefleja en las fuentes, al contrario que los devotos que levantan inscripciones votivas a las divinidades o númenes. Así, parece posible la identificación de los *Tancinii* con los sacerdotes dedicantes a *Trebaruna* en Idanha⁵⁸ así como los términos *Eniorosi* y *Equaesio* podrían ser identificados como sacerdotes en Peñalba de Villastar⁵⁹. En las inscripciones del santuario de Panoias, Villa Real, Portugal, donde se practicaban sacrificios y cultos a dioses indígenas y orientales, hacia el siglo III aparece *G.C.Calp(urnius) Rufinus* quien a juzgar por el contexto y los epígrafes que le citan es un auténtico sacerdote del santuario⁶⁰. En Uclés *C.Titinni(us) Crispinu(s)* podría pasar por sacerdote de la familia *Oculus(is) Use(tana)*⁶¹. Posiblemente también *Lucanus* en Proença⁶². O el *Anonymus Maritum* de Medellín dedicante a *Ataecina*⁶³. Y habría que meditar sobre la transmisión de elementos religiosos en un clan de generación en generación a través de determinados individuos por si implicase la transmisión de facultades sacerdotales, como podrían sugerir los textos epigráficos de *Arrius Badiolus*⁶⁴ y de *Iulia Anus*⁶⁵, ambos a *Endovellicus*. En este intento de aproximación a la búsqueda de personajes sacerdotales concretos únicamente pretendemos mostrar que con un examen más cuidado de los textos epigráficos podría esbozarse una incipiente prosopografía sacerdotal de los cultos celtas peninsulares no romanos a partir de cuyo examen quedarían abiertas nuevas vías y expectativas en el estudio de las religiones prerromanas hispanas. En este sentido, habría que volver sobre ciertas fórmulas, como el término *sacrum* que se emplea en determinadas inscripciones votivas, con la duda de si es simplemente formulario o si tiene un sentido especial, lo que delimitaría la identidad del autor, un particular o un profesional religioso. En este segundo caso, ¿serían éstas las inscripciones que dejarían constancia de los rituales de

⁵⁸ *Trebaro[n]/[n]a pro sal(ute)/[T]ancinii [S]acer[dot]e(s)? /d.s.p.m. Frontom. B. Prósper, "El teónimo paleohispánico Trebarune", *Veleia* 11 (1994) p. 187, n. 4. Idanha, Portugal. ¿Fronto es el lapicida? ¿O uno de los sacerdotes dedicantes?*

⁵⁹ A. Tovar, "La inscripción grande de Peñalba de Villastar y la lengua celtibérica", *Ampurias* 17, 18 (1955-1956) pp. 159ss. A. Tovar, "Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar", *Emerita* 27, (1959) pp. 353ss.

⁶⁰ J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, 1962, pp. 181-182. El nombre se cita en tres inscripciones.

⁶¹ *CIL* II 5888; J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 168.

⁶² *HAE* 6-7 (1955-1956) n. 1069; J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 186.

⁶³ *CIL* II 605; J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 142. ¿Esposo de la diosa?.

⁶⁴ *CIL* II, 129; J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 148, n. 3

⁶⁵ J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 153, n. 40.

sacrificio o de consagración especial que por otra parte nos han sido transmitidas por los textos o por la arqueología? ¿Podrían tener un carácter especial en el contexto religioso?. En la misma línea se encuentran otras fórmulas como *iussu* o con mayor interés la tradicional *ex visu* en las que habría que profundizar⁶⁶ así como en las curiosas abreviaturas que presentan los onomásticos votivos no romanos. Otra línea parece abrirse, más con sumo cuidado, con el estudio onomástico de ciertos personajes que puede inducir al descubrimiento de prácticas sacerdotales. Así el nombre *Ouatius*, que aparece en la inscripción⁶⁷ de Queiriz, Beira Alta, Portugal, resulta enormemente sugerente, aunque en principio no tiene que estar vinculado necesaria y personalmente con la figura sacerdotal de *los Vates*⁶⁸ ni resultar ser prueba alguna de druidismo en la Península, sin embargo podría sugerirse, si es que no se trata de algo casual, que fue el ambiente familiar el que pudo propiciar la imposición del antropónimo, lo que nos llevaría a inducir la profesionalización religiosa en la familia a través de generaciones. En el mismo sentido se encuentra la dedicación de *M. Fannius Augurinus*⁶⁹ a Endovellicus en Villaviciosa, cuyo *cognomen* le haría pertenecer a una familia de profesionalización especial como expertos adivinos.

⁶⁶ Según L. Fernández Fúster, en *CIL* II 2527, *Calpurnia Abanna* podría tener una cierta cualificación profesional en relación con las aguas termales y el fenómeno de la *incubatio*, L. Fernández Fúster, “La fórmula ‘ex visu’ en la epigrafía hispánica”, *AEA* 23, 80 (1950) pp. 279-291.

⁶⁷ M. Figueiredo, “Subsidios para o estudo da Viação romana das Beiras”, *Beira Alta* 12 (1953) p. 168.

⁶⁸ M. V. García Quintela, “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”, *Polis* 3 (1991) pp. 34-35.

⁶⁹ *CIL* II 140; J. M^a Blázquez, *Religiones primitivas*, p. 152, n. 26.