

TRIPLISMO EN LA HISPANIA CÉLTICA*

Triplism in Celtic Spain

JUAN FRANCISCO BLANCO GARCÍA**

Resumen: En la mentalidad mágico-religiosa de los pueblos indoeuropeos la triplicidad constituye uno de sus rasgos más destacados. Su propia sociedad, tal como Georges Dumézil la analizó, se estructuraba en tres partes: sacerdotes, guerreros y productores. El número tres en la literatura vernácula irlandesa y galesa, así como en la iconografía y el simbolismo celtas, alcanzó una gran importancia porque entendían que al triplicar un acto o una imagen se potenciaba la capacidad y el efecto de la idea depositada en ellos. Ante esta realidad, el objetivo del presente trabajo es tratar de ver si en la iconografía de los pueblos del área céltica de Hispania se puede identificar la existencia de triplismo, y en caso afirmativo, ver el alcance con el que entre ellos pudo haber arraigado. A nuestro parecer, el resultado es que, aunque no se manifiesta ni con la intensidad ni con la riqueza documental que en las Islas Británicas y la Galia, sí se puede reconocer la presencia de la mentalidad relacionada con él, si bien muestra similar baja intensidad que en otras áreas de la Céltica europea.

Palabras clave: Triplismo, Iconografía, Epigrafía, Ideología y Mitología celtas, Segunda Edad del Hierro, Hispania céltica.

Abstract: In the Indo-European religion and magical practices, the threeness or triadism is a very common feature. The society itself, like Georges Dumézil saw, was structured according to a tripartite classification: priests, warriors and farmers. The number three in vernacular literature of Ireland and Wales, and in celtic iconography and symbolism, was magical, sacred, and it was because the celtic people considered that the repetition of an action or image had the effect of intensification

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación I+D+i (2011-2013) *Cosmovisión y simbología vacceas. Nuevas perspectivas de análisis* (HAR2010-21745-C03-01), de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Departamento de Prehistoria y Arqueología. Universidad Autónoma de Madrid. Ciudad Universitaria de Cantoblanco, C/ Francisco Tomás y Valiente, 1, 28049, Madrid. Email: paco.blanco@uam.es

of the idea deposited in it. With the present contribution we attempt to see if in Celtic Spain there was triplism or triadism in iconographic documentation, and the result we think that is affirmative, but not with intensity and documental abundance that there are in the British Islands and the Romano-Celtic Gallia. The situation of Celtic Spain is similar –low intensity–, to other regions of the Celtic Europe, like the eastern territories.

Keywords: Triplism, Iconography, Epigraphy, Celtic Ideology and Mythology, Second Iron Age, Celtic Spain.

Introducción

Prácticamente en todas las culturas del mundo antiguo determinados números tuvieron una significación especial al considerarlos mágicos o relacionados con ciertas divinidades (Butler, 1970). Por lo general, no es un único número el que se carga de simbolismo y todos los demás son considerados asignificativos o neutros, sino que suelen ser varios los que se ponen al servicio de determinados contenidos ideológicos, aunque éstos suelen estar jerarquizados, de manera que casi siempre uno de ellos es considerado más cargado de significación que los demás, lo que le confiere prácticamente un carácter sagrado. Esto es lo que ocurre con el siete en las culturas del Próximo Oriente y que aún en la actualidad sigue siendo sagrado en la tradición judaica¹. Sin embargo, quizá sea el tres el número más universalmente envuelto en un halo de misticismo y significación ideológica (MacCana, 1970: 48). No hay más que pensar por un momento en las tríadas divinas egipcias —*Osiris, Isis y Horus*, por ejemplo—, mesopotámicas —*An, Enki y Enlil o Apsu, Mummu y Tiamat*—, del mundo clásico —*Zeus, Poseidón y Hades* en el caso griego y *Júpiter, Juno y Minerva* en el romano—, o en la misma Santísima Trinidad cristiana. Y aún podríamos remontarnos a tiempos más antiguos.

¹ Son innumerables las referencias relacionadas con el sentido mágico y religioso del siete en las culturas próximo-orientales. Por ejemplo, el libro sagrado de los acadios sobre la creación, el *Enuma Elish*, está intencionadamente estructurado en siete cantos, en cuya versión sumeria se describe el diluvio con una duración de siete días y siete noches. Por otra parte, los mesopotámicos creían en la existencia de “siete demonios sabios” benefactores de los humanos y, por ello, enemigos de “siete demonios malvados” que les acosaban con guerras y enfermedades (*Nirgal*), pestes (*Irra*), plagas, hambrunas, incendios e inundaciones. La Biblia, obra en la que se recogieron muchas leyendas y mitos mesopotámicos, está repleta de hechos que tienen el siete como protagonista: los siete días de la creación, las siete plagas de Egipto, los siete sellos, las siete lámparas de fuego que representan los Siete Espíritus de Dios, los siete ángeles con siete copas o los siete candelabros de siete brazos que simbolizan las siete iglesias referidas en el Apocalipsis. Ya para finalizar, en la conquista de Jericó por parte de los israelitas se dice que *Siete sacerdotes llevarán siete trompetas delante del Arca. El día séptimo circularéis la ciudad siete veces...* (Josué, 6, 4).

En el archipiélago maltés del cuarto milenio antes de Cristo, por ejemplo, aunque es muy poco lo que sabemos de la mentalidad religiosa de sus gentes, el hecho de que en sus templos existiesen altares triples podría significar, como algunos investigadores postulan, que estaban dedicados a tres divinidades o bien que en ellos se realizaban tres tipos de rituales (Evans, 1971).

Ya en la Céltica, se reconoce también un uso simbólico de los números y, al igual que en tantas culturas, éstos han sido jerarquizados, hecho que no ha de sorprendernos en una sociedad, a su vez, profundamente jerarquizada. Con la documentación literaria y arqueológica en la mano, el tres y lo triple ocupan una posición preeminente, seguido del cuatro —se cree que como referencia a los cuatro puntos cardinales—, y después el cinco, número éste que simboliza los puntos cardinales más el centro. Es decir, el todo (Rees y Rees, 1961: 186-204), entendido en su sentido más amplio entre los celtas: espacial (el cielo, la tierra y el mundo acuático), temporal (pasado, presente y futuro) e incluso parental (antepasados, coetáneos y descendientes). La misma sociedad indoeuropea se estructuraba en tres partes —sacerdotes, guerreros y campesinos, como demostró Dumézil—, y tripleta forman, según Lucano (*Pharsalia*, 1, 445) sus divinidades *Taranis*, *Esus* y *Teutates*, al modo que vemos en ámbitos culturales emparentados con ella: *Siva*, *Brahma* y *Visnú* entre los vedas o *Wodan*, *Tiwaz* y *Donar* en el mundo germánico. Pero vamos a ver con un poco más de detenimiento cómo se materializa la enorme carga simbólica que la Céltica europea depositó en lo ternario, aunque de cómo se formó esta ideología poco se pueda decir.

El triplismo en el mundo céltico europeo

Es tan numerosa y variada la documentación existente sobre triplicidad en la Céltica europea, sobre todo en la insular, aunque también en el norte galo-romano, que resulta imposible hacer una síntesis y mucho más un análisis con cierto detalle. Y no sólo estamos pensando en el extenso catálogo de imágenes en las que ésta se manifiesta, sino también en las innumerables referencias que han pervivido en las tradiciones literarias de los siglos VIII a XIV de Irlanda y Gales, así como en algunos rituales.

Triplismo en la literatura vernácula y en las fuentes clásicas

Sin pretender ser exhaustivos, porque a fin de cuentas este no es el objeto del presente trabajo, en casi todas las leyendas, acciones y vivencias de los personajes que aparecen en los relatos míticos medievales de las Islas Británicas siempre

se encuentran presentes, y no pocos, episodios o elementos de triplicidad. Por ejemplo, *CuChulainn*, hijo de *Lug* y uno de los tres grandes héroes de la épica irlandesa, tal como refiere el *Ciclo del Úlster*, mataba a sus enemigos de tres en tres y tenía el pelo de tres colores: castaño en la base, rojo sangre a la mitad y rubio en las puntas (Mackillop, 1998: 103), además de que lo llevaba dispuesto en coletas de tres trenzas; *Boand* —o Boann—, hubo de dar tres vueltas al pozo sagrado para limpiar el pecado de adulterio del que le acusaban; *Mabon*, una especie de *Horus* céltico, era uno de los tres prisioneros eminentes de la Isla de Bretaña; *Conchobar*, rey de *Emain Macha*, poseía tres palacios; *Emer*, *Fionn*, *Dagda* y tantos otros personajes es habitual que tengan tres hermanos o sean tres hermanos. Como estimaba Markale (1992: 373), no siempre detrás de tres nombres o de tres imágenes hay tres personas, sino que en ocasiones un mismo héroe aparece, por el juego del propio relato, con el nombre triplicado. La diosa de la guerra *Morrigan*, por ejemplo, suele ser representada por triplicado, pero realmente tiene una única identidad y función (MacCana, 1970: 86). Y ya que hemos mencionado a *Dagda*, en el *Tuatha Dé Danann* tres son sus protagonistas: *Dagda*, *Ogma* y *Lug Lámfhota*. Incluso algunos colores también se pusieron al servicio de determinados elementos organizados en tripletas para mejor simbolizarlos visualmente. El ejemplo más destacado lo encontramos en la propia estructuración trifuncional de la sociedad de tipo indoeuropeo, formada por los sacerdotes, los guerreros y los productores, a los primeros de los cuales se les identificaba con el color blanco, a los segundos con el rojo a los terceros con el negro.

En fin, sería interminable siquiera nombrar los personajes, referir las situaciones y citar los elementos en los que se está presente el triplismo en las tradiciones literarias. Esto es lo que explica, por otra parte, que en el siglo XII se escribiera en Gales la obra *Trioedd Ynys Prydein* (*Triads of the Isle of Britain*; Bromwich, 1961) —aunque las copias que se conservan son de los siglos XIII y XIV—, en la que, por cierto, son bastante más numerosas las tríadas galesas que las irlandesas (Boekhoorn, 2008). La misma Irlanda era personificada por las tres divinidades femeninas *Ériu*, *Banba* y *Fódla*, y por los tres dioses expertos en trabajos artesanales *Credne*, *Goibniu* y *Luchta*. D'Arbois de Jubainville interpretaba a estos últimos no como divinidades, sino como tres reyes de Irlanda que gobernaron al mismo tiempo y cuyas esposas eran las tres referidas, si bien éstas realmente son una sola persona de nuevo, pues sus nombres no son otras cosa que los tres nombres con los que es denominada Irlanda, aunque dos de ellos ya estén en desuso (Arbois de Jubainville, 1996: 153 y 244).

En los autores clásicos que escribieron sobre las poblaciones celtas también hay referencias al simbolismo del tres, aunque no muchas. Hablando de las plan-

tas medicinales que usaban, en concreto del *rodarum*, dice Plinio (*NH*, 24, 112) que cuando con él se uncía a un enfermo, éste debía evitar escupir tres veces hacia la derecha y, además, para que el remedio surtiera efecto, la unción la deberían realizar tres hombres de tres países distintos y con la mano derecha, otro rasgo típicamente celta: la dextrosidad. Seguramente en relación con el tres se encuentra el nueve, otro de los números que está bien representado en las tradiciones célticas. Al fin y al cabo es tres veces tres y con él se amplifica su potencia. Por César (*BG*, 6, 18) sabemos que los celtas contaban el tiempo por noches, lo que unido a las múltiples referencias a periodos de nueve días y nueve noches existentes en la literatura ha dado pie a que algunos autores piensen que tenían una semana de nueve noches. Tres semanas formarían el mes de veintisiete días, con el que se corresponden las veintisiete constelaciones del zodiaco lunar (Marco Simón, 2010: 583-587).

A pesar de toda esta literatura plagada de triplicidades y sus múltiplos, no existe ni un solo texto que explique las causas por las que tanta importancia concedieron las poblaciones celtas al número tres, sobre todo en los siglos finales de la Edad del Hierro. Seguramente esto se deba a que se trataba de algo tan arraigado en su mentalidad, en su cultura y en sus tradiciones que para ellos sería algo obvio, natural, que no necesitaba ser reflejado o explicado por escrito.

Triplismo en la iconografía

Por lo que se refiere a la documentación iconográfica, en la Céltica europea, continental e insular, el tres fue el número más cargado de significación simbólica (Mackillop, 1998: 364). Ya Déchelette a comienzos del siglo pasado señaló la predilección de los artesanos galos por la triple repetición de ciertos motivos en época de La Tène (Déchelette, 1908: 1513 y ss.), idea con la que han estado de acuerdo casi todos los investigadores que después de él se han ocupado de esta peculiaridad del simbolismo mágico-religioso celta. Así, Lambrechts (1942: 40) consideraba que debido al papel preponderante que jugaban en el arte y la religión celtas las combinaciones ternarias, el tres debía de tener para ellos un poder místico, mágico; Vendryes (1952) se fijó expresamente en las representaciones humanas triples para tratar de demostrar que muchas de ellas corresponden a divinidades y con la triplicidad lo que se pretendía era potenciar la función que cada una de ellas representaba; Deonna (1954), por su parte, centró su atención en las representaciones de los toros de tres cuernos y en las representaciones trifálicas como símbolos de fuerza, virilidad y fecundidad. En la actualidad, quizá sea Miranda Green quien más ha indagado en el significado de la triplicidad en el mundo céltico (Green, 1989: 169-205; *Ead.*, 1991; *Ead.*, 1997: 214-216). Según ella, y como se

desprende de cuanto llevamos escrito, éste no era privativo de ninguna deidad concreta, sino que se aplicó a muchas de ellas, bien a sus propias imágenes antropomorfas (*Matres*, “*Iunones*”, *genii cucullati*), bien a ciertos animales que se creen representativos de la divinidad o de alguna de sus funciones. Pero siempre, detrás de las deidades y los animales objeto de triplicidad existen ideas relacionadas con el destino y la fortuna de los humanos: en la descendencia, en la disponibilidad de alimentos, en la guerra, en la ostentación del poder, en el honor, en la regeneración tras la muerte, etc. Con las representaciones triples de lo que se trataba era de potenciar al máximo todos estos aspectos, y lo de menos era transgredir los códigos del realismo al dotar de tres cuernos al toro, tres astas al ciervo o tres caras/tres cabezas al propio ser humano.

Los documentos iconográficos son tan numerosos como los existentes en la literatura vernácula, destacando las triples cabezas o caras, las tres diosas-madre, los *genii cucullati* o los toros de tres cuernos, entre otros. Empezando por las primeras, más que en las Islas Británicas, que algunas hay, donde adquirieron especial relevancia y, además, cierta variedad en cuanto al tipo de soporte y en cuanto al tratamiento de la imagen y a los símbolos asociados, fue en el centro y norte de la Galia (Legros, 1988; Green, 1989: 171-179, map 8). Todas esas variaciones, y que los rostros sean masculinos en unos casos pero femeninos en otros, es lo que demuestra que se trata de un tipo de representación que se aplicó a varias divinidades, no exclusivo de una en particular, lo cual confirma la idea de M. Green arriba referida y descarta la de Markale (1992: 386-387) al creer que en todos los casos se trata de *Teutates*. Necesitaríamos textos que nos explicasen en cada caso de quién se trata para despejar estas dudas.

Siguiendo a M. Green, mayor amplitud territorial que las triples caras adquirieron las diosas-madre, pues se documentan desde Escocia hasta Hungría, aunque hay zonas en las que se produce una cierta concentración de testimonios, como en el Rin, el Ródano, la región burgundia o el norte de Italia y España (Green, 1989: 189-204, figs. 84-88). La mayor parte de los monumentos en los que aparecen se realizaron ya bajo la dominación romana pero los conceptos que representan son de naturaleza indígena, si bien están sincretizados con los romanos: fertilidad, prosperidad, abundancia, protección de la vida, etc. Para Lambrechts (1942: 170), además de todo esto simbolizaban la protección de la tierra, de sus frutos, de la familia y los niños. En conexión con estas ideas y, por tanto, con las propias diosas-madre, pues incluso en alguna ocasión aparece representado junto a ellas, está el triple *Genius Cucullatus* (Green, 1997: 104-105), aunque éste tiene un perfil en el que la fertilidad se entiende como algo que experimenta una regeneración, algo que es capaz de sanar y que se acerca bastante a la idea de revivir,

de renacimiento tras la muerte. Estas ideas a veces se explicitan simbólicamente representándole portando huevos o con un cierto aspecto fálico.

Respecto a las representaciones bovinas con triple cuerno, de las que en Europa se conocen cerca de medio centenar, la mayor parte de ellas en la zona oriental de la Galia y en Suiza, siendo una de las más representativas sin duda la estatuilla de bronce de *Glanum* (Green, 1989: fig. 82), Lambrechts (1942: 165 y 167) creía que constituían la imagen zoomorfa de *Taranis*, mientras Hatt (1978: 67) la ponía en relación con *Teutates* por considerar que ante todo con ese tercer cuerno se pretendía reforzar las ideas de virilidad, fuerza y ferocidad propias del toro, algo con lo que parece estar de acuerdo M. Green (1984: 188; *Ead.*, 1997: 53), si bien en más de una ocasión ha insistido en que seguramente hubo de tener varias funciones, considerando, por una parte, que se documentan en contextos muy diversos, como sepulturas, santuarios, estelas, etc., y, por otra, que también se conoce algún caballo con tres cuernos, algún ciervo e incluso un jabalí (Green, 1991: 102). Benoit (1969: 48), por su parte, interpretaba los toros tricornes como un claro símbolo de abundancia, sin más. Resulta muy interesante a este respecto señalar cómo la iconografía —y la ideología— del tricorne pervivió en época imperial, pero fundida o sincretizada con la romana: en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid se conserva una excelente estatuilla de bronce que representa a Marte con casco de tres cuernos y doble cimera, coraza con *gorgoneion* y, debajo del mismo, un toro (Marco Simón, 2001: 227-222, lám. 2). Su procedencia exacta se desconoce, aunque se admite que tal vez venga de la zona pirenaica y que incluso fuera fundida en un taller de Aquitania, pero lo importante es que constituye un magnífico ejemplo (uno más) de sincretismo. Un ejemplo de cómo una divinidad indígena adopta la imagen de una romana produciéndose esa mixtura, referida por el propio F. Marco en algunos trabajos, en la que la religión practicada por los galo-romanos e hispano-romanos ya no es la propiamente indígena pero tampoco la auténticamente romana.

No queremos cerrar estos rápidos comentarios sobre los documentos iconográficos más sobresalientes relativos al triplismo en la Céltica europea sin referirnos a una escena muy representativa también del fenómeno de la triplicidad en ella, cual es la que hallamos en la placa D del caldero de Gundestrup, donde aparecen un gran toro estático, indudablemente sagrado, ante el que se yergue espada en mano un cazador, presumiblemente *Smertrius*, que está siendo ayudado por dos perros (Hatt, 1965: 103, pl. XII; Olmsted, 1979: 143-151, pl. 3 D). Más que tres toros atacados por hombres con espadas, como en alguna ocasión se ha interpretado (Green, 1993: 456), a nuestro entender, y como en su día propuso Olmsted, se trata de la misma escena reproducida por triplicado e idénticas en todo.

Incluso los tallos que aparecen entre las patas del toro y ante su pecho tienen tres hojas, un detalle que hemos de poner en relación con las flores tripétalas que recorren el largo tallo de separación que hay entre los guerreros muertos, del friso inferior, y los heroizados ecuestres, del superior, que aparecen en la *placa de la inmersión en el caldero* de este mismo recipiente argénteo (Megaw y Megaw, 1996: 176, fig. 288).

Triplismo en la ritualidad

Como en la literatura y en la iconografía, también es muy habitual hallar ejemplos de triplicidad en muchos de los rituales practicados por las poblaciones celtas europeas. La muerte triple ritualizada que sufrió el *hombre de Lindow* (Cheshire, Inglaterra), por ejemplo, se ha convertido en uno de los más representativos para el mundo de los estudios célticos desde el mismo momento en el que se descubrió, en 1984, pues fue ahorcado, ahogado y degollado (Stead y Turner, 1985; Stead, Bowke y Brothwell, 1986). Fechado en el siglo IV a. C. y en relativo buen estado de conservación por hallarse en una turbera, se trata de un hombre de entre 25 y 30 años, seguramente de alta condición social, que tenía hecha la manicura, su cuerpo adornado con numerosas pinturas y fue víctima quizá de un sacrificio realizado por druidas. En algunos pasajes mitológicos de la literatura irlandesa se alude a asesinatos triples de ciertos personajes que se llevaban a cabo por haber cometido tres pecados o tres agresiones graves e injustificables ante la sociedad.

Igualmente representativo es el rito expiatorio de dar tres vueltas a un pozo o una fuente que aparece en varios mitos recogidos en la literatura vernácula de las Islas Británicas: en el *Dindshenchas de Rennes*, la orgullosa *Boand ...dio por tres veces vueltas a la fuente por la izquierda. Tres olas se rompieron sobre ella, fuera de la fuente. Le quitaron un muslo, una mano y un ojo*, y en el *Libro de Leinster IV* ella misma dice: *Iré a la bella fuente de Segais para que mi castidad quede fuera de duda. Iré tres veces en el sentido contrario al sol alrededor de la fuente que vive sin mentira*. (textos comentados en García Quintela, 1999: 172-175). Tras este episodio, *Boand* dio a luz a *Oenghus* tras haber estado nueve meses dando vueltas alrededor del sol.

Un tercer ejemplo significativo de lo arraigados que estaban en la ritualidad las acciones triples nos conduce a Italia. Entre los umbros, pueblo de indudable filiación indoeuropea cuyo territorio originalmente se extendía desde el centro de la península italiana hasta los Alpes, las plegarias se recitaban tres veces, las procesiones daban tres vueltas en torno a sus ciudades, en su ideología cosmológica

creían en tres cielos, tres eran los bueyes sacrificados a *Vofionus* y los caballos destinados al sacrificio sólo podían tener el pelaje de tres colores: blanco, negro y bermejo. Como puede verse, se podría decir que este es un ejemplo extremo, casi obsesivo, de aplicación de lo triple entre los pueblos de filiación indoeuropea (Kircher-Durand, 1992).

En este panorama, un aspecto aún sin resolver por parte de la investigación es el relativo a las posibles influencias de las culturas mediterráneas en la sacralización de todo cuanto rodea al tres, pues del mismo modo que el arte céltico asimiló y reinterpretó elementos característicos del Mediterráneo oriental y central (Hatt, 1981; Collis, 1989; Kruta, 2000: 114-117; Kristiansen, 2001), también pudieron “viajar” con ellos ideas mágico-religiosas cargadas de simbolismo. Las relaciones entre las culturas de esos espacios, especialmente la griega y la etrusca, y las sociedades hallstáticas y laténicas fueron tan estrechas y fluidas, en términos económicos, artísticos e ideológicos, que en cierto modo modificaron las mismas bases de las tradiciones y la mentalidad celtas. En este contexto hemos de recordar cómo, a título de ejemplos, Pitágoras (580-495 a. C.) pensaba que el número perfecto era el tres porque, por una parte, simbolizaba el principio, el medio y el final, y por otra, el presente, el pasado y el futuro (Mackillop, 1998: 364). Es decir, el tres representaba el todo, tal como también lo entendían las poblaciones celtas, seguramente por derivar de un tronco común. Quizá esta idea que encontramos en el estudio de los números en clave cosmológica que hizo el filósofo y matemático de Samos se pueda rastrear desde momentos muy anteriores, si consideramos el carácter sacro que tenía el trípode en el mundo tardo-micénico de finales del II milenio así como en las épocas geométrica y arcaica, pues aparece generalmente asociado a rituales religiosos. En las acuñaciones de varias *poleis* griegas adquirió el rango de símbolo de la religiosidad de sus ciudadanos. Una imagen tan corriente en la iconografía céltica como es el trisqueles, es evidente que procede de la cultura griega también. Con esto queremos llegar, en definitiva, a la idea de que, por lo que se refiere al simbolismo del tres en el ámbito celta, muy posiblemente se produjera una convergencia de las tradiciones indoeuropeas propias del mismo y las de las culturas mediterráneas, algunas de las cuales, dicho sea de paso, también son indoeuropeas.

Triplismo en la Hispania céltica

En la actualidad, los estudios sobre los pueblos prerromanos de la Hispania céltica se encuentran en un nivel de desarrollo si no tan elevado como el que al-

canzan los relativos a los pueblos celtas del resto de Europa, sí al menos lo suficiente como para poder precisar en innumerables aspectos que hace tan sólo unas décadas era por completo imposible. A pesar de ello, hay cuestiones que aún la investigación no ha abordado, y no por falta de documentación, que la hay y día a día va creciendo, sino porque las ramificaciones en este campo de conocimiento son tantas que no es posible atender por igual a todas ellas. Este es el caso del tema que ahora nos ocupa, en el que nuestra intención no es otra que la de someter la documentación hoy disponible sobre los pueblos hispanos de filiación celta, sobre todo la iconográfica, pero también la arqueológica y la escrita, a un test con el objetivo de ver si algo tan característico de la Céltica europea como es la triplidad arraigó entre ellos. De ser así, a lo que, anticipándonos a las conclusiones, desde ahora mismo creemos que se puede dar una respuesta afirmativa, habríamos establecido un elemento más de conexión entre ambos espacios culturales.

No obstante lo último, este es un tema muy complejo, que se presta como pocos al error y el exceso, por lo que es necesario tener mucha cautela a la hora de tratar de identificar posibles manifestaciones de triplismo en la Iberia céltica, ya que no siempre la constatación de imágenes en número de tres ha de ser necesariamente testimonio de que tras ellas exista algún tipo de potenciación simbólica de una idea más o menos trascendente. En más de una ocasión estamos convencidos de que detrás de tres imágenes iguales o similares no hay más que una simple cuestión de simetría decorativa. Por ejemplo, la conocida copa numantina de pie corto en cuyo interior han sido pintados tres peces entre ondas alusivas al agua (Romero Carnicero, 1976: 33, n. 79, fig. 18, 79 y lám. VIII, 79) resulta evidente que responden a una intención de pura simetría ornamental. Un toro de tres cuernos, una imagen triple —femenina (*Matres*) o masculina (*Genius Cucullatus*)—, una cabeza humana de tres caras representada en un objeto de carácter ritual, una escena compleja repetida tres veces en el mismo objeto, como vemos en una de las placas del caldero de Gundestrup a la que hemos hecho referencia, etc., esas sí que son indiscutibles manifestaciones de triplismo porque son monumentos u objetos que tienen un innegable carácter sagrado. Y estos documentos claros e indiscutibles son los que en la Hispania céltica faltan, salvo en lo que se refiere a las *Matres* y, como luego tendremos ocasión de ver, a la conocida inscripción rupestre de Cabeço das Fráguas (Sabugal, Guarda). Casi todos los que creemos reconocer hasta ahora están en el filo de la navaja, de manera que, al menos algunos de ellos, parecen serlo, pero otros no. Y lo podrían ser aquellos que comparecen en objetos vinculados al mundo funerario y, en general, al de las creencias religiosas, como la diadema-cinturón de Moñes o la urna cineraria de la necrópolis de *Uxama* decorada con tres pájaros ante tres cajas aladas dentro de

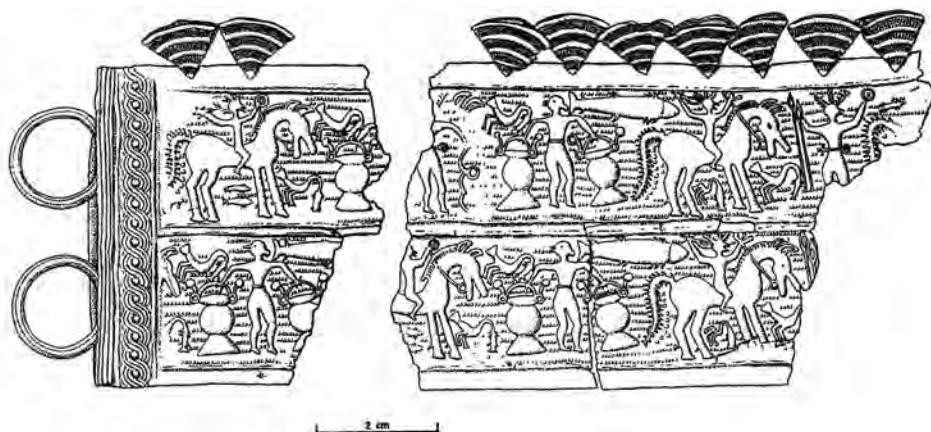


Fig. 1. Fragmento de la diadema áurea de Moñes (Villamayor, Piloña, Asturias). Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Dibujo: A. R. Paz).

cada una de las cuales hay una cabeza humana en relieve, por citar un par de ejemplos de sobra conocidos sobre los que seguidamente hablaremos. Pero de otros tenemos muchas dudas.

Triplismo en la iconografía

Varios son los documentos iconográficos del territorio hispano-celta susceptibles de ser interpretados en clave de triplicidad. Uno de los más interesantes, sin duda, lo hallamos en las diademas áureas —pues los fragmentos parecen corresponder a más de una— de Moñes (López Monteagudo, 1977; Marco Simón, 1993b; García Vuelta, 2002: 204-236) (Fig. 1). En varios fragmentos se ha representado una compleja escena relativa a las creencias pancélticas sobre el Más Allá en la que aparecen guerreros ecuestres e infantes, en ambos casos desnudos, algunos de los cuales muestran en sus cabezas tres ramificaciones que se han venido interpretando como triples cornamentas de ciervo, lo que ha dado pie a que diversos autores crean que estos personajes son hombres-ciervo, aunque lo más probable es que simplemente sean representaciones de cascos de tres penachos, sobre todo si reparamos en la famosa cita de Diodoro (III, 3, 6), referida a los lusitanos, en la que se dice que *la mayor parte* (de ellos) *tiene corazas de lino, y sólo unos pocos corazas de malla y un casco con tres penachos, mientras los demás usan cascos de nervios*. Este texto esclarecedor, de paso, nos está indicando que, al



Fig. 2. Guerrero danzante pintado en un fragmento de cerámica de Numancia (Soria) (Wattenberg Sanpere, 1963).

menos entre los lusitanos, llevar un casco de tres penachos era símbolo de pertenencia al grupo de los guerreros de más alto estatus y, por tanto, de poder.

Un excelente paralelo de guerrero con casco de tres penachos terminados en ramificaciones como los que aparecen en la joya asturiana, igualmente con puñal cruzado en la cintura, lo hallamos en un fragmento de vaso pintado de Numancia (Wattenberg Sanpere, 1963: 258, 1252, lám. XI, 5-1252; Fig. 2) en el que el personaje no ha sido representado estático, sino, a nuestro parecer, danzando o saltando, más que con las piernas en posición búdica como hace unos años interpretara Jimeno Martínez (1999: 8) al ver en él una posible imagen de *Cernunnos*. Tanto la diadema asturiana como este fragmento cerámico se podrían poner en relación con las dos cabezas bronceas de varón rematadas en tres cuernos, prácticamente idénticas y ambas del siglo I a. C., halladas una de ellas en Cologne Docks (Alemania) (Megaw y Megaw, 1996: 187, fig. 317) y la otra conservada en el Museo de Saint-Germain-en-Laye (Hatt, 1976: fig. 34), pero se diferencian en que en estas últimas las astas terminan no en ramificaciones, sino en una especie de cabeza de clavo, como si se tratara de cuernos embolados, por

supuesto de bóvido, no de ciervo, por lo que entre ambos pares de imágenes es evidente que existen diferencias no sólo formales, sino seguramente también de contenido. Por otra parte, es interesante traer aquí a colación de nuevo la figurita broncea de Marte con casco tricorne de posible fabricación aquitana que se conserva en el M. A. N. porque nos permite plantearnos si en la figura numantina pintada con casco de triple asta de cérvido se ha querido representar bien a un aristócrata guerrero, como se interpretan los que aparecen en Moñes, o bien a una divinidad relacionada con la guerra. Argumentos para cualquiera de las dos opciones, como se ve, hay. Pero sea como fuere, ambos documentos hispanos evidencian que la simbología del casco tricorne —concretamente el de astas de cérvido, no de bóvido—, está presente en dos espacios tan alejados como son el celtibérico y el galaico.

Por continuar con Numancia, no queremos dejar de referirnos, siquiera de pasada porque no vemos nada claro poder interpretar algunas de ellas en clave de triplicidad, a las placas articuladas de bronce que se han recuperado en su necrópolis, decoradas con caballos, soles, escaleras, etc. (Fig. 3). En algunas podría haber existido intención de lograr intensificación a través de la repetición triple, pues nos muestran bien tres imágenes equinas, bien un sol y dos équidos, bien tres soles dispuestos en uno o más registros horizontales (Jimeno Martínez *et alii*, 2004: 205-216, fig. 146a y fig. 148, 1, 3 y 6-8; Jimeno Martínez y De la Torre, 2010: fig. 4, 1, 3 y 6-8). Las posibilidades de que esto fuera así nos parecen, si no remotas, al menos escasas, pues hemos de considerar que el abanico de soluciones decorativas del que se ha hecho uso es amplio. Si en la intención de los artesanos bronceístas que hicieron las placas con las combinaciones referidas, y también en la de quienes las encargaron, existió la idea de intensificación por repetición triple —o reforzamiento del culto solar que estos últimos profesaban para exhibirlo ante personas de su entorno y foráneos—, esto ocurrió sólo en el caso de las numantinas citadas, no observándose ni en Arcóbriga ni en Tiermes, donde también las hay, e igualmente con caballos y soles (Lorrio y Sánchez, 2007). Es indiscutible la estrecha relación que existe entre las placas y los cultos solares, en buena medida relacionados con *Lug*, pero de aquí a hacer uso de la triplicidad para potenciarlos es lo que aún no vemos claro.

Como tampoco nos parece tan evidente, como estima Ricardo Olmos (1986: 218), la existencia de intensificación mediante repetición triple en las tres escenas que han sido pintadas en ese documento iconográfico con nombre propio que es el *Vaso de los Guerreros* de Numancia (Wattenberg, 1963: 213, 1166, lám. XVI, 1-1295; Romero Carnicero, 1976: 21-22, 20, fig. 4 y lám. II; *Id.*, 1999). El que se trate de tres parejas afrontadas de seres diferentes, cuales son hipocampos, grifos

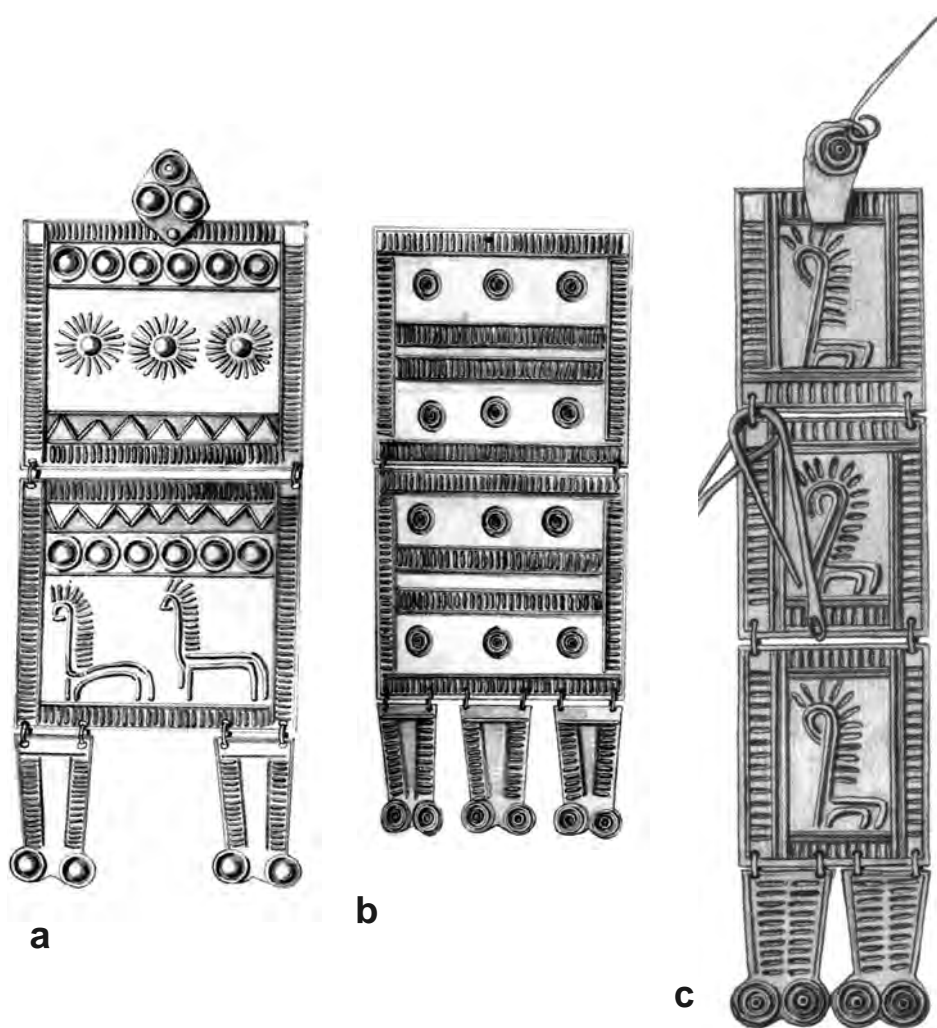


Fig. 3. Placas de la necrópolis de Numancia (Soria): a. sepultura 93; b. sepultura 117; c. sepultura 68 (Jimeno Martínez *et alii*, 2004).

y guerreros en combate singular, se aparta bastante de lo que es habitual en el fenómeno de la triplicidad indoeuropea, y en concreto en lo que se refiere a las escenas más que a las imágenes individuales. Recordemos cómo en la placa D del Caldero de Gundestrup la escena de la caza del toro se repite tres veces sin la menor variación entre ellas. El propio Olmos señala, desde esa óptica mediterránea

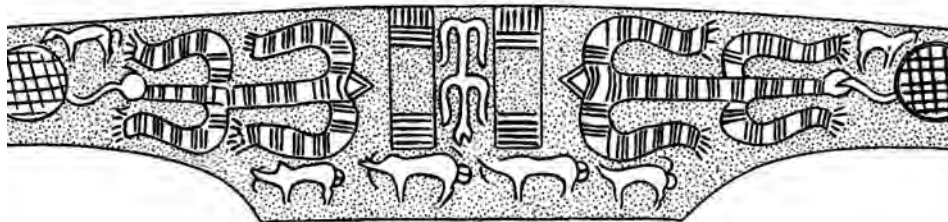


Fig. 4. Pomo del puñal de la sepultura 32 de la necrópolis de Las Ruedas, *Pintia* (Valladolid) (Sanz Mínguez, 1997).

nea que caracteriza a sus análisis iconográficos, que los representados son tres enfrentamientos o monomaquias de carácter extraordinario o sobrenatural tal vez relacionadas con el viaje al Más Allá, lo cual es asumible y probable, pero lo que ya resulta complicado es interpretarlas en clave de triadismo céltico, pues nada nos garantiza que estas tres parejas heterogéneas de combatientes estén simbolizando y aludan a una única idea. Que sean tres versiones escenificadas con el mismo denominador común ideológico. De ser así, desde luego no hay nada con qué paralelizarlo en el ámbito europeo continental e insular, y de ahí nuestras dudas.

Donde sí nos parece que se puede ver, con ciertas garantías, un ejemplo de triplicidad es en el reverso del pomo del puñal recuperado en la sepultura 32 de la necrópolis pintiana de Las Ruedas, pues en él han sido grabados tres zoomorfos en perspectiva cenital de gran esquematismo (Sanz Mínguez, 1997: 87-88 y 440-445, fig. 77 y lám. XXX; Romero Carnicero, 2010: 481-486, figs. 10-12; Blanco García, 2012: 55, arriba; Fig. 4). El del centro, dispuesto hacia abajo en vertical, hace de eje de simetría de los dos laterales, que son de mayor tamaño y están representados en horizontal. Al hecho de que sean tres se suma la circunstancia de que los dos mayores nos muestren el interior del cuerpo relleno de grupos de líneas triples paralelas, perpendicularmente dispuestas respecto a las que definen el contorno del animal, lo cual da más consistencia física a la imagen, y sólo alguno de esos grupos no son de tres, sino de dos o de cuatro líneas. Esto, que podría parecer una cuestión puramente accidental, desprovista de cualquier significado, no nos parece tan casual si reparamos en otro documento de similares trazas como es el esquemático zoomorfo en perspectiva cenital que se ha representado con técnica incisa en una de las caras del dado de barro de Sepúlveda (Blanco García, 2004: 133-134, fig. 1, C; Fig. 5). En el interior de su cuerpo de nuevo encontramos grupos de tres líneas paralelas entre sí, aunque ahora dispuestas no en perpendicular



Fig. 5. Dado de cerámica de Sepúlveda (Segovia) (Blanco García, 2004).

respecto a las de su contorno, sino en zigzag. Y aún podríamos citar algún caso más que refuerza la idea de que esto no es casual: en una fíbula de El Castillo (La Laguna, Soria), de nuevo con forma de zoomorfo en perspectiva cenital, el cuerpo aparece cruzado, una vez más, por grupos de tres líneas paralelas entre sí (Romero Carnicero, 2010: 479, fig. 9). Si consideramos que el telón de fondo del conjunto de representaciones que aparecen en el puñal es de carácter mítico-religioso, como propuso Sanz al interpretarlo en clave trifuncional dumeziliana, que el dado sepulvedano muy posiblemente estuvo relacionado con prácticas mágicas o adivinatorias, y que la fíbula soriana hubo de tener un carácter apotropaico para su propietario, convendremos en que estos objetos se encuentran directamente vinculados a la mentalidad mágico-religiosa y ésta constituye el ámbito en el que se encuentran las manifestaciones de triplicidad. Triplicar para reforzar, para potenciar. Pero potenciar qué, en este caso concreto. Como ya propusiéramos hace años, creemos que con argumentos convincentes y documentación clarificadora (Blanco García, 1997), estas imágenes zoomorfas en perspectiva cenital no son más que representaciones esquemáticas del lobo, animal mítico en las culturas prerromanas hispanas a través de cuyas entrañas, como feroz carnicero que es, se accedía al Más Allá, por lo que tanto esta función simbólica como la de animal protector de las élites guerreras son quizá las que se están tratando de potenciar con lo triple. Pudiera ser ésta la idea que subyace, aunque nos crea cierto desasosiego ver cómo

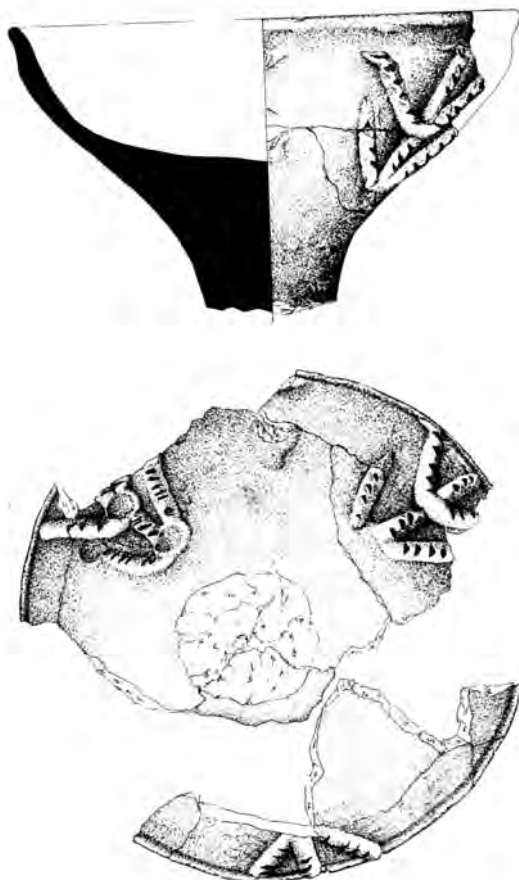


Fig. 6. Copa-pebetero del Castillejo de Garray (Soria) (Morales Hernández y Sanz Aragonés, 1994).

en la mayoría de las imágenes lobunas en perspectiva cenital no existe ni siquiera un guiño a la triplicidad, máxime cuando sabemos lo proclives que son las poblaciones de filiación celta a la repetición y estandarización de su imaginería, sea geométrica o figurativa.

Pasando a otro documento iconográfico como es la copa-pebetero del Castillejo de Garray (Fig. 6), podría tratarse de una nueva manifestación de la triplicidad, ya que ha sido decorada con tres esquemáticos zoomorfos en perspectiva cenital dispuestos simétricamente (Morales Hernández y Sanz Aragonés, 1994; Romero Carnicero, 2010: 515, fig. 32). Realizados con cordones de arcilla pega-

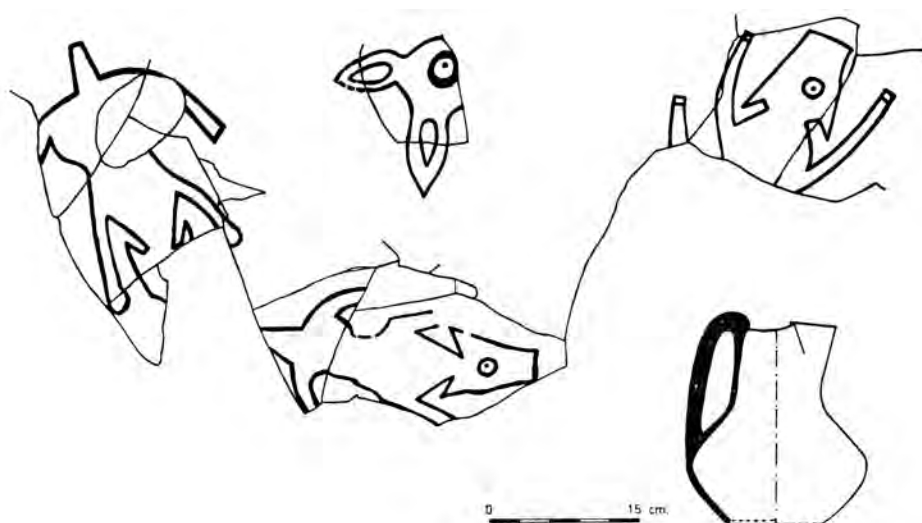


Fig. 7. Jarra del poblado de Numancia (Soria) (Romero Carnicero, 1976).

dos a la superficie externa del vaso, sus cuerpos y extremidades han sido decorados con impresiones de dedos y uñas. Su misma disposición en el cuerpo del vaso, como queriendo asomarse al interior, es algo de sobra conocido en recipientes singulares de cerámica o metal celtas, ya sean figuras de animales o humanas (Szabó, 1991: 313 y 317; Jovanovic y Popovic, 1991: 337), lo que nos invita a pensar que muy posiblemente la soriana fuera una copa destinada a usos rituales, y es este contexto el que hace que sean muchas las posibilidades de que hayan existido intenciones de aumentar la potencia simbólica de la imagen del lobo. Además, esta forma de representar los zoomorfos cenitales no constituye un caso único en la submeseta norte. En *Cauca* existe una botella o jarra con tres zoomorfos en perspectiva cenital —en caso de que tuviera asa, la cual impediría que existiesen cuatro—, cuyas cabezas, no conservadas, también se orientan hacia la boca del mismo (Blanco García, 1997: 186-187, fig. 3 y lám. II, 2; Romero Carnicero, 2010: 514-515, fig. 31), y en *Rauda* hay un excepcional vaso de almacenamiento en el que sus asas son zoomorfos cenitales a los que les faltan las patas delanteras y la cabeza porque, en un acto de sofisticadísima convención por parte del alfarero —un auténtico artista—, ha dejado que el observador imagine que se encuentran dentro del vaso, bien custodiando el contenido, presumiblemente grano, tortas o panes ya cocidos y preparados para su consumo, bien alimentándose de éstas o éstos, como hacen sus homólogos de figura completa que decoran el hombro del vaso (Abarquero Moras, 2002; *Id.*, 2006-07: 188-204; Abarquero Moras y Palomino



Fig. 8. Estela con trisqueles. Museo Provincial de Orense (Foto M.A.P.O).

Lázaro, 2012: 144-153; Blanco García, 2005: fig. 5; Romero Carnicero, 2010: 493-494).

Podríamos estar también ante un documento de triplismo en la conocida jarra numantina que nos muestra tres perros pintados, de nuevo en perspectiva cenital (Romero Carnicero, 1978: 24, 25, fig. 8, 25), aunque, una vez más, tenemos nuestras dudas (Fig. 7). Por la forma en la que se disponen en el campo decorativo, tal vez debiéramos explicarlo por una sencilla razón de simetría, tal como hace años propusiera Romero Carnicero (1988: 199), más que como materialización de triplicidad, pero nunca tendremos la seguridad de que esto es así, pues como no siempre las cosas son tan claras como a veces parecen, en este caso debemos recordar cómo en el jarro ritual de bronce de Basse-Yutz (Moselle), fechado en el siglo IV a. C., tres son los perros que lo decoran barrocamente, de los cuales uno forma el asa y los otros dos están echados (Megaw, 1970: 134, n° 60, lám. III; Hatt, 1976: figs. 21-22; Kruta, 1992: 194). En la imagen del perro se depositó también una importante carga simbólica, lo cual no está reñido con las funciones decorativas que pudiera ejercer. Algo parecido a lo que ocurre con los trisqueles del noroeste (Fig. 8), que aparecen decorando las esculturas de piedra de los guerreros galaico-lusitanos, sus cinturones, los torques e incluso algunas de las *pedras*



Fig. 9. Desarrollo de la decoración pintada de un cuenco de la necrópolis de Portuguís, *Uxama* (Soria) (García Merino, 1992).

formosas o saunas. Desde luego, constituyen un poderoso símbolo de poder de los grupos dominantes en los castros (González Ruibal, 2005, 11-15), pero identificarlos como netas imágenes de triplicidad nos genera muchas dudas, pues casi tan habituales como ellos son los tetrasqueles y los helicoides de cinco o más brazos.

Donde parecen existir menos dudas de la intención de intensificación de una idea a través de la repetición triple, o al menos a nosotros así nos lo parece, es en una urna carenada procedente de la necrópolis celtíbero-romana de Portuguís (*Uxama*) que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Fig. 9). Ha sido decorada con una escena, repetida tres veces, en la que un gran pájaro pintado de perfil, con una especie de cresta u orejas y alas desplegadas también — éstas de perfil y superpuesta la derecha a la izquierda—, se sitúa ante una caja cuadrada pintada, de trazo doble y con alas en las esquinas superiores, dentro de la cual, pero ahora en relieve, se encuentra una cabeza humana vista frontalmente (García Merino, 1992: 853-855, fig. 1, 2 y 4). Este es un tipo de decoración que, prácticamente igual en sus elementos constitutivos, parece repetirse en al menos otros tres recipientes, dos de ellos hallados en la propia ciudad de *Uxama* (García Merino, 1992: 855-856, fig. 1, 1 y 3) y otro más en la necrópolis de Carratiermes (Sáiz Ríos, 1992: 607, fig. 1, 1), aunque como en ninguno de ellos sabemos si formaban parte de escenas triples, es el primero de los referidos el que aquí más nos interesa. Muy acertadamente, a nuestro parecer, Sopeña Genzor (1995: 239-240) ha puesto esta escena en relación con el tránsito del difunto al Más Allá. Si consideramos que en la mentalidad celta el alma reside en la cabeza, y en la escena uxamense ésta aparece dentro de un cubículo alado que bien podría ser una alegoría del traslado del difunto del mundo terrenal al celeste, quizá con la triplicidad lo que se está persiguiendo es “ayudar” simbólicamente a que ese tránsito no se malogre, a que quede felizmente cumplido.

El que sea un recipiente funerario decorado con una escena excepcional multiplicada por tres y, por tanto, completamente idénticas, es lo que nos da ciertas ga-

rantías de que podemos identificar en él un documento celtibérico de triplismo. Por otra parte, éste y los demás vasos que acabamos de citar se fechan entre finales del siglo I a. C. y la segunda mitad del I d. C., por lo que entrarían dentro de esas fuertes pervivencias de las tradiciones indígenas que siguen existiendo en los últimos momentos de la época republicana y los inicios de la imperial a las que queremos dedicar el siguiente apartado, pues los más evidentes testimonios de la existencia de triplicidad en la península Ibérica se fechan ya en tiempos del Imperio.

Pervivencias de triplismo en la Hispania romana

Tal como ocurrió en otras partes de la Europa céltica sometidas al poder romano, en la religiosidad de los hispano-romanos que vivían en el área céltica se advierte el peso que aún seguían teniendo las concepciones religiosas y prácticas rituales de sus antepasados. El culto a las *Matres*, o *Matronae*, constituye uno de tantos ejemplos. Es el más representativo por lo que se refiere al tema que estamos aquí tratando, si bien sólo están constatadas a través de documentos epigráficos (unos quince) y, con dudas, en dos de carácter iconográfico: uno es el relieve partido que se halló en el castro de Monte Mozinho (Porto) en el que han sido representadas dos mujeres sentadas y las rodillas de una tercera, una de aquéllas con un niño y la otra con un cesto en el regazo (Almeida, 1974: 34, lám. XXVI, 5); el otro apareció en 1990 en Atán (Ferreira de Pantón, Lugo) y se trata de dos imágenes femeninas descabezadas e idénticas al lado de una de las cuales hay indicios de que existió una tercera, labradas en granito (Rodríguez Colmenero, 1997-1998: 86-88, fig. sup. de p. 87). Por lo que a las inscripciones respecta, aparecen concentradas en la Celtiberia, concretamente en el *Conventus Cluniensis* y sus aldeaños, siempre asociadas a aguas termales y manantiales (Gómez-Pantoja, 1999). Es en este contexto en el que se hallan, por ejemplo, dos inscripciones de Duratón dedicadas a las *Matres* por mujeres, fechadas en el siglo II d. C., siendo una de ellas la conocida de *Matribus Ter Megiste V.S.L.M* y la otra la de *Matribus Val(eria) Marcella V.S.L.M* (Santos, Hoces y Del Hoyo, 2005: nn. 17 y 18). Respecto a la primera, *Ter Megiste* los autores que acabamos de citar lo interpretan como el antropónimo *Ter(entia) Megiste*, pero otros ven en esto no dos términos, sino uno sólo: *Termegiste*, un adjetivo equivalente a *Trimegistus*, que significa “tres veces grandes” y con el que se pretende resaltar el poder divino de las *Matres* (Salinas de Frías, 1984-85: 98; Marco Simón, 1994: 337).

Fuera del área celtibérica se conocen testimonios epigráficos dedicados a las *Matres* de manera más esporádica. Así, en el noroeste algunas constan como *Matres* o *Matribus Gallaiciae* (*CIL* II, 2776). Muy probablemente, documentos también relativos a las *Matres* se encuentren tal vez enmascarados bajo denominaciones

locales, como ocurre en el caso de las *Duillae* palentinas, según interpretación de J. Alvar (1996: 256), o con las *Sulae Nantugaicae*, en opinión de Marco Simón (1993a: 491). La idea de M. Green y otros muchos autores, referida en concreto a los monumentos triples femeninos europeos, de que aunque ya sean de cronología romana constituyen un fenómeno de origen celta, creemos que es perfectamente aplicable a Hispania.

La misma presencia de las *Matres* en época imperial nos está indicando que la triplicidad, como rasgo característico de las poblaciones de filiación indoeuropea, pervivió más allá del momento en que éstas fueron absorbidas por Roma, en lógica correspondencia con los abundantes indicios de pervivencia de lo indígena en la cultura material —la cerámica de *tipo Clunia*, por ejemplo— o en la lengua. Recuérdese, por lo que a esto último se refiere, el pasaje de Tácito (*Ann.*, IV, 45, 1), fechado hacia el año 25 d. C., en el que se nos dice que un individuo de la arévaca Tiermes que había asesinado al pretor de la provincia, L. Pisón, cuando fue apresado y sometido a tormento por parte de los romanos para que declarara quiénes habían sido sus cómplices, éstos no consiguieron sacar nada en claro porque *se expresaba en su lengua patria*. Pues bien, con relación a este indigenismo aún vivo en lo material y en lo ideológico, son innumerables los testimonios que se pueden traer a colación, pero en lo tocante al tema aquí tratado no son tantos, aunque sí nos interesa centrarnos en uno de ellos por lo ilustrativo que es: una estela funeraria anepígrafa de Roda de Eresma (Segovia) que está coronada por tres *foculi* y cuyo campo epigráfico aparece presidido por tres ruedas solares, lo que, a nuestro entender, constituye un ejemplo más que probable de triplismo indígena fechado en plena época imperial (Blanco García y Barrio Martín, 2010: 39-40, fig. 2; Fig. 10). Además, todo parece apuntar a que seguramente es una ara dedicada a la divinidad pancéltica *Lug*, o a lo que quedaba de ella en la mente de un hispano-romano. En este sentido, cabe recordar cómo en la región galaica varias de las aras dedicadas a los *Lugoves* —plural de *Lug* o *Lugus*—, tienen tres *foculi*, circunstancia que algunos autores interpretan como alusivos al carácter politécnico y trifuncional del dios (García Fernández Albalat, 1996: 40-44; Olivares Pedreño, 2002: 209). Por otra parte, bajo las ruedas solares del ara segoviana se han representado una cruz, dos ramas o arboriformes, otros signos de difícil interpretación y una esvástica levógira. La asociación de tres ruedas solares y esvásticas es de antiquísima tradición en los territorios indoeuropeos, pues ya en la *cultura villanoviana*, del Bronce Final e inicios del Hierro I (Bartoloni, 2002), encontramos unos magníficos referentes en ciertas paletas funerarias en las que el campo decorativo aparece presidido por tres soles y bajo él varias esvásticas. Ambos elementos generalmente se interpretan como símbolos alusivos a una divinidad celeste princi-



Fig. 10. Ara de Roda de Eresma (Segovia) (Molinero Pérez, 1971).

pal que podría ser el *Lug* galo-romano, aunque éste no aparezca mencionado expresamente junto a esos símbolos y mucho menos representado físicamente, salvo que la figurilla con cornamenta que se grabó en una de las estelas pontevedresas de Lourizán dedicada a *Vestius Aloniecus* junto a varias esvásticas sea una personificación del mismo y no de *Cernunnos* (Olivares Pedreño, 2002: 212-216).

En resumen, estamos convencidos de que esta estela segoviana constituye, además de un ejemplo más de la materialización de la pervivencia de cultos solares seculares que siempre estuvieron latentes en los territorios hispanos de cultura céltica, un documento epigráfico dedicado a *Lug* o los *Lugoves* en las tres funciones que representan. Este es sólo un caso más, aunque muy representativo, de que durante el Imperio coexistieron en la mentalidad de las poblaciones autóctonas divinidades indígenas sincretizadas con las propiamente romanas.

También a época romana pertenecen las inscripciones rupestres de Marecos (Penafiel, Oporto), en la que se menciona el ofrecimiento de bóvidos, corderos y una ternera, y la de Cabeço das Fráguas, más elocuente aún que la anterior, pues en ella se recoge el sacrificio de un cerdo, una oveja y un toro. Las especies elegidas son las mismas que están presentes en algunos actos sacrificiales constatados en Irlanda (Sargent, 1996: 370), y en todos estos casos se trata de un rito de tradición indoeuropea similar a la *sautrāmanī* védica y la *suovetaurilia* romana (Tovar, 1985; Curado, 2002; Santos, 2007; Prosper, 2010). Al margen de las divinidades a las que va dirigido este sacrificio referido en el epígrafe portugués, o de la jerarquización existente entre ellas, problema en el que aún no hay acuerdo entre los especialistas, como señala Untermann (2010), y de que este ritual parece adquirir características especiales en la península Ibérica, de los episodios de sacrificios animales que se tienen constatados hasta ahora, este es el de más clara raíz indoeuropea, ya que en ocasiones son sólo dos los animales ofrecidos. Pero el de Cabeço das Fráguas no es el único ejemplo en el que se tiene documentada la muerte ritualizada de tres animales de distinta especie. En el cerro de la Bámbola, Martín Bueno (1975) excavó unos restos faunísticos y antropológicos en la base de una torre de la muralla que son interesantísimos para cuanto aquí tratamos: junto a tres aves (garduña, chova y cuervo) aparecieron huesos pertenecientes a tres mamíferos (cerdo/jabalí, oveja/cabra y mustélido) y tres cadáveres humanos –al menos uno de ellos con indudables signos de haber sufrido una muerte violenta–, lo que ha dado pie a que algunos investigadores piensen que todo ello tal vez constituya un depósito fundacional de la muralla y, por tanto, quizá responda a un acto sacrificial realizado con el objetivo de sacralizar y dotar de poderes mágicos a la construcción (Curchin, 2004: 189; Salinas de Frías, 1983: 305-306). Aunque no hay acuerdo sobre la fecha a la que pertenecen estos restos de *Bilbilis*, pues la propuesta por Martín Bueno de llevarlos a la primera mitad del I a. C. autores como F. Burillo (1992: 575) la rechazan al considerar que los fragmentos cerámicos asociados pertenecen a época imperial ya, el ritual sí se admite que pueda responder a unas tradiciones indígenas arraigadas, como manifiestan Sopeña Genzor (1995: 255-256) y Alfayé Villa (2007: 24-29). Aceptando por nuestra parte esta idea más que probable, pero sin querer pecar de exceso in-

terpretativo —máxime cuando la excavación en la que se exhumaron estos restos se dejó sin terminar y puede que hubiera huesos de más especies animales—, no queremos dejar pasar la ocasión de señalar cómo pudiera tratarse de tres tripletas relacionadas la primera de ellas con el mundo aéreo y al menos la segunda con el terrestre, elementos muy presentes en la ideología funeraria céltica. Recordemos cómo la sacralidad del buitre se debe a la capacidad que tiene para elevar a los cielos el alma de los guerreros muertos en combate a través de la ingesta de su cadáver. Es muy significativo que los restos del córvido se encontraran junto a la cabeza del cadáver colocado en posición fetal que parece haber estado, según su excavador, atado, y que también fuese junto a la de otro de los cadáveres donde se depositaron el cráneo de la garduña y los huesos de oveja/cabra y cerdo/jabalí. Hasta ahora, posibles tripletas como ésta, si es que verdaderamente es tal y no un espejismo nuestro fruto de una lectura excesivamente conjetural del depósito, no están documentadas en ninguna parte de la Europa céltica, que nosotros sepamos.

En resumen, tanto los rituales que se recogen en las inscripciones lusas como el que parece haberse realizado en *Bilbilis*, aunque son de época imperial, se pueden extrapolar a momentos anteriores, y todos nos invitan a pensar en que también debió de existir triplismo en determinados ritos sacrificiales prerromanos hispanos, pues sólo de esta manera se explica su pervivencia, en clara sintonía con los epígrafes dedicados a las *Matres* o las iconografías presentes en algunas lápidas como la segoviana de Roda de Eresma.

Conclusiones

Sin pretender agotar el tema, sino solamente apuntar algunas ideas sobre un particular asunto del que muy poco se ha escrito hasta ahora, al menos de manera monográfica, de las páginas anteriores se desprenden unas conclusiones preliminares que nos pueden ayudar a comprender un poco mejor a los pueblos prerromanos del área céltica peninsular. Y una primera idea que surge es que las evidencias de triplismo en ellos no son tan claras, concluyentes y abundantes como las que existen en la Galia y en las Islas Británicas. En Hispania no hay manifestaciones de triplicidad tan sobresalientes e indiscutibles como las caras triples —ni tan siquiera en la numismática celtibérica, como sí la hallamos en la gala (Allen y Nash, 1980: nn. 373 y 374), bastante menos monótona iconográficamente que aquélla, por cierto—, los toros de tres cuernos o los *genii cucullati*, pero sí numerosas evidencias de un culto a las *Matres* que, aunque correspondan a época imperial ya, recogen una fuerte herencia indígena. A tiempos del Imperio

corresponde también la inscripción de Cabeço das Fráguas en la que, no sin problemas de interpretación en cuanto a las funciones de las divinidades mencionadas, se suelen reconocer en las tres especies animales un ejemplo de que posiblemente el sacrificio triple indoeuropeo también encuentra proyección en la península Ibérica. Por tanto, y si hemos de ser estrictos, la mera presencia de ese culto a las *Matres* en Hispania, así como del sacrificio triple, certifican la existencia de triplismo aquí.

Al margen de esas evidencias, los cascos de tres penachos documentados en la diadema de Moñes y en el fragmento cerámico numantino, los soles triples y las representaciones también triples de caballos en placas articuladas de Numancia y Carratiermes, los triples zoomorfos representados en perspectiva cenital que hallamos en objetos metálicos y cerámicos de *Pintia*, Sepúlveda, Numancia y Castillejo de Garray, la espléndida escena por triplicado que nos muestra la urna de la necrópolis de *Uxama*, la estela anepígrafa de Roda de Eresma o los numerosos trisqueles, podrían perfectamente ser los ecos peninsulares de esa triplicidad transpirenaica y atlántica, pero somos conscientes de que se trata de un material sobre el que se puede discutir hasta la saciedad y seguramente nunca llegaríamos a conclusiones sólidas. Que en todos ellos lo triple está presente, constituye un dato objetivo e indiscutible. Ahora bien, que tras todos ellos se esconde esa peculiar mentalidad que hace de la repetición triple un mecanismo para la intensificación o el reforzamiento de cualidades o bienes necesarios para el ser humano, es lo que resulta discutible. Nosotros creemos que, si no todos, buena parte de estos materiales iconográficos sí pueden ser considerados documentos de triplismo.

Por otro lado, tampoco debe extrañarnos que en la península Ibérica la documentación relativa a la triplicidad sea pobre, escasa, cuestionable la mayor parte de ella y, por tanto, de esta realidad tengamos que deducir que este es un territorio de baja intensidad en cuanto a la presencia de este rasgo típicamente céltico, pues en la misma situación se encuentran otras zonas europeas de profunda celticidad, como las orientales, en las que igualmente se quiere reconocer la existencia de triplismo pero tampoco es tan evidente como en las regiones atlánticas. En Chequia, Eslovaquia, Austria o Hungría, por ejemplo, a pesar de constituir un importante núcleo de cultura celta, los testimonios claros de triplismo no son nada frecuentes como se pudiera pensar. Incluso las regiones del sur de la Galia tienen un comportamiento algo distinto al que observamos en las del norte y en Bélgica. Son más pobres a este respecto, lo que en cierto modo anticipan la situación que encontramos en Hispania.

Bibliografía

- ABARQUERO MORAS, F. J. (2002): “Un vaso singular de la Casa del Sótano de *Rauda* (Roa de Duero, Burgos)”. En C. Sanz y F. Romero (dirs.) *Los Vacceos: arqueología y fuentes*. Cursos de Verano 2002 de la Fundación Universidad de Verano de Castilla y León. Abadía de Retuerta/Peñañiel. Inédito.
- (2006-07): “Simbolismo cenital en el mundo vacceo. A propósito de un recipiente de cerámica de Las Eras de San Blas (Roa, Burgos)”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. *Arqueología*, LXXII-LXXIII, pp. 183-209.
- ABARQUERO MORAS, F. J. y PALOMINO LÁZARO, A. L. (2012): *Arquitectura doméstica y mundo simbólico en la ciudad vaccea de Rauda. La ‘Casa del Sótano’ en Las Eras de San Blas (Roa, Burgos)*. Burgos: Academia Burgense de Historia y Bellas Artes e Institución Fernán González.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2007): “Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico”. *Palaeohispanica*, 7, pp. 9-41.
- ALLEN, D. F. y NASH, D. (1980): *The Coins of the Ancient Celts*. Edinburgh: University Press.
- ALMEIDA, C. A. F. (1974): *Excavações no Monte Mozinho (1974)*. Penafiel: Centro Cultural Penafielis.
- ALVAR, J. (1996): “Religiosidad y religiones en Hispania”. En J. M. Blázquez y J. Alvar (eds.) *La Romanización en Occidente*. Madrid: Actas Editorial, pp. 239-277.
- ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. D´ (1996) (ed. de 1884): *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*. Barcelona: Edicomunicación.
- BARTOLONI, G. (2002): *La Cultura Villanoviana. All’inizio della storia etrusca*. Roma: Carocci. Nuova edizione aggiornata.
- BENOIT, F. (1969): *Art et dieux de la Gaule*. Strasbourg.
- BLANCO GARCÍA, J. F. (1997): “Zoomorfos celtibéricos en perspectiva cenital. A propósito de los hallazgos de *Cauca* y el castro ‘Cuesta del Mercado’ (Coca, Segovia)”. *Complutum*, 8, pp. 183-203.
- (2004): “Pieza cúbica celtibérica de arcilla hallada en Sepúlveda”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 30, pp. 131-139.
- (2005): “Relaciones de los celtíberos con el mundo meseteño”. En A. Jimeno (ed.) *Celtíberos. Tras la Estela de Numancia*. Catálogo de la Exposición (Soria, 2005). Soria: Diputación Provincial, pp. 401-408.
- (2012): “Los animales salvajes en el imaginario vacceo”. *Vaccea Anuario 2011* (nº 5), pp. 52-59.
- BLANCO GARCÍA, J. F. y BARRIO MARTÍN, J. (2010): “Elementos de ritualidad y espacios sacros en el reborde suroriental del territorio vacceo y zonas limítrofes celtibéricas”. En F. Burillo (coord.) *VI Simposio sobre los Celtíberos. Ritos y Mitos* (Daroca, 2008). Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 35-43.

- BOEKHOORN, D. N. (2008): *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique: de la littérature orale à la littérature écrite*. Rennes: Publications de l'Université de Rennes.
- BROMWICH, R. (1961): *Trioedd Ynys Prydein: The Welsh Triads*. Cardiff: University of Wales Press.
- BURILLO, F. (1992): "Las necrópolis de época ibérica y el ritual de la muerte en el valle medio del Ebro". En J. Blázquez y V. Antona (coords.) *Congreso de Arqueología Ibérica: Las Necrópolis*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Serie Varia, 1, pp. 563-585.
- BUTLER, Ch. (1970): *Number Symbolism*. New York: Barnes and Noble.
- COLLIS, J. (1989): *La Edad del Hierro en Europa*. Barcelona: Labor.
- CURADO, F. P. (2002): "A 'ideologia tripartite dos indeuropeus' e as religiões de tradição paleohispânica no Ocidente peninsular". En L. Raposo (ed.) *Religiões da Lusitania. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Universidad, pp. 71-77.
- CURCHIN, L. A. (2004) *The Romanization of Central Spain. Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*. London & New York: Routledge.
- DÉCHELETTE, J. (1908): *Manuel d'Archéologie Préhistorique, Celtique et Gallo-romaine*, vol. II, 3. París.
- DEONNA, W. (1954): "Trois, superlatif absolu. À propos du taureau tricornu et de Mercure triphalique". *L'Antiquité Classique*, 23, pp. 403-428.
- EVANS, J. D. (1971): *The Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands. A survey*. London: The Athlone Press.
- GARCÍA FERNÁNDEZ ALBALAT, B. (1996): "La religión de los castreños". En M. V. García Quintela (ed.) *Las Religiones en la Historia de Galicia. Antigüedad*. Santiago de Compostela: pp. 33-90.
- GARCÍA MERINO, C. (1992): "Cerámica pintada con decoración plástica de *Uxama*". En C. de la Casa (dir.) *II Symposium de Arqueología Soriana. Actas*. Vol. II. Soria: Diputación Provincial, pp. 851-864.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999): *Mitología y Mitos de la Hispania prerromana, III*. Madrid: Akal.
- GARCÍA VUELTA, O. (2002): *Orfebrería castreña del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional.
- GÓMEZ-PANTOJA, J. (1999): "Las Madres de Clunia". En F. Villar y F. Beltrán (eds.) *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana*. Salamanca: Universidad, pp. 421-432.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2005): "Artistic Expression and Material Culture in Celtic Gallaecia". En M. Alberro y B. Arnolds, (eds.) 2004 *The Celts in the Iberian Peninsula*. Monográfico de E-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies, vol. 6. Wisconsin-Milwaukee. (<http://www.uwm.edu/dept/celtic/ekeltoi/>)
- GREEN, M. J. (1984): *The Wheel as a Cult-Symbol in the Romano-Celtic World. With Special Reference to Gaul and Britain*. Bruxelles: Latomus, 183.
- (1989): *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. London & New York: Routledge.

- (1993): “La religión Celta”. En M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.) *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid: Actas, pp. 451-475.
- (1991): “Triplism and Plurality: Intensity and Symbolism in Celtic Religious Expressions”. En P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates y J. Toms (eds.) *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion* (Oxford, 1989). Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, Monograph, 32, pp. 100-108.
- (1997): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames & Hudson.
- HATT, J. J. (1965): “Essai sur l'évolution de la religion gauloise”. *Revue des Études Anciennes*, LXVII, pp. 80-125.
- (1976): *Los Celtas y los Galo-romanos*. Barcelona: Editorial Juventud.
- (1978): “La place de la Suisse romaine dans les cultes indigènes de Gaule”. *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für ur-und Frühgeschichte*, 61, pp. 163-169.
- (1981): “Images indigènes et images gréco-romaines dans l'expression des conceptions religieuses celtiques”. En G. Siebert (ed.) *Méthodologie Iconographique. Actes du Colloque de Strasbourg*. Strasbourg: pp. 59-64.
- JIMENO MARTÍNEZ, A. (1999): “Religión y ritual funerario celtibéricos”. En *Celtiberos. Homenaje a José Luis Argente*. Revista de Soria, 25, pp. 5-18.
- JIMENO MARTÍNEZ, A. y DE LA TORRE, J. I. (2010): “Iconografía y simbolismo astral en las placas articuladas de Numancia”. En P. Bueno *et alii* (eds.) *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre prehistoria reciente, protohistoria y transición al mundo romano en homenaje a M^ª Dolores Fernández Posse*. Madrid: CSIC, pp. 311-321.
- JIMENO MARTÍNEZ, A. y DE LA TORRE, J. I., BERZOSA, R. y MARTÍNEZ, J. P. (2004): *La necrópolis celtibérica de Numancia*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Arqueología en Castilla y León, Memorias, 12.
- JOVANOVIĆ, B. y POPOVIĆ, P. (1991): “Gli Scordisci”, en S. Moscati (dir. y coord.) *I Celti*, Catálogo de la Exposición (Venecia, 1991). Milano: Bompiani, pp. 337-347.
- KIRCHER-DURAND, Ch. (1992): “Contribution à l'étude du sacré dans l'Ombrie du deuxième siècle avant Jésus-Christ : les animaux du sacrifice”. *Études Indo-Européennes*, 11, 27-42.
- KRISTIANSEN, K. (2001): *Europa antes de la Historia. Los fundamentos prehistóricos de la Europa de la Edad del Bronce y la Primera Edad del Hierro*. Barcelona: Península.
- KRUTA, V. (1992): “I Celti de la prima espansione storica (IV secolo a. C.)”. En S. Moscati (coord.) *I Celti*. Catálogo de la Exposición (Venecia, 1991). Milano: Bompiani, pp. 194-213.
- (2000): *Les Celtes. Histoire et Dictionnaire. Des Origènes à la Romanisation et au Christianisme*. París: Robert Laffont.
- LAMBRECHTS, P. (1942): *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Brugge.
- LEGROS, M. R. (1988): “Iconographie du Tricéphale”. En *Le Monde de Images en Gaule et dans les Provinces Voisines*. París: Errance, pp. 161-169.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1977): “La diadema de San Martín de Oscos”. En *Homenaje a García y Bellido*, vol. III. Revista de la Universidad Complutense, 109, pp. 99-108.

- LORRIO, A. J. y SÁNCHEZ, M. D. (2007): “Las placas ornamentales de la necrópolis celtibérica de Arcóbriga (Monreal de Ariza, Zaragoza)”. *Anales de Arqueología Cordobesa*, 18, pp. 123-156.
- MacCANA, P. (1970): *Celtic Mythology*. London: Hamlyn.
- MacKILLOP, J. (1998): *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: University Press.
- MARCO SIMÓN, F. (1990): *Los Celtas*. Madrid: Biblioteca Historia 16.
- (1993a): “La religiosidad en la Céltica hispana”. En M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.) *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid: Actas, pp. 477-512.
- (1993b): “Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Moñes (Piloña, Asturias)”. En J. Mangas y J. Alvar (eds.) *Homenaje a José M^a Blázquez*, vol. II. Madrid: Universidad Complutense, pp. 319-348.
- (1994): “La religión indígena en la Hispania indoeuropea”. En *Historia de las religiones de la Europa antigua*. Madrid: Cátedra, pp. 313-400.
- (2001): “Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo”. En F. Villar y M. P. Fernández (eds.) *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. (Salamanca, 1999). Salamanca: Universidad, pp. 213-225.
- (2010): “*Ante dies novem*: sobre un cómputo temporal mencionado en algunos textos mágico-religiosos”. *Serta Palaeohispanica in Honorem Javier de Hoz*. Palaeohispánica, 10, pp. 579-590.
- MARKALE, J. (1992): *Los celtas y la civilización celta. Mito e historia*. Madrid: Taurus Ediciones.
- MARTÍN BUENO, M. A. (1975): “Bilbilis: Enterramientos indígenas en torres de muralla”. En *XIII Congreso Nacional de Arqueología*. Huelva, 1973. Zaragoza: pp. 701-706.
- MEGAW, J. V. S. (1970): *Art of the European Iron Age. A study of the elusive image*. Bath.
- MEGAW y MEGAW, R. & V. (1996): *Celtic Art. From its beginnings to the Book of Kells*. London: Thames & Hudson.
- MOLINERO PÉREZ, A. (1971): *Aportaciones de las excavaciones y hallazgos casuales (1941-1959) al Museo Arqueológico de Segovia*. Madrid: Excavaciones Arqueológicas en España, 72.
- MORALES HERNÁNDEZ, F. y SANZ ARAGONÉS, A. (1994): “Una copa-pebetero de cerámica a mano procedente de ‘Castillejo’ (Garray, Soria)”. *Celtiberia*, 87-88, pp. 253-264.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 15. Madrid: Real Academia de la Historia.
- OLMOS, R. (1986): “Notas conjeturales de iconografía celtibérica. Tres vasos de cerámica policroma de Numancia”. *Numantia. Investigaciones Arqueológicas en Castilla y León*, II, pp. 215-225.
- OLMSTED, G. S. (1979): *The Gundestrup Cauldron. Its Archaeological Context, the Style and Iconography of its Portrayed Motifs, and their Narration of a Gaulish Version of Táin B Cúailnge*. Bruxelles: Latomus, 162.
- PROSPER, B. M. (2010): “Cabeço das Fráguas y el sacrificio indoeuropeo”. En T. G. Schattner y M. J. C. Santos (coords.) *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o santuário no seu con-*

- texto. Actas da Jornada realizada no Museu da Guarda a 23 de abril de 2010. Revista de Estudios Ibéricos. Iberografías, 6, pp. 63-70.*
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997-1998): "Sobre dos nuevas estelas monumentales de *Lucus Augusti*". *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 8 (1), 79-90.
- ROMERO CARNICERO, F. (1976): *Las cerámicas policromas de Numancia*. Soria: CSIC y Centro de Estudios Sorianos.
- (1988): "Una reflexión sobre la estética celtibérica a partir de las cerámicas de Numancia". En F. Burillo, J. A. Pérez y M. L. de Sus (eds.) *Celtíberos*. Catálogo de la Exposición (Zaragoza, 1988). Zaragoza: pp. 197-199.
- (1999): "El Vaso de los Guerreros de Numancia. Aproximación a su lectura iconográfica". En *Celtíberos. Homenaje a José Luis Argente. Revista de Soria*, 25 segunda época, pp. 51-65.
- (2010): "Las representaciones zoomorfas en perspectiva cenital. Un estado de la cuestión". En F. Romero y C. Sanz (eds.) *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Vaccea Monografías, 4. Valladolid: CEVFW Universidad de Valladolid, pp. 467-545.
- SAÍZ RÍOS, P. (1992): "Representaciones plásticas de la cabeza humana en la necrópolis celtibérica (Montejo de Tiermes, Soria)". En C. de la Casa (dir.) *II Symposium de Arqueología Soriana. Actas*. Vol. I. Soria: Diputación Provincial, pp. 603-612.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1983): "El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia". *Studia Zamorensia*, 4, pp. 303-311.
- (1984-85): "La religión de los celtíberos (I)". *Studia Historica. Historia Antigua*, II-III, pp. 81-102.
- SANTOS, J., HOCES, A. L. y DEL HOYO, J. (2005): *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*. Segovia: Caja Segovia y Diputación Provincial.
- SANZ MÍNGUEZ, C. (1997): *Los Vacceos: cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano del valle medio del Duero. La necrópolis de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Arqueología en Castilla y León, Memorias 6.
- SERGENT, B. (1996): *Les Indo-Européennes, langues, mythes*. París: Payot.
- SOPEÑA GENZOR, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico y Universidad de Zaragoza.
- STEAD, L. M. y TURNER, R. C. (1985): "Lindow Man". *Antiquity*, 59, pp. 25-29.
- STEAD, L. M., BOWKE, J. B. y BROTHWELL, D. (1986): *Lindow Man. The body in the bog*. London: British Museum.
- SZABÓ, M. (1991): "I Celti e i loro spostamenti nel III secolo a. C.". En S. Moscati (dir. y coord.) *I Celti*. Catálogo de la Exposición (Venecia, 1991). Milano: Bompiani, pp. 303-319.
- TOVAR, A. (1985): "La inscripción de Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos". En J. de Hoz (ed.) *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Lisboa, 1980). Salamanca: Universidad, pp. 227-253.
- UNTERMANN, J. (2010): "Las divinidades del Cabeço das Fráguas y la gramática de la lengua lusitana". En T. G. Schattner y M. J. C. Santos (coords.) *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das*

Fráguas: o santuário no seu contexto. Actas da Jornada realizada no Museu da Guarda a 23 de abril de 2010. Revista de Estudios Ibéricos. Iberografías, 6, pp. 81-88.

VENDRIES, J. (1952): "L'Unité en trois personnes chez les Celtes". En *Choix d'Études Linguistiques et Celtiques*. París: pp. 233-246.

WATTENBERG SANPERE, F. (1963): *Las cerámicas indígenas de Numancia*. Madrid: Bibliotheca Praehistorica Hispana, IV.