

EL JINETE DESNUDO Y LA SILLA DE MONTAR DE LA ESTELA DE IRUÑA (ÁLAVA)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE
Universidad de Oviedo

RESUMEN: El artículo tiene dos partes claramente diferenciadas. En la primera se analizan aspectos formales del jinete desnudo, su cabeza y la vinculación de la misma con los círculos concéntricos superiores, y se concluye que el jinete representado pudo ser una epiclesis de Lugus, Belenos. En segundo lugar, se estudia la montura y su relación con el mundo guerrero de las élites aristocráticas indígenas. Se deduce que, por su diseño, es un tipo de silla celta de la que no se conocen otras representaciones en la Península Ibérica y que puede datar de la segunda mitad del siglo I a.C.

ABSTRACT: The article consists of two different parts. Firstly, we discuss the formal aspects of the naked rider, his head and the links with concentric circles on the top, and we deduce that the rider is an epiclesis of Lugus, Belenos. Secondly, we study the saddle and its relationship with the world of the indigenous aristocratic elite. We concludes that it's a Celtic saddle and there is not another representation on the Iberian Peninsula and can be dated in the second half of the first century B.C.

1. LA ESTELA DE IRUÑA EN SU CONTEXTO

1.1. La estela apareció en el yacimiento de Iruña (Álava), que en la actualidad se identifica con la ciudad caristia de Veleia. En su revisión de términos lingüísticos relacionados con los várdulos, caristios y autrigones, Albertos¹ encontró una clara raíz indoeuropea. Hoy en día, los investigadores establecen una estrecha relación de la onomástica de estos pueblos con la cultura céltica y, como defienden Marco y Sopena² (2008, 95-6), la excavación arqueológica de los yacimientos autrigones ha confirmado esta vinculación.

En la provincia alavesa se han efectuado algunos hallazgos que se han relacionado con el panteón celta; tal es el caso de un relieve y un grabado encontrados en las localidades de Marquínez y Albaina, que se identificaron con Epona, la diosa gala de los caballos³, aunque recientemente se ha cuestionado la atribución y se han

¹ M^a.L. Albertos, "Álava prerromana y romana. Estudio lingüístico", *EAA* 4, 1970, pp. 220-1.

² F. Marco, G. Sopena, "Génesis y evolución de los pueblos de la Hispania indoeuropea", en *Fenicios y Visigodos*, M. Alvar ed., Madrid, 2008, pp. 95-6.

³ J.C. Elorza, "Un posible centro de culto a Epona en la provincia de Álava", *EAA* 4, 1970, pp. 275-281.

adscrito a la época medieval⁴. Por el contrario, en el caso de la inscripción votiva a las *Matribus Useis*, procedente de la localidad alavesa de Laguardia (*HEp* 12, 2002, 1; *AE* 1914, 24; *AE* 2003, 967; *HAE* 2545), en territorio berón, una revisión ha corregido la lectura. Propone *Matribus Festis*, pero mantiene la advocación a las *matres*, uno de los cultos más extendidos en el mundo celta⁵.

Entre otros ejemplos relacionados con los cultos indoeuropeos encontrados en Álava podemos destacar, además de un amplio número de rosáceas en diferentes lápidas, una estela que presenta una esvástica (*HEp* 1, 16), tradicionalmente asociada al culto solar y, en el ámbito religioso, a un dios celeste. Este signo figura también en una de las inscripciones de la *cohors vardulorum* asentada en el *limes* británico, concretamente en Bremenium (*RIB* 1263); quizás se puede vincular con los emblemas tradicionales de la vieja unidad que, aunque debía haber perdido con el tiempo su componente étnico originario, conservaría, sin embargo, sus símbolos característicos como elementos distintivos.

1.2. Aunque la estela de Iruña ha sido objeto de diversos artículos desde que fue descubierta⁶, hay algunos aspectos formales relacionados con la influencia indoeuropea que, o no fueron tenidos en cuenta, o su revisión puede aportar nueva luz. Además, la estela se crea en un determinado contexto social que vamos a analizar a continuación.

Como ha sido puesto de manifiesto por varios autores, el tipo iconográfico del jinete, *heros equitans*, es un producto elaborado por un grupo social aristocrático que se encontraba al frente de la sociedad prerromana, presente en Hispania desde el siglo V a.C., y a cuyos miembros las fuentes nombran como *eugenes*, *nobiles* o *principes*⁷. Se ha propuesto que este grupo tomó conciencia de clase con ocasión de su participación en la Segunda Guerra Púnica. Los contactos que establecieron con otras élites similares de campanos, sículos o galos fueron, posiblemente, un punto de inflexión importante en su acceso al control del poder de los pueblos en los que estaban integrados⁸.

⁴ S. Alfaye, "La Iconografía divina en Celtiberia, Una revisión crítica", *AEspA*, 76, n° 187-8, 2003, pp. 82-5.

⁵ J. Núñez, A. Blanco, "Una nueva propuesta de lectura y contextualización de la conocida ara votiva a las 'Matribus Useis' de Laguardia Álava", *Iberia. Revista de la Antigüedad* 5, 2002, pp. 49-64.

⁶ G. Nieto, "La estela de Iruña", *BSAA*, 1952, pp. 13-5; Ídem, *El oppidum* de Iruña Álava, Vitoria, 1958, pp. 205-8, lám. LXXVII; I. Filloy, "Representaciones astrales, animales y humanas", *Eusko Ikaskuntza, Cuadernos de Sección. Antropología-Emografía* 10, 1994, pp. 351-2.

⁷ P. Cipres, *Guerra y Sociedad en la Hispania Indoeuropea* (Anejos de *Veleia* n° 3), Vitoria, 1993, pp. 175 y ss.; A.J. Lorrio, *Los Celtiberos*², Madrid, 2005, p. 326.

⁸ M. Almagro-Gorbea, "Ideología ecuestre en la Hispania prerromana", *Gladius* XXV, 2005, pp. 162-4.

Esta clase aristocrática debió estar al frente de vándulos, caristios, autrigones y berones, tal y como demuestran los hallazgos vinculados en Álava a las representaciones equinas⁹. El valor personal en las actividades bélicas era una de sus más altas virtudes y las estelas con jinete son una manifestación plástica del mismo mediante la que se buscaba la exaltación del héroe. Según Benoit, estaban en la idea de que el difunto heroizado, después de una serie de ritos, retornaba a una naturaleza divina al ser identificado con el dios o el genio de la tribu. Esto le conferiría un poderío sobrenatural y revestía su tumba de un carácter sagrado e inviolable¹⁰. Blázquez¹¹, siguiendo la línea propuesta por el autor francés, interpretó el tipo iconográfico de la estela con jinete como una manifestación de heroización ecuestre.

Almagro-Gorbea ha relacionado las fíbulas de tipo jinete y del modelo ‘caballito’ con estas élites. En sintonía con alguna de las propuestas de Benoit, los jinetes serían la representación del antepasado mítico de la estirpe. Del análisis de las monedas hispanas del tipo jinete, concluyó que el busto del anverso era el progenitor del linaje, el héroe fundador de la ciudad o grupo social, que ostentaba el carácter de divinidad local. El jinete del reverso representaba, en su opinión, un *heros equitans*¹². En la actualidad, Almagro relaciona a ambos con la divinidad local que sería el *heros ktistes*, al que identifica con el dios Teutates citado por Lucano (I, 444-6). Este dios, tal y como indica su nombre, sería un epónimo de carácter genérico, que designaría al dios de la tribu. Cada una de las tribus, para Almagro¹³, tendría su propio dios local de carácter ctónico, pero con funciones polivalentes, al tener que velar por la tribu en caso de guerra, pero también contribuir a su enriquecimiento, salud, etc.

2. DESCRIPCIÓN DE LA ESTELA

La estela, que el paso del tiempo ha maltratado, mostraba al menos dos escenas (fig. 1). En la parte superior, dos líneas concéntricas forman un objeto circular, que se ha conservado en parte, y presenta un claro simbolismo religioso de carácter astral. En la parte inferior, un jinete desnudo montado sobre un caballo avanza hacia la derecha portando una lanza.

⁹ A. Llanos, “Las élites de caballería de la Edad del Hierro en Álava y zonas limítrofes”, *EAA* 19, 2002, pp. 108-130.

¹⁰ F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, Aix en Provence, 1954; Ídem, *Art et dieux de la Gaule*, París, 1969, p. 61.

¹¹ J.M. Blázquez, “L'héroïsation équestre dans la Péninsule Ibérique”, *Celticum* 6, 1963, pp. 405-423, estela de Iruña, pp. 415-6.

¹² M. Almagro-Gorbea, “La moneda hispánica con jinete y cabeza varonil. ¿Tradición indígena o creación romana?”, *Zephyrus*, 48, 1995, pp. 235-266.

¹³ M. Almagro-Gorbea, “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, pp. 151-186.

Estos dos motivos no suelen aparecer conjuntamente en otras estelas, pero en una hallada en las cercanías de Iruña se encuentran semejanzas formales en las líneas circulares¹⁴. En San Andrés de Argote (Treviño, Burgos), zona carística fronteriza con los várdulos, se encontró otra estela discoidea¹⁵, en la que aparece un guerrero tocado con un casco. El estilo del jinete tiene ejemplos cercanos en las estelas de Lara de los Infantes y Clunia, mientras que la cenefa decorativa de triángulos equiláteros es común entre las estelas cántabras¹⁶. El hallazgo se hizo fuera de contexto arqueológico, pero el yacimiento situado en las cercanías presenta material en superficie de los siglos II-IV d.C., es decir cronología romana¹⁷, por lo que la estela se ha venido atribuyendo tanto a la Edad del Hierro como a la época bajoimperial¹⁸. En este mismo yacimiento de San Andrés de Argote han aparecido restos de estelas con símbolos solares y cenefas decorativas de triángulos equiláteros, llamadas también de dientes de lobo¹⁹.

Por el tipo de realización en línea incisa y el tema del jinete, otras dos estelas se han vinculado a la de Iruña, la de Calaceite (Teruel) y la de Caspe (Zaragoza)²⁰. Pero en ambas, los jinetes figuran junto a varias lanzas que se han interpretado como una referencia al número de enemigos abatidos. Se trataría de estelas relacionadas con el *heros equitans*, igual que en las de Lara de los Infantes y Clunia²¹, aunque en uno de los casos se representan lanzas y en el otro, escudos. En la lápida de Iruña no hay lanzas ni escudos y sí un vínculo directo del jinete con el círculo, un símbolo religioso.

¹⁴ B. del Barrio, E. García, "Una estela discoidea en las cercanías de Iruña Álava", *EAA* 10, 1981, pp. 231-240.

¹⁵ J.C. Elorza, "Dos nuevas estelas alavesas", *EAA* 5, 1972, pp. 133-141 (Elorza vio en el mismo un gorro panonio y, por lo tanto, databa la estela en el Bajo Imperio).

¹⁶ J.M. Iglesias, *Epigrafía cántabra, estereometría, decoración, onomástica*, Santander, 1976, pp. 81-3. Algunas de las estelas cántabras tienen una larga perduración, como la procedente de Villaverde (Potes) que presenta un jinete parado, a la derecha (Iglesias, lám. 130). En la parte superior hay un motivo astral. La inscripción está datada según la era consular hispánica en el año CCCXCII, lo que corresponde al 354 d.C.

¹⁷ F. Sáenz de Urturi, "Dos nuevos yacimientos en el Condado de Treviño. Los poblados de Los Castillos (Torre) y San Andrés (Argote)", *EAA* 5, 1972, pp. 113-131.

¹⁸ I. Filloy, "Representaciones astrales, animales y humanas", *Eusko Ikaskuntza, Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía* 10, 1994, pp. 345-6.

¹⁹ Sobre la problemática de estas estelas véase A. Sáenz de Buruaga, "Estelas indígena y de tradición indígena de San Andrés de Argote, Álava. Consideraciones metodológicas derivadas", *Sancho el Sabio, Revista de cultura e investigación*, nº 9, 1998, pp.137-152.

²⁰ F. Marco Simón, "Las estelas decoradas de los conventos Caesaraugustano y Cluniense", *Caesaraugusta* 43-44, 1978, p. 91.

²¹ A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, 365-373; J.M. Blázquez, "L'héroisation équestre dans la Péninsule Ibérique", pp. 412-6.

Se encuentran ciertos paralelismos en dos estelas decoradas con motivos equinos del yacimiento berón de la Custodia de Viana en Navarra²², aunque de una calidad inferior. También hay estelas decoradas con equinos y figuras humanas en los establecimientos berones de La Hoya²³, estela del Monte Cantabria (Logroño)²⁴ y en La Redonda en Hormilleja (La Rioja)²⁵. Estas últimas representaciones recuerdan a la diosa Epona.

En definitiva, Álava formaba parte de un área indoeuropeizada y parece ser que en el campo religioso había advocaciones de carácter celta. Igualmente la tipología de la estela se enmarca dentro del grupo denominado jinete lancero o *heros equitans*, vinculado a una sociedad aristocrática y guerrera que es la que controla las ciudades hispanas a partir del siglo II a.C. El tipo del *heros equitans* es habitual en el campo iconográfico: estelas, fibulas y monedas. En el caso de las monedas es el tipo predominante y se acuña hasta la época sertoriana, aunque en la epigrafía perdura hasta épocas más tardías.

En los siguientes apartados se abordará lo que simboliza la cabeza en el contexto social celta e hispánico y la desnudez del jinete.

3. LA CABEZA DEL JINETE DE IRUÑA

3.1. Analizaremos a continuación, los elementos característicos de la estela del jinete: el disco solar, la inclusión de la cabeza en el disco solar, la desnudez ritual del jinete, todo ello con el fin de vincular la estela con un dios celeste, de carácter solar.

Nieto no identificó las líneas superiores con ningún objeto, centrándose en el jinete. Recientemente se ha interpretado que el motivo superior era un creciente²⁶. Para que ello fuera así, sería preciso que las dos líneas grabadas tuvieran distinto centro, mientras que Llanos²⁷ ha reconocido dos líneas paralelas en la estela y las ha interpretado como pertenecientes a dos círculos. Ciertamente se trata de dos líneas paralelas y, por tanto, trazadas desde un mismo punto, en dos círculos concéntricos (fig. 2), lo que indica claramente un motivo solar. En las estelas alavesas hispanorromanas se suelen

²² J.C. Labeaga, "La Custodia, Viana. Vareia de los Berones", *Trabajos de Arqueología Navarra* 14, 1999-2000, p.131, fig. 440-1.

²³ A. Llanos, "Las élites de caballería de la Edad del Hierro en Álava y zonas limítrofes", pp. 112-3.

²⁴ J.M. Pascual, "Hallazgos superficiales en Monte Cantabria", *Cuadernos de Investigación e Historia* V, 1, 1979, pp. 3-15.

²⁵ M. Martín Bueno, "La necrópolis medieval y las estelas indígenas de Hormilleja", *Noticario Arqueológico Hispánico. Prehistoria* 4, 1975, pp. 353-375.

²⁶ I. Filloy, E. Gil, *La Romanización en Álava*, Vitoria, 2000, p.193

²⁷ A. Llanos, "Las élites de caballería de la Edad del Hierro en Álava y zonas limítrofes", pp. 110-1.

representar conjuntamente círculos y crecientes, pero su simbología es diferente. Mientras que los círculos, rosáceas y las esvásticas son símbolos solares, la luna suele aparecer en contextos romanos, pero de tradición celta, tanto en Galia como en Hispania, y está relacionada con la morada de los muertos²⁸.

Los trazados del motivo superior y del inferior de la estela de Iruña no son iguales, las incisiones de los círculos son menos profundas y, por el contrario, el cantero realizó las hendiduras de las líneas de la escena inferior aplicando una mayor presión con la herramienta utilizada.

Entre la parte superior y la inferior hay un elemento de conexión. La cabeza del jinete está incluida en el círculo exterior, y no por impericia sino porque el artífice que grabó ambas escenas lo debió buscar deliberadamente. Asimismo, la prolongación desaparecida del círculo, en la parte derecha de la estela, rozaría la cabeza del equino. Si se busca el centro de ambos círculos, se puede observar cómo éste queda desplazado con respecto a la cabeza; y si trazamos desde el centro una recta perpendicular al jinete, se ve cómo esta línea corta el hombro y los dedos del pie del caballero. Es probable que, dada la composición, en un primer momento se grabase el círculo y después se hiciese la incisión del jinete. El motivo del cuello pudiera hacer pensar en un torques, pero su posición es inferior, en la base del cuello, y, además, como se ha constatado, el tipo de trazado es semejante al del círculo.

En otras estelas similares se observa cómo la cabeza suele ir tocada con algún casco o un elemento defensivo de protección²⁹; en este caso, parece estar rapada o, al menos, no se ha representado el cabello y se tiende a remarcar el contorno del cráneo (fig. 3). Si la inclusión de la cabeza dentro de la esfera fue algo intencionado, es posible que esté vinculada con el papel de esta parte del cuerpo en el mundo celta.

3.2. El origen del culto a la cabeza se ha relacionado con la Edad del Bronce y la Cultura de Campos de Urnas. Durante esa época, era un símbolo solar³⁰ e incluso Benoit, que lo relaciona con la religión animista, se remonta al Paleolítico. Para este autor, el cráneo tiene una función apotropaica, al conservar la energía vital, física y psíquica del difunto y al alma prisionera³¹. En la misma línea, Mircea Eliade³² afirma que en ella se encontraba la fuente primaria del *semen virile* y la sede del espíritu o el alma, una fuerza mágico-religiosa de origen divino que protegía al propietario contra toda clase de peligros y le aseguraba a la vez salud, riqueza y

²⁸ C. Kooy, "Le Cressent lunaire sur les monuments funéraires gallo-romains", *Gallia* 39, 1981, pp. 45-62.

²⁹ A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, nº 366, 371, 373

³⁰ A. Ross, *Pagan Celtic Britain, Studies in Iconography and Tradition*, Londres, 1992, 2ª ed. revisada, 1ª 1967, p. 96.

³¹ A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, pp. 64-5.

³² M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. II, Madrid, 1999, p. 171.

victoria. Cuando el vencedor decapitaba a su enemigo, se apropiaba de su fuerza, o mejor dicho de su alma, tal y como lo refleja la literatura irlandesa y galesa en las que las cabezas de los héroes tenían propiedades mágicas y actuaban como talismanes incluso después de la muerte. Un ejemplo se puede observar en el relato galés del episodio de Branwen, hija de Llyr del *Mabinogi*³³, en que uno de los héroes, Bendigeidfran, moribundo, pide a sus compañeros que le corten la cabeza y predice que ella protegerá a Britannia de invasiones externas. Los autores greco-romanos se hicieron eco de la costumbre de los pueblos celtas de cortar las cabezas de sus enemigos y conservarlas en aceite de cedro (Diodoro V, 29; Dio Cass. XXXIII; 22; Pol. II, 28, III, 67; Just. XXIV, 5; Liv. XXIII, 24, 11). Estrabón menciona que Posidonio observó que los galos cortaban las cabezas de sus enemigos muertos en combate y las colgaban de sus caballos para después colocarlas en sitio preferente en sus hogares (IV, 4, 5). Era ciertamente una práctica religiosa y guerrera vinculada a los pueblos galos. El cráneo del pretor Lucio Postumio Albino, derrotado por los boios en el 216 a.C., fue usado como un vaso de culto después de ser pulido y adornado con oro (Liv. XXIII, 24).

La cabeza de un enemigo otorgaba un gran prestigio a su poseedor, quien la consideraba un objeto de gran valor. Entre el vencedor y la cabeza del vencido se establecía un profundo vínculo y su colocación en las entradas de los templos o de las casas debía proporcionar protección contra los enemigos.

Las excavaciones de los santuarios galos, como el de Roquepertuse con su portada de piedra decorada con cráneos humanos colocados en *oculi*³⁴, o el de Entremont con cabezas cortadas en piedra³⁵, ambos en Provenza, han producido hallazgos que han confirmado la existencia de estas prácticas³⁶, tal y como ponían de manifiesto los fuentes clásicas. Incluso en la Columna de Trajano, soldados romanos identificados como jinetes auxiliares, pertenecientes a unidades celtas, ofrecen al emperador las cabezas cortadas de sus enemigos, los dacios muertos³⁷.

3.3. Se ha discutido sobre si estas prácticas se llevaron a cabo en Hispania. Diodoro menciona que los hispanos de las tropas cartaginesas, después de la captura de Selinunte, fijaron las cabezas de sus enemigos en sus lanzas (Diod. XIII, 57). Además, los hallazgos producidos en el transcurso de las excavaciones arqueológicas parecen co-

³³ *Mabinogion*, ed. V. Cirlot, Madrid, 1982, p. 73.

³⁴ H. de Gérin-Ricard, *Le sanctuaire préromain de Roquepertuse à Velaux (Bouches-du-Rhône)*, Marsella, 1927; F. Benoit, *Art et dieux de la Gaule*, pp. 40-3.

³⁵ E. Esperandieu, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, vol. I, París, 1907, p. 108; F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, lám. XXVI, XXVII; Ídem, *Art et dieux de la Gaule*, pp. 40-3.

³⁶ M. Renard, "Les têtes coupées d'Entremont", *L'Antiquité Class.*, XVI, 1947, fasc. 2, pp. 307-317; Ídem, "Deux têtes viriles d'Entremont", *Latomus* VII, 1948, pp. 9-22.

³⁷ Y. Le Bohec, *L'Armée Romaine*, París, 1989, lám. XIV, nº 17.

roborar que era un hábito común entre, al menos una parte, de los pueblos hispanos, tal y como han puesto de manifiesto una serie de descubrimientos entre los que se pueden destacar las cuatro cabezas aparecidas en un habitación de Numancia³⁸.

En el *oppidum* de Puig Castellar en Santa Coloma de Gramanet (Barcelona), se han encontrado cráneos con clavos, que debían servir para fijar las cabezas³⁹ quizás a postes situados en las puertas del recinto, tal y como sucedía en el *oppidum* de Bredon Hill en el oeste de Britania⁴⁰ o como lo podemos ver en una de las escenas de la Columna de Trajano en la que aparecen las cabezas clavadas en estacas ante las viviendas dacias⁴¹.

La imagen de la cabeza es omnipresente en el arte celta, aunque no siempre se trata de cabezas cortadas, sino que a veces se recurre a ella, en la línea de “la parte por el todo”, para representar a un personaje⁴².

En Hispania han aparecido cabezas de piedra en los castros de Sillera⁴³, Narla⁴⁴, Yecla, Armea⁴⁵ y un largo etcétera. Entre los últimos hallazgos está el del castro del Río⁴⁶ o varias cabezas descontextualizadas halladas en la provincia de Orense⁴⁷. En Uxama hay una decoración cerámica pintada en la que figuran una serie de cabezas en el interior de unas estructuras cuadrangulares flanqueadas por aves. Se

³⁸ B. Taracena, “Cabezas-trofeo en la España Céltica”, *AEspA*, 16, 1943, pp. 157-171, fig. 6; A. Balil, “Representaciones de cabezas cortadas y cabezas-trofeos en el Levante español”, *IV Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas*, Zaragoza, 1954, pp. 871-888; A. Blanco Freijeiro, “Cabeza de un castro del Narla. Notas sobre el tema de la cabeza humana en el arte céltico”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 11, 1956, pp. 159-180; J.M. Blázquez, “Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica”, *Latomus* 17, 1958, pp. 27-48; G. López Monteagudo, ‘Las “cabezas cortadas” en la Península Ibérica’, *Gerion* 5, 1978, p. 245-252; M.A. Díaz Sanz, “Sacrificios humanos en la Celtiberia Oriental, las cabezas cortadas”, *Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, Calatayud, 1989, pp. 33-41; F.J. Martínez Quirce, “Imagen y articulaciones decorativas en la Meseta, imagen y cultura arévaca en la segunda Edad del Hierro”, en *Al otro lado del espejo, aproximación a la imagen ibérica*, Zaragoza, 1996, pp. 163-176.

³⁹ L. La Pinta, J. Río-Miranda, *El Poblado Layetano de Puig Castellar*, Barcelona, 1981, pp. 54-5, fig. 16.

⁴⁰ T.C. Hencken, “The Excavations of the Iron Age Camp on Brendon Hill, Gloucestershire”, *Archaeological Journal* XCV, 1938, pp. 1-111.

⁴¹ Y. Le Bohec, *L’Armée Romaine*, lám. XIV, nº 19.

⁴² M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Londres/Nueva York, 1989, pp. 211-4.

⁴³ F. Bouza Brey, “La cabeza céltica de Ocastro Silleda”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 18, 1951, pp. 33-42.

⁴⁴ A. Blanco Freijeiro, “Cabeza de un castro del Narla. Notas sobre el tema de la cabeza humana en el arte céltico”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 11, 1956, pp. 159-180.

⁴⁵ J.M. Blázquez, “Cabezas célticas inéditas del Castro de Yecla, Salamanca”, *VII CNA*, Zaragoza, 1962, pp. 217-226.

⁴⁶ A. González Ruibal, *Galaicos. Poder y comunidad en la Protohistoria del Noroeste de la Península Ibérica*, *Brigantium* 18-19, 2006-2007, vol. I-II.

⁴⁷ A. Arizaga et alii, “A apropiación simbólica da cultura material castrexa na paisaxe cultural dos Chaos de Amoeiro Ourense, Galicia”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 53, 119, 2006, pp. 87-129.

han interpretado como cabezas humanas con paralelos próximos en la misma Uxama y en Carratiernes⁴⁸.

3.4. Los análisis sobre la religión celta han permitido establecer ciertas consideraciones acerca de estas costumbres y su vinculación con algunos de los dioses que nos transmiten autores como Lucano (I, 444-6): “*Y vosotros que aplacáis con sangre horrenda a Teutates y al terrible Esus en sus bárbaros altares, y a Taranis cuyo altar no es menos cruel que el de la Diana escítica*”⁴⁹. Las glosas medievales de Berna, comentando el texto de Lucano sobre los tres grandes dioses galos, Taranis, Teutates y Esus, atribuyen a Taranis los poderes simultáneos de Júpiter, Marte y Dispatery lo definen como *praeses bellorum*, es decir el maestro de la guerra⁵⁰.

Ciertamente, Taranis era un dios soberano y *caelestium deorum maximus* e identificado, por lo tanto, con el Júpiter romano. Su nombre estaba asociado al trueno, en gaélico “*taran*”, y sus símbolos eran la rueda y la espiral⁵¹. Una representación del dios con la rueda se puede observar en el caldero de Gundestrup⁵². La rueda de cuatro radios representa el año, es decir, el ciclo de las cuatro estaciones, y los términos que designan el año y la rueda son idénticos en las lenguas celtas. Este símbolo era también la proyección del centro inmutable y eterno del universo⁵³.

El Júpiter celta era, en consecuencia, el dios celeste cosmócrata y el señor del año, y se le ofrecían cabezas humanas cortadas, tal y como se deduce de la cita del comentarista de Lucano en la que recoge que a Taranis anteriormente se le aplacaba con cabezas humanas mientras que ahora se contenta con ganado (Zwicker 1934, 52: “*...et caelestium deorum maximum Taranin Iouem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc uero gaudere pecorum*”). El texto establece una relación entre las cabezas y Taranis y es probable que el corte de cabezas esté relacionado con prácticas religiosas vinculadas al dios.

Los análisis realizados por Hatt⁵⁴ en objetos como el *oinochoe* de Reihheim muestran cómo los dioses celtas siguen un orden posicional cuando se les presenta

⁴⁸ A.J. Lorrio, *Los Celtiberos*², pp. 247-8, fig. 105, 1-5, 7.

⁴⁹ Luc., I, 444-6: “et quibus immitis placatur sanguine diro Teutates horrensque feris altaribus Esus et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae”.

⁵⁰ *Commenta vernensia*, citado por J. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae* I, Berlín, 1934, 48, 50.

⁵¹ P.M. Duval, “Notes sur la civilisation gallo-romaine. IV. ‘Teutates, Esus, Taranis’”, *Etudes celtiques*, VIII, 1958-9, pp. 41-58; F. Heichelheim, *PWRE*, II, 4, 1932, s. v. Taranis, col. 2275; F. Le Roux, “Taranis. Dieu celtique du ciel et de l’orage”, *Ogam* X, 1, 1, n° 55, 1958, pp. 30-9; V. Kruta, “La religione” en *I Celti*, Catalogo della mostra di Venezia, Milán, 1991, pp. 499-507.

⁵² J.J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule, I. Les Grandes divinités masculines*, París 1989, p. 78.

⁵³ D. Gricourt, D. Hollard, “Taranis, le dieu celtique a la roue. Remarques préliminaires”, *DHA*, 16/2, 1990, pp. 275-320 y especialmente 290-6 y 302-7.

⁵⁴ J.J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule*, pp. 38-41.

conjuntamente. En la parte superior Taranis, el dios celeste, en una posición inferior Teutates y en la parte más baja, Esus.

Pero también hay otro dios celeste y solar en el que se remarca la cabeza por su vinculación con el sol. Se trata del Lugus celta, llamado Lugh en Irlanda. Debido a su contacto con el sol, su cabellera es rubia y destaca por su aspecto juvenil, sin barba, al menos en una de sus invocaciones. Es un dios polifuncional, ecuestre, y se le suele representar como un jinete que conduce el caballo del sol.

La cabeza en los dioses solares sirve como elemento de conexión con el sol; en ella portan la corona radial o de ella emanan los rayos del astro. Duval⁵⁵ recoge cómo los rayos parten de la cabeza, en una moneda armoricana en la que el dios porta una corona radial y que este autor relaciona con un episodio de CuChulain, el hijo Lugh.

La cabeza del jinete de Iruña es ligeramente circular y está inscrita en el círculo, lo que indica una íntima conexión con el mismo (fig. 3). No es necesario, en este caso, representar el amplio y dorado cabello, característico de los dioses solares, ya que se opta por una conexión directa con el sol. El jinete sería la representación antropomórfica del sol, pero no avanza en el sentido de su viaje a través del cielo, es decir derecha a izquierda, sino que adopta el sentido de la marcha tradicional del *heros equitans*, de izquierda a derecha, tal y como lo podemos ver en las monedas, en las que se distingue al jinete con armadura, una de sus características, y que no encontramos en la estela caristia. En la estela de Iruña, el círculo está situado en la parte superior; se ignora cuál era el tamaño de la estela, aunque, presumiblemente, el círculo debía asumir la posición superior.

Hay un epitafio de época romana procedente de León realizado para Lucretius Proculus y su esposa Valeria Amma que presenta estilizaciones de bustos humanos en cuyas cabezas llevan inscritas esvásticas dextrógiras (*CIL* II, 2668; *IRPLeón* 146; *ERPLeón* 199). La conexión entre la cabeza y el símbolo solar revela afinidades con la estela iruñesa y sugiere que la vinculación entre la cabeza y la divinidad celeste se mantiene en época romana.

En definitiva, podemos concluir que la cabeza humana desempeña un importante papel en el mundo religioso celta como sede del alma inmortal del individuo. Esto se constata especialmente en la Galia, pero también en el mundo hispano, tal y como demuestran los últimos hallazgos. La inclusión, en la estela del jinete de la cabeza, dentro del círculo solar indica que el lapicida quiso remarcar la especial vinculación entre ambos elementos. Además, la cabeza es aquella parte del cuerpo en que se tiende a resaltar las principales características de los dioses solares y donde van fijados sus símbolos: corona radiada, cabellos dorados, imberbes, etc., lo que refuerza la idea del carácter religioso de la escena.

⁵⁵ P. Duval, *Les Dieux des gaulois*, París, 1976, p. 23, fig. 7.

4. EL JINETE DESNUDO

4.1. Dentro del mundo celta se dan una serie de características específicas que van unidas a la guerra y al combate: las ceremonias previas al inicio de las batallas; la alta consideración del valor individual en la lucha; la creencia en la inmortalidad del alma y en su reencarnación, y que parte de sus guerreros luchasen desnudos.

Las fuentes clásicas son bastantes explícitas sobre el valor de los celtas, así como sus creencias sobre la metempsicosis, que los aproximaban a los pitagóricos en la idea de que sus almas eran inmortales (Val. Max. II, 6, 10, 11). Esto hacía que no temiesen a la muerte, pero lo que no nos vamos a detener en ello, aunque sí en la práctica de algunos de los guerreros celtas de luchar sin armamento defensivo.

Tal y como lo relata Diodoro Sículo (V, 29), era costumbre entre los guerreros celtas el combatir desnudos, ataviados sólo con un pequeño cinturón de cuero. Algunos de sus soldados afrontaban los combates sin protección, aparte sus adornos de status y sus armas. Esta desprotección, que tenía un componente religioso, implicaba la consagración de estos guerreros a los dioses. Es la máxima expresión del ‘furor céltico’⁵⁶, la ‘*feritas*’, que los autores grecolatinos mencionan cuando se refieren a algunos pueblos galos e hispanos. Junto a estos combatientes, el resto solía ir protegido por distinto armamento defensivo, que era de gran calidad. Las cotas de malla utilizadas por los romanos fueron tomadas de los celtas y también copiaron las corazas anatómicas.

Los autores greco-latinos han dejado descripciones de combates entre los romanos y los celtas en los que participaron, por este último bando, guerreros que lucharon desnudos. Es el caso de la batalla de Telamon, que tuvo lugar en el año 225 a.C. entre una coalición de boios e insubres contra los romanos. Los *Gaesatae*, un tipo de guerreros mercenarios transalpinos que portaban espadas y lanzas, atacaron las líneas romanas desnudos. Polibio (II, 22, 1) describe el terror que inspiraron a los soldados romanos con su aspecto terrorífico y sus gritos. El término proviene de *gaesum*, nombre que recibía en céltico la lanza que portaban.

Un ejemplo de la práctica nudista se observa en las copias de esculturas inspiradas en las del altar de Pérgamo, que reflejan gálatas desnudos, tal y como se puede ver en el célebre Gálatas moribundo de los Museos Capitolinos⁵⁷. Livio (39, 9) también nos informa de que combatían desnudos. Un famoso friso de terracota etrusco del siglo II a.C., procedente de Civitalba y que se encuentra en el Museo

⁵⁶ F. Marco Simón, “*Feritas céltica*, la imagen del bárbaro clásico”, *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, F. Gasco & E. Falque, eds., Sevilla, 1993, pp. 141-166; Ch. Peyre, “Tite-Live et la ferocité gauloise”, *REL* XLVIII, 1970, pp. 277-296; J. Muñiz Coello, “La ‘desnudez’ del galo y otros guerreros. Unas notas comparadas”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 13, 2000, pp. 229-242.

⁵⁷ J. Pollit, *El Arte helenístico*, Madrid, 1989, pp. 151-164.

Arqueológico Nacional de Ancona, muestra la huida de un grupo de guerreros celtas desnudos⁵⁸.

Estos guerreros, ritualmente desnudos, tenían sus propias reglas y acudían al combate sin vestidos ni armamento defensivo y, aunque Polibio aporta una explicación racional en el caso de los *Gaesetae*, con argumentos relacionados con el heroísmo o la adaptación a las características del terreno, lo más probable es la invocación o la creencia en la protección divina. El mismo autor menciona que los galos en la batalla de Cannas lucharon desnudos (Polib. III, 114). Otros paralelos, en cuanto a este tipo de comportamiento, se encuentran, con posterioridad, entre los *Fianna* irlandeses o incluso en los vikingos *Berserks* de la época medieval. Pero también se constatan proceder semejantes en épocas anteriores⁵⁹.

4.2. Los autores clásicos no mencionan que los indígenas hispanos combatesen desnudos, aunque sí encontramos representaciones masculinas desprovistas de ropa en diferentes formatos y soportes.

En el caso de Hispania, entre otros ejemplos, está la fíbula de Braganza del Museo Británico, fechada en el siglo III a.C. y procedente del sur de la Península Ibérica, que representa a un guerrero desnudo luchando contra un monstruo. Es posible que esté vinculada a los celtas de la Baeturia, quienes, según Plinio, eran celtíberos (III, 13); el guerrero lleva una falcata al cinto y una franja de semicírculos concéntricos, de clara simbología solar, que decoran el borde del escudo. En la mano porta un objeto, quizás un arma o posiblemente un atributo de poder en el caso de que se trate de una divinidad. Igualmente, se pueden señalar los pequeños bronce ibéricos de guerreros desnudos o los que representan a un jinete armado corito, como, por ejemplo, el Jinete de la Bastida⁶⁰. Esta figura ha sido interpretada como un *signum equitum* o estandarte ibérico, perteneciente a la élite aristocrática ecuestre⁶¹. Los varones del *heroon* de Albelda aparecen, según Blázquez, con desnudez ritual propia de la heroización⁶².

Esta desnudez ritual estaría vinculada a prácticas religiosas de las que formaría parte la consagración que hacían los pueblos celtas al dios Marte del botín que se

⁵⁸ M. Zuffa, "I frontoni e il fregio di Civitalba nel Museo Civico di Bologna", in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, vol. III, Milan, 1957, pp. 267-288.

⁵⁹ M.P. Speidel, "Berserks, a History of Indo-European 'Mad Warriors'", *Journal of World History*, 13, 2, 2002, pp. 253-290.

⁶⁰ E. Kukahn, "Estatua de bronce de un guerrero a caballo del poblado ibérico de la Bastida de les Alcuses, Mogente, Valencia", *Archivo de Prehistoria Levantina* 5, 1954, pp. 147-158.

⁶¹ A.J. Lorrio, M. Almagro-Gorbea, "Signa equitum en el mundo ibérico. Los bronce tipo 'Jinete de La Bastida' y el inicio de la aristocracia ecuestre ibérica", *Lucentum* XXIII-XXIV, 2004-2005, pp. 37-60; M. Almagro-Gorbea, "Ideología ecuestre en la Hispania prerromana", p. 157.

⁶² M. Beltrán, *Los iberos en Aragón*, Zaragoza, 1996, pp. 174-188, fig. 180; J.M. Blázquez, "Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de España", *Mélanges Raymond Chevalier*, 2, Tours, 63, 1994, reeditado en *Las religiones de los pueblos de la España antigua*, Madrid 2001, p. 67.

iba a obtener y su consunción por las llamas una vez que el dios les había proporcionado la victoria, tal y como lo recoge César (*Gall.* VI, 17). También se realizaban rituales relacionados con Marte entre los lusitanos, en el transcurso de los cuales se sacrificaba un hombre y un caballo (*Liv. Perioch.* 49).

Mientras que en otras estelas relacionadas con la heroización el jinete suele ir cubierto con armamento defensivo⁶³, en Iruña va desnudo. Los dioses solares suelen representarse desnudos, sin barba y con coronas radiadas o con abundantes y refulgentes melenas, tal y como aparecen Lugus o el Apolo galorromano, mientras que los dioses de la guerra tienden a mostrarse armados y protegidos, como los jinetes de las monedas prerromanas.

En conclusión, dentro del mundo celta hay una vinculación de la desnudez con la religión, especialmente dentro del mundo guerrero, pero también en Hispania hay exvotos desnudos. Aunque nos hay constancia de su empleo en el mundo militar hispano, sí se encuentran en contextos religiosos. Además, los dioses celestes y especialmente los que exhiben características solares tienden a ser representados desnudos, mientras que el jinete lancero en las monedas prerromanas aparece armado y con indumentaria militar.

5. DIOSSES CELESTES Y MONTES

La estela de Iruña tiene motivos circulares en la parte superior. El círculo es un símbolo astral, vinculado al sol y, por lo tanto, a un dios celeste indígena con una función compartida con Taranis.

Miranda Green opina que muchas de las divinidades celtas son dioses protectores de la tribu y añade que, según la mitología irlandesa, estaban casados con la diosa local y juntos protegían determinadas áreas. Esta autora recalca que el dios del cielo aparece como un jinete guerrero en el noroeste de la Galia y en el Rhin. En el curso bajo del Ródano lo hace bajo un símbolo solar, mientras que en la zona del norte de los Pirineos se le representa como una esvástica. La conexión entre caballos y guerreros celtas pudiera ser solar, el guerrero celeste era representado a menudo como un jinete solar⁶⁴.

Taranis, según los escoliastas de Lucano, era asimilable a Júpiter, Marte y Dis Pater; Teutates a Mercurio y Marte⁶⁵. Ya Blanco⁶⁶ en el año 1957, a partir del estu-

⁶³ En Lara de los Infantes hay estelas en que se aprecia que algunos jinetes y guerreros de a pie llevan indumentaria militar mientras que en otros personajes hay tal indefinición en la factura de los detalles que no se sabe si están desnudo o vestidos (véase J.A. Abásolo, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*, Burgos, 1974, especialmente las láminas).

⁶⁴ M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, pp. 4-14.

⁶⁵ J. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae* I, Berlín, 1934.

dio de las inscripciones romanas de Hispania, expuso que el Ares hispano de las cercanías del Duero era el dios indoeuropeo del cielo, vinculado con ciertos nombres como Teleno y equiparado desde la conquista romana unas veces a Marte y otras a Júpiter. Hay, ciertamente, una relación de Júpiter y Marte con nombres de montes, tal es el ejemplo de las estelas del dios *Iuppiter Candamus* (*CIL* II, 26959, de Candanedo (León), *deus Candamus* de Monte Cilda (Palencia)⁶⁷ y el monte Candamio en León (“luminosísimo”). En Álava se han encontrado tres inscripciones: una dedicada al dios *Tullonius* se halló en el Castro de Henayo de Alegría, (*CIL* II, 2939). El teónimo tiene una clara conexión con la mansión de Tullonius (Ptol. *Geog.* 2, 6, 65; *Itin. Ant.*, 455, 1) y el monte Toloño y, dada su homofonía con Telenus y Tileno, pudiera relacionarse con el dios Marte Tileno de Astorga (*Marti Tileno*; *EE* 9, 00293 = *E*Astorga 121 = *ERPL*León 22). Otros dos epígrafes al dios *Baelibio* (Angostina) se han relacionado con el orónimo Bilibio en la Rioja⁶⁸, en territorio berón. Y por último, también el teónimo *Dercetio* (*CIL* II, 5809), hallado en la Rioja, está relacionado con el monte Dercetius, nombrado por San Braulio en su biografía de San Millán (Braulius, *Vita sancii Emiliani*, 2; y sobre el castillo de Bilibio, 4), y que cambió su nombre⁶⁹.

La vinculación con las cimas de los montes suele ser una característica de los dioses celestes. En la mitología celta Taranis era el dios celeste por excelencia y se le rendía culto en lo alto de los montes.

A Lugus se le debía adorar también en la cima de los montes. El templo de Mercurio situado sobre el Puy de Dôme fue construido en el siglo II d.C. y sustituía a otro que databa del siglo I a.C. Los festivales de *Lughnasadh* que se celebraban el 1 de agosto se solían celebrar en lugares elevados de un determinado territorio, que recibían, en época romana, el nombre de monte de Mercurio y que tienen la particularidad de que, a pesar de su altitud, tienen una fuente o un manantial⁷⁰.

Son claras las conexiones entre Lugus y Mercurio y también entre Lugus y Apolo. El Mercurio galo romano asumió las características de Lugus. En una escultura aparece representado como un Mercurio tricéfalo⁷¹, sólo explicable si se le

⁶⁶ A. Blanco Freijeiro, “Ex voto con escena de sacrificio”, en *Revista de Guimaraes* 1956, pp. 514-5.

⁶⁷ M.A. García Guinea et alii, “Excavaciones en Monte Cildá Olleros de Pisuerga, Palencia”, *Excavaciones Arqueológicas en España*, n° 61, 1966, pp. 43-44; J.M. Iglesias, *Epigrafía cántabra, estereometría, decoración, onomástica*, p. 219.

⁶⁸ A. Sáenz de Buruaga, “Referencias al culto precristiano del monte Bilibio La Rioja”, *BROCAR* 18, 1994, pp. 88.

⁶⁹ M^a.L. Albertos, “El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas deidades más significativas”, *EAA*6, 1974, pp. 147-157.

⁷⁰ M. Mac Néill, *The Festival of Lúghnasa*, Oxford, 1962, pp. 71-242.

⁷¹ E. Esperandieu, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, París, 1911, IV, p. 220, n° 3.137.

relaciona con Lugus y quizás con la polifuncionalidad del dios, cuyo poder es capaz de manifestarse de diferentes formas y contextos de manera simultánea, muy probablemente en relación con las tres funciones de Dumézil. En esta escultura se le representa barbado, pero en otra aparecida en Burdeos figura con cuatro caras, dos imberbe y dos barbado como un dios de cruces de caminos⁷². Y puede ser una explicación de las frecuentes invocaciones a Lugus en plural, *Lugei*, tal y como sucede en Peñalba de Villastar⁷³ o en Uxama, Osma con *Lugoues* (CIL II, 2818).

Como puso de manifiesto Matthews, algunos dioses celtas presentan diferentes manifestaciones en función de las etapas de la vida: como niños, jóvenes, maduros o ancianos⁷⁴.

En la Península Ibérica, Peñalba de Villastar está en una posición elevada y también el dios *Baelibio* está relacionado con un monte.

En definitiva, las manifestaciones religiosas relacionadas con los montes están vinculadas, en la mayor parte de los casos, con dioses celestes y solares. En el mundo galo romano Taranis y Mercurio tienen sus santuarios en lo alto de los montes. En el caso de Mercurio, esta deidad hereda las funciones de una prerromana, Lugus. Ésta es un divinidad solar, montaraz y ecuestre, polifuncional. Tanto a Taranis como a Lugus se les rinde culto en Hispania, aunque a veces no se constate el nombre del dios, sino uno de sus epítetos; en otros casos, el nombre del dios celta acompaña al romano, como es el caso de Júpiter y Tarannis. En el caso de Lugus hay en la zona peninsular indoeuropea una serie de inscripciones relacionadas con este dios. Incluso en Álava hay algún topónimo que se ha vinculado con la palabra latina *lucus*, ‘lugar sagrado’ y que, a veces, se relaciona con el nombre del dios, pero sin que exista un criterio unánime al respecto.

6. TARANIS Y LUGUS

6.1. Para los celtas el sol viajaba a través del cielo, desaparecía durante la noche y reaparecía al día siguiente, sin que hubiese una explicación natural de este proceso, y temían que un día el sol no hiciese su aparición. Su trayecto por el cielo fue visto como el movimiento de una rueda⁷⁵. Anillos, ruedas y rosáceas de las monedas celtas son probablemente motivos solares. Hay autores que consideran que las ruedas de las monedas son al mismo tiempo ruedas de carro y símbolos del sol⁷⁶.

⁷² P. Duval, *Les Dieux des gaulois*, p. 70.

⁷³ W. Meid, “La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar”, *Kalathos* 13-14, 1995, pp. 347-353.

⁷⁴ C. Matthews, *Mabon and the Mysteries of Britain. An Exploration of the Mabinogion*, Londres/Nueva York, 1987, pp. 18-9.

⁷⁵ A. B. Coock, *Zeus*, vol. II, *God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge, 1925, pp. 57-93.

⁷⁶ D.F. Allen, *The coins of ancient Celts*, Edimburgo, 1980, p.148.

Dentro del panteón celta, tanto las cabezas como las ruedas, rosáceas y esvásticas son símbolos ligados a Taranis, al que algunos autores han definido como una divinidad celeste, un dios de la luz solar que puede ser considerado como un garante de la vida inmortal⁷⁷. Se han conservado siete altares dedicados a este dios. Algunos de ellos lo identifican como *Iuppiter Taranucus* (CIL XIII, 6478; *Deo Taranucno*); también lo mencionan como *Taranucus* (CIL III, 2804; *Iovi Taranuco*), y en un altar encontrado en Chester erigido por *T. Elupius (?) Praesens, princeps* de la legión XX Valeria Victrix éste lo dedica a *Iuppiter Optimus Maximus Tana-rus* (RIB 452; *I. O. M. Tanaro*). Aunque está fechado en el 154 d.C., es significativo que el dedicante proceda de Clunia, territorio arévaco. En Asturias se han identificado una serie de topónimos con Taranis: Taranes (Ponga), Tárano (Cangas de Narcea; Salas; Cangas de Onís; Cabrales), Taraña (Corvera)⁷⁸; recientemente Canto ha observado algunos términos relacionados con los celtas de la Bética que podrían referirse a Taranis y Cernunos⁷⁹.

En el área pirenaica del suroeste de la Galia se han hallado pequeños altares con decoración incisa que presentan dedicatorias a Júpiter y portan ruedas, esvásticas y coníferas que se han identificado con un dios indígena subyacente⁸⁰. En Montlas y Mont Sacon, dos santuarios situados en lo alto de dos montañas de más de mil quinientos metros, se han encontrado varios altares de este tipo⁸¹.

6.2. En el caldero de Gundestrup hay dos personajes relacionados con la rueda. Frente a un Taranis barbado y estático, eje del mundo y que sostiene una rueda en su mano, aparece un personaje de aspecto juvenil, sin barba, con un ajustado corpiño y con unos pantalones, tipo leotardos, y tocado con un casco de cuernos. Su mano derecha imprime impulso a la rueda solar. Gricourt y Hollard⁸² habían mantenido en anteriores estudios que las ruedas, rosáceas y esvásticas eran atributos del dios Taranis. El análisis de la escena les ha llevado a vincular también las ruedas solares con este joven, que ha sido identificado con Lugus⁸³. Aunque autores como Green⁸⁴ ven en la

⁷⁷ E. Thevenot, "Le dieu-cavalier, Mithra et Apollon. Leurs affinités dans les cultes gallo-romains", *La Nouvelle Clío*, 1-2, 1949-1950, p. 629.

⁷⁸ J.M. Blázquez, "Los cultos sincréticos y su propagación por las ciudades hispanorromanas", en *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico*, 1999, pp. 249-275, reeditado en *Las religiones de los pueblos de la España antigua*, Madrid, 2001, p. 225.

⁷⁹ A. Canto, *Epigrafía romana de la Bética céltica*, Madrid, 1997.

⁸⁰ G. Fabre, "Les divinités 'indigenes' en Aquitaine méridionale sous l'empire romain", en *Religio deorum, Actas del Coloquio internacional de epigrafía "Culto y sociedad en Occidente"*, Sabadell, 1993 pp. 177-192.

⁸¹ E. Thevenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, París, 1968, pp. 26-28.

⁸² D. Gricourt, D. Hollard, "Taranis, caelestiorum deorum maximus", *DHA*, 17/1, 1991, pp. 343-400.

⁸³ D. Gricourt, D. Hollard, "Lugus et le cheval", *DHA* 28, 2, 2002, p. 132.

⁸⁴ M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, p.116.

figura del joven que sostiene la rueda del caldero a un simple ayudante, su identificación con Lugus aporta una mayor coherencia a las características de este dios.

Además de la rueda solar, hay también otro elemento que comparten Taranis y Lugus, el caballo, la figuración zoomorfa del sol, tal y como se constata por ejemplo en las fíbulas de caballito, adornadas a base de bandas de círculos concéntricos troquelados⁸⁵ y que están presentes también en el yacimiento berón de La Hoya en Álava⁸⁶. La unión entre jinetes, caballos y guerreros celestes puede ser solar, ya que estos aparecen siempre como caballeros solares. Hay una asociación en las monedas galas del caballo y del sol, y sus representaciones son preeminentes en relación a otras figuraciones. En ellas, el caballo es claramente solar y va acompañado de ruedas, símbolos astrales y esvásticas.

En la mitología celta Taranis y Lugus tienen una relación especial con el caballo. A Taranis cuando aparece como jinete se le representa combatiendo a caballo contra el anguipedo, el monstruo ctónico, mientras que normalmente figura de pie, con la rueda y con el rayo en la mano. Lugus es un dios polifuncional y se le describe en la inscripción de Peñalba de Villastar (Teruel) como montaraz y ecuestre⁸⁷. Esta última definición está relacionada con el desempeño de conductor del caballo del sol. En el santuario turolense junto a un Lugus bifronte (¿o trifonte?) figura grabado un cuervo, su animal asociado⁸⁸. Green⁸⁹ asegura que los brillantes ojos del cuervo invocan la luz y el sol.

Lugus, debido a su carácter solar, era un dios de dorados cabellos, de gran tamaño y, además, se suele representar con unas manos que podemos calificar de desmesuradas, remarcando de esta manera su habilidad para todas las artes y oficios. Debido a ello, ha sido vinculado a Mercurio, pero por algunas de sus funciones también al dios Apolo, con el que mantiene similitudes en cuanto a su aspecto físico y su estatura. Su arma era el tridente o la lanza⁹⁰, mientras que la de Taranis era el rayo. Como portador del caballo del sol, Lugus era un dios luminoso, cuyo nombre proviene del indoeuropeo *leuk-* (brillar) y, según un texto irlandés, la causa de que el sol se levante y se acueste⁹¹ (*TMI* 1, 161, 15).

⁸⁵ M. Almagro-Gorbea, M. Torres Ortiz, *Las fíbulas de jinete y de caballito. Aproximación a las élites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*, Zaragoza, 1999.

⁸⁶ A. Llanos, "Las élites de caballería de la Edad del Hierro en Álava y zonas limítrofes", pp. 119-121, lám. 7-8.

⁸⁷ W. Meid, "La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar", pp. 350-1.

⁸⁸ J. Cabré, "La montaña escrita de Peñalba", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LVI, 1910, p. 255; F. Marco Simón, "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar, *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, pp. 749, 751.

⁸⁹ M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, p. 122.

⁹⁰ D. Gricourt, D. Hollard, "Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du IIIe siècle", *DHA*, 23, 1, 1997, pp. 261-276

⁹¹ C.J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais I*, Volume I, (*TMI* 1) Rennes, 1980, 161, 15.

7. LUGUS Y BELENOS

7.1. Ya se ha aludido que para Almagro los personajes representados en las monedas ibéricas y en los *signa equitum* estaban vinculados a Teutates, el dios que protege la tribu. Pero en el caso de Iruña, se observa cómo hay en torno a la cabeza un doble círculo. Este es un claro símbolo solar, y por lo tanto relacionado con un dios celeste, mientras que Teutanes era un dios ctonico, que se oponía a los dioses celestes.

Lugh/Lugus era un dios solar, vinculado al recorrido del sol por el espacio celeste y tanto en Irlanda, como en Hispania y Galia, era el dios ecuestre primordial, el que encarnaba al caballero por excelencia. Meid⁹² ha considerado probable una epifanía de Lugus bajo la forma de un semental y la existencia de una hierogamia entre el dios y Epona, la diosa equina. Esta hipótesis ha sido rebatida por Gricourt y Hollard, para quienes Epona, la gran diosa equina de los celtas, era la madre y no la compañera de Lugus. Éste, como Apolo y Artemis, nace de la unión ilegítima entre la diosa equina Epona y, sin duda, el dios celeste Taranis. Además, Epona era la equivalente a la diosa irlandesa Macha, la madre de Lugh. Lugh/Lugus aparece, a veces, bajo el aspecto de un potro, hijo de la diosa equina Epona/Rhianim/Macha. La diosa tuvo al menos otro potro, hermano gemelo o hermana de Lugh (el hermano gemelo de Lew, el dios Lugh gales, es Dyland), que estuvo vinculado al medio marino, según los textos galeses e irlandeses. Estos nacimientos divinos tenían lugar durante la fiesta irlandesa de la Beltaine, que exaltaba la renovación luminosa del dios⁹³.

7.2. Lugus fue identificado como Belenos en una de sus epiclesis⁹⁴. Belenos significa brillante, y era un sinónimo de Lugus, 'el luminoso'. Deriva de **bhel*⁹⁵ con significado de brillante, blanco. Ya hemos comentado que algunos dioses celtas presentan diferentes manifestaciones en función de las etapas de la vida: como niños, jóvenes, maduros o ancianos⁹⁶, Belenos sería en este caso una de las manifestaciones de Lugus.

Lugus en su aspecto luminoso, es decir en su invocación de Belenos⁹⁷, era conocido en Irlanda como Bel, y en relación con esta divinidad se celebraba el 1 de mayo la fiesta de la Beltaine, o fuego de Bel, también llamada *Cétshamain*⁹⁸. Era una epifanía equina de Lugh, como hijo de Epona/Rhianim, en su epiclesis de Bel,

⁹² W. Meid, *Celtiberian Inscriptions* (Archaeolingua, ed. S. Bökönyi and W. Meid, Series Minor, 5), Budapest, 1994, p. 35; Ídem, "La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar", p. 351.

⁹³ D. Gricourt, D. Hollard, "Lugus et le cheval", pp. 139-161.

⁹⁴ J.L. Desnier, "Centres de pouvoirs. Éléments pour un paysage sacré", *Ollodagos* XII, 1999, p. 208.

⁹⁵ J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*³, Berna, 1994, pp. 118-120.

⁹⁶ C. Matthews, *Mabon and the Mysteries of Britain*, pp. 18-9.

⁹⁷ C. Stercks, *Dieux d'eau, Apollons celtes et gaulois*, Bruselas, 1966, pp. 91-102.

⁹⁸ M. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres, 1992, p. 42.

quien después, según la leyenda insular, era confiado al dios del Mar. El nacimiento equino de Lugh era el motivo religioso de la festividad luminosa, en el transcurso de la cual se purificaba el ganado al que se hacía pasar entre dos fuegos. Había paralelos en el mundo romano, en las *Parilia* romanas del 21 de abril, cuya finalidad era purificar los ganados y los rediles (Tib. II, 5, 81), se encendía una hoguera y la gente terminaba saltando la hoguera tres veces. Bel, el apelativo de Lugh en su aspecto luminoso, se opone al Lugh de *Samhain*, que preparaba el invierno y la oscuridad⁹⁹. La fiesta de *Samhain* se celebraba el 1 de noviembre y era el momento en que una sociedad pastoril encerraba los rebaños en los establos, lo cual es indicativo de una comunidad cuya economía se basaba en el pastoreo de animales.

Belenos era un dios oracular (Hist. Aug., *Maximini duo*, XXII, 1-2) y brillante, asimilado en época romana a Apolo (Apollo Beleno). Como éste, era un dios sanador y se relacionaba con las aguas y las fuentes, la poesía y la música. El dios Apolo galorromano, por influencia de Belenos/Lugus, tiene una corona radiada en la parte superior de la cabeza de la que parten los rayos del astro luminoso¹⁰⁰, y se le suele representar desnudo. Hay un antropónimo galo *Llywelyn* (*Lugobelinos*) que refuerza la identidad de Lugus y Belenos¹⁰¹.

El aspecto equino de Belenos encuentra su confirmación en el antropónimo aquitano procedente de Angulema, *Belinatepos* (*CIL* XIII, 1113), que puede ser interpretado como *Belanetepos*, ‘el gran caballero Belenos’ o ‘el Gran Caballo Belenos’. Hay un término claramente relacionado con el anterior, *Atepomarus*, ‘Gran caballo’, que se utiliza para Mercurio o Apolo pero cuyo destinatario es Lugus, como ponen de manifiesto Gricourt y Hollard¹⁰². Este aspecto equino de Belenos se ve confirmado en una moneda en la que distinguimos su busto humano en el anverso con arco y carjac, acompañada de la leyenda *BIINOC*¹⁰³, en otro segundo ejemplar figura como *BELINOC*¹⁰⁴; en el reverso, hay un caballo delante de la fachada de un templo. El caballo es la representación equina de Belenos, al que también se debía adorar bajo esta forma.

Lugus en su invocación de Apolo y también como Belenos es un combatiente temible. Las inscripciones más antiguas relacionadas con Belenos provienen de Provenza¹⁰⁵, pero la mayor parte de las dedicatorias a Belenos han aparecido en

⁹⁹ F. Le Roux, C.J. Guyonvarc’h, *Les druides*⁴, Rennes, 1986, p. 237.

¹⁰⁰ E. Thevenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, París, 1968, p. 98.

¹⁰¹ F. Le Roux, C.J. Guyonvarc’h, *Les fêtes celtiques*, Rennes, 1995, p. 202.

¹⁰² D. Gricourt, D. Hollard, “Lugus et le cheval”, p. 136.

¹⁰³ J.B. Colbert de Beaulieu, B. Fischer, *Recueil des Inscriptions Gauloises R. I. G.*, vol. IV, *Les légendes monétaires*, París, 1998, pp. 132-3.

¹⁰⁴ A. Blanchet, *Traité des Monnaies Gauloises*, vol. II, París, 1905, p. 423, lám. II, 14.

¹⁰⁵ J. Gourvest, “Le Culte de Belenus en Provence occidentales et en Gaule”, *Ogam* VI, 1954, pp. 257-262; M. Lejeune, *Inscriptions lapidaires de Narbonnaise, III, Etudes Celtiques*, 1968-1969, pp. 59-72.

Italia del Norte, en Aquileia. Los habitantes de esta localidad atribuyeron la derrota de Maximino a ese dios, que apareció en el cielo (Herod. VIII, 3, 8-9). Sólo en Aquileia se han encontrado cincuenta inscripciones relacionadas con la divinidad¹⁰⁶. En cambio, en el Nórico, a pesar de la afirmación de Tertuliano (*De Apolo*. XXIV, 7, II, 8) de que era el dios de la provincia, sólo se ha hallado una dedicación (*CIL* III, 474).

Ausonio (Prof. IV, 7-9) nos ha transmitido la existencia de un templo de Belenos en la zona de Aquitania y, además, menciona a varios parientes suyos, descendientes de familias druídicas, que habían sido sacerdotes del dios Belenos, al que también nombra como Phebo y Apolo¹⁰⁷.

Una vinculación de Apolo Belenos con los caballos la tenemos en el santuario termal de Sainte-Sabine en Borgoña dedicado a Apolo Belenos. Se constata la vinculación del dios con los caballos a través de la asociación de la imagen del dios a figuritas de caballo de arcilla¹⁰⁸. Se trata sin duda de representaciones del dios en su aspecto equino.

En cuanto a Hispania, Lugus es el dios céltico más difundido¹⁰⁹. Además de la inscripción ya citada de Peñalba de Villastar, han aparecido un gran número de topónimos que se han relacionado con Lugus. De hecho en Galicia se han encontrado inscripciones dedicadas a *Lugubus Arquienobus* (Orense y Lugo)¹¹⁰ y se han vinculado también con *Arentius*, *Vestius Alonievus*¹¹¹.

En el Gabinete de la Real Academia de la Historia se encuentra una tésera de hospitalidad en forma de cuerpo humano que presenta los mismos círculos troquelados que las fibulas de caballito; son sin duda una referencia a un dios solar¹¹², que comparte los elementos decorativos con los caballos solares. En Álava, hay también topónimos relacionados con *lucus*, originalmente “claro en el bosque” y después en sentido de “bosque sagrado”. Albertos¹¹³ recoge el nombre de Luco, un pueblo, y el de otros topónimos, que conecta con *Lucus Augusti*, hoy Lugo; *Lucus Asturum*, actual Lugo de Llanera, o *Lugones* en Asturias. Este último término se ha relacionado con el dios celta.

¹⁰⁶ H. Hölder, *Altceltischer Sprachschatz*, vol. I, Leipzig, 1896, pp. 371-3; J.J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule*, p. 258.

¹⁰⁷ F. Benoit, *Art et dieux de la Gaule*, p. 58.

¹⁰⁸ E. Thevenot, “Le Cheval sacré dans la Gaule de l’Est”, *Revue archéologique de l’Est et du Centre-Est*, vol. 2, 1951, pp. 129-141; M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, p. 149.

¹⁰⁹ J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002, p. 211.

¹¹⁰ A. Tranoy, *La Galice Romaine*, París, 1981, pp. 289-290.

¹¹¹ J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, pp. 211-8.

¹¹² M. Almagro-Gorbea, *Epigrafía prerromana. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, Madrid, 2003, p. 219, n° 112, tésera CT-7.

¹¹³ M^a.L. Albertos, “Álava prerromana y romana. Estudio lingüístico”, p. 214.

El nombre de Lugus aparece vinculado a los nombres propios, como una estela cluniense de Segio Lougesterico que, aunque tardía, muestra a un jinete que porta el nombre del dios. Hay otras inscripciones¹¹⁴. La última en incorporarse ha sido una de Guadalajara dedicada a *Louter* y que ha sido relacionada con los epígrafes dedicados a Lugus¹¹⁵. El área de dispersión de las inscripciones de Lugus coincide con el área de los hallazgos de Epona y las Matres, divinidades que también han aparecido en Álava.

Hay dos inscripciones en Álava que se han vinculado con Apolo Belenos. Una es la que Baraibar interpretó como *Baelisto* (*HEp* 6, 2). Otra es un reciente hallazgo que lleva el nombre de *Baelibio* (*HEp* 3, 00005 = *HEp* 6, 1) y que permitió corregir la lectura de la inscripción de Baraibar¹¹⁶. Ambas aparecieron en la ermita de San Bartolomé de Angostina. Ya Albertos¹¹⁷ había identificado el teónimo *Baelisto* con la raíz **bhel*, relacionada con “brillante, blanco” y equiparándola al Apolo Belenos. Se ha vinculado la forma **bhel* indoeuropea con las formas ibero vascas de beles-, bela, bletz partiendo de la base de que no sólo significa brillante, blanco, sino también su antónimo negro, lo que permite una interesante aproximación entre el nombre en vasco del pájaro de Lugus, el cuervo (bela), y una de las invocaciones del dios Lugus, Belenos. Pero es un debate que suscita posturas encontradas¹¹⁸.

Como ya hemos explicado, se ha vinculado con *Baelibio* la existencia de un monte de nombre Bilibio, en la zona de la Rioja, lo que indica que a este dios se le rendía culto en una amplia área que abarcaba tanto a los berones, como quizás a pueblos próximos ya que Angostina, aunque probablemente era territorio berón, estaba en una zona próxima al territorio várdulo y se desconoce cuál ha podido ser la fluctuación fronteriza de estos pueblos.

No hay constancia de otras inscripciones de Belenos en Hispania, pero sí que se han relacionado con este dios los términos de montes asturianos de Belmonte,

¹¹⁴ A. Tovar, *Iberische landeskunde*, tomo III, *Tarraconensis*, Baden-Baden, 1989, pp. 279-282; L. Sagredo, L. Hernández Guerra, “Los testimonios epigráficos de Lug en Hispania”, *Memorias de Historia antigua* XVII, 1996, pp. 179-201.

¹¹⁵ D. Fernández-Galiano, J.A. Arenas, “Una nueva divinidad celtibérica documentada en Abadanés Guadalajara”, *Wad-al-Hayara. Revista de estudios de Guadalajara* 15, 1988, 371-6; L. Sagredo, L. Hernández Guerra, “Los testimonios epigráficos de Lug en Hispania”, p. 181, nº 2.

¹¹⁶ A. Sáenz de Buruaga, “Referencias al culto precristiano del monte Bilibio, La Rioja”, pp. 87-118.

¹¹⁷ M^a.L. Albertos, “Álava prerromana y romana. Estudio lingüístico”, p. 154.

¹¹⁸ Véase M. Zelikov, “M. Agud, A. Tovar, Diccionario etimológico vasco, estudio crítico”, *Revista Internacional de Estudios Vascos* 38, 1993, pp. 181-2; M. Zelikov, “El aspecto fonético en el problema de las coincidencias vasco-celtas”, *Actas de la II Conferencia de Hispanistas de Rusia*, Moscú, 19-23 de abril de 1999, edición a cargo de la Embajada de España en Moscú, MAE. Dirección General de Relaciones culturales y científicas 1999 editadas en CD-ROM.

Balmonte o los más dudosos topónimos de Beleña o San Juan de Beleño¹¹⁹. Los términos asturianos de Beleño y Beloño también se han vinculado con el teónimo Belenos¹²⁰.

Olivares¹²¹ afirma sobre este dios que no está claro su carácter como deidad sanadora y sí, en cambio, su papel como divinidad solar y añade que no suele aparecer en las inscripciones formando pareja divina. No relaciona a *Baelibio* con Belenos y sí con Tullonio y Dercetio. Pero deja entrever que por su vinculación con los montes podría ser otro tipo de divinidad, diferente a Lugus, “quizás de carácter jupiterino pero tampoco lo podemos asegurar”¹²².

Se ha relacionado con Belenos al dios Abellio o Abelio, teónimo habitual en las estelas pirenaicas, sobre todo en Saint-Bertrand-de-Comminges¹²³, la antigua Lugdunum, a la que algunos autores llaman Lugdunum Convenarum, para distinguirla de la otra Lugdunum, la capital de la Provincia Lugdunensis¹²⁴. Esta *urbs Convenarum* fue fundada o refundada por Pompeyo, después de la derrota de Sertorio¹²⁵, con vetones, arévacos y celtíberos, según nos ha transmitido Jerónimo (Hier. *Adv. Vigil.* 4, *Patrol. Lat.* XI, 389-390). Entre los restos epigráficos encontrados en el área predominan las estelas dedicadas a Júpiter y al dios Abelio/Abellio, la deidad regional. Se le representa como un hombre joven, sin barba¹²⁶, y su nombre se ha vinculado también con AbélioV, un dios cretense asimilado al sol¹²⁷ y con el céltico *aval(l)io*, *avallo*, “manzana”. La relación de la manzana con Apolo es mencionada por las fuentes, incluso en Mitelene se le rendía culto con el nombre de Apolo Maloeis (Tucid. III, 3, 3), o en los juegos píticos se repartían manzanas como premio (Lucian. *Anacharsis*, 9)¹²⁸. Ambos dioses parecen identificarse con Apolo y, ciertamente, es significativa la importancia de Belenos y Abelio en la zona aquitana. Su culto no sólo aparece en las inscripciones sino que, como ya hemos mencionado, Ausonio nos ha transmitido la existencia de un templo de Belenos en Burdeos y, además, debemos añadir, que el nombre de la capital hacia refe-

¹¹⁹ J.L. García Arias, “Vestigios toponímicos el culto a Beleno en Asturias”, *BIDEA* 1976, pp. 793-9.

¹²⁰ J.M. González, *Antiguos pobladores de Asturias*, Oviedo, 1976 p. 145.

¹²¹ J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, p. 192.

¹²² Ídem, *Los dioses de la Hispania céltica*, p. 130.

¹²³ D. Gricourt, D. Hollard, “Taranis, le dieu celtique a la roue. Remarques préliminaires”, p. 308.

¹²⁴ R. May, *Saint-Bertrand-de Comminges (Antique Lugdunum Convenarum). Les point de sur les connaissances*, Toulouse, 1986.

¹²⁵ F. Pina Polo, “Calagurris contra Roma: de Acinipo a Sertorio”, *Kalakorikos* 11, 2006, pp. 117-129.

¹²⁶ E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, París, 1908, II, p. 24, n° 881.

¹²⁷ A. Bertrand, *La religion des Gaulois. Les druides et le druidisme*, París 1897, p. 145, nota 6.

¹²⁸ F. Marco Simón, “Eschatoi andrôn: la idealización de Celtas e Hiperbóreos en las fuentes griegas”, *DHA*, 26, 2000, p. 145.

rencia a Lugus. En resumen, todo ello apoya la conexión entre Lugus y Belenos y la importancia de ambos al norte de los Pirineos.

Almagro¹²⁹, a partir del hallazgo de una cabaña en la necrópolis de Carratiermes, ha realizado una serie de consideraciones que podemos relacionar con la estela de Iruña. Identifica los restos como el lugar de culto del fundador de la ciudad, el *heroon* de la ciudad Tiermes, y de la que sería el Héroe epónimo. Además, sugiere que el *dies natalis* del templo y, por extensión, del *heros ktístes* de la ciudad, pudiera relacionarse con Belenos, el sol brillante, dios de la purificación y encendido del fuego del hogar, pues su festividad, Beltaine, coincide con la de la ermita de Santa María de Tiermes, el 15 de mayo.

Conviene recordar que éste es un dios de luz en su invocación de Apolo Belenos y fácilmente asimilable para los cristianos. Además, la famosa visión de Constantino poco antes de la batalla del puente Milvio tuvo lugar en el santuario de Grand, templo del Apolo galo romano Grannus¹³⁰ y, como dice Thevenot¹³¹, en el centro de la Galia cantidad de nombres del lugar y capillas cristianas parecen recordar el nombre de Belenos. Las diversas inscripciones tienen forma de Belenus, Belinus, Beleinos, Bellenus, Bellinus. El elemento constante es el radical Bel, que se relaciona con el brillo del sol¹³².

En cuanto a Veleia (Plin.3, 26), *Ou>e2lia* (Ptol. 2, 6. 64), *Beleia* (*It. Ant.* 458, 8), *Bellegia* (*Rav.* 318, 7), es el mismo nombre que el ligur *Veleia*¹³³ al sur de Piacenza, y el mismo que otra *Beleia* oretana¹³⁴. No se ha establecido su etimología, debido a la divergencia de nombres aportados por las fuentes. Recientemente se han propuesto diferentes orígenes. Bascuas López¹³⁵ la ha relacionado con la raíz indoeuropea **wel-* ‘doblar’, ‘curvar’, a menudo usada para referirse a recintos que adoptan formas curvas. García Alonso¹³⁶ relaciona el nombre con **bhel-* ‘brillar, relucir’ celta, o bien con los términos *vilos* o *beles* relacionados con el vasco *beltz*,

¹²⁹ M. Almagro-Gorbea, “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, pp. 175-6.

¹³⁰ J.J. Hatt, “La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l’origine celtique du labarum”, *Latomus IX*, 1950, pp. 427-436; J.I. San Vicente, *Moneda y propaganda política de Diocleciano a Constantino* (Anejos de Veleia. Series Minor 20), Vitoria, 2002, p. 132.

¹³¹ E. Thevenot, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, pp. 100-1; Ídem, “Le culte de Belenos”, *Rev. archéol. de l’Est et du Centre-Est*, t. VI, fasc. 2, 1955, pp. 171-4.

¹³² J. de Vries, *La religion des celtes*, París, 1963, p. 84.

¹³³ H. Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, vol. III, Leipzig, 1913, III, p. 144.

¹³⁴ A. Tovar, *Iberische landeskunde*, tomo III, *Tarraconensis*, p. 377.

¹³⁵ E. Bascuas López, “Ulla, Veleia y otros derivados de la raíz indoeuropea *wel-* ‘hacer girar’”, *Veleia* 16, 1999, pp. 204-6; Ídem, “Ulla, Veleia y otros derivados de la raíz indoeuropea *wel-* ‘hacer girar’ (continuación)”, *Veleia* 17, 2000, pp. 153-182.

¹³⁶ J.L. García Alonso, *La Península Ibérica en la Geografía de Claudio Ptolomeo* (Anejos de Veleia. Series Minor 19), Bilbao, 2004, p. 370.

negro. Gorrochategui¹³⁷ parte de la forma Velia, de Ptolomeo, y la emparenta con la forma *uelio- presente en la onomástica gala. Villar y Prosper¹³⁸ se basan en Velia, derivada de Kueliokos, y le dan origen alternativo, bien a través del celta *ghwel-* ‘doblar, ser curvo’ (en la línea de Bascuas López), menos probablemente de *g^wheld ‘querer’ que habría dado bel, o bien procedería de *gwhel- que pertenece a un lengua indoeuropea, pero no celta. Y por último Curchin¹³⁹ sugiere tres posibles etimologías: la primera, a partir de su entronque con las monedas de Kueliokos. Veleia sería un vocablo romanizado de una forma indígena, *Kwelia or *Gwelia, que podía relacionarse con los *queledani* de Asturias¹⁴⁰; una segunda en la que sigue a Bascuas López; mientras que la tercera, al analizar el topónimo Vellica¹⁴¹ cuya etimología compara con las raíces célticas *wel, ‘elegir, desear’, o wello- ‘mejor’, da como posibles paralelos Veleia/Beleia, Veluca (Celtiberia) y, también, Vellaunodunum (*Lugdunensis*).

Pero dado que algunas ciudades suelen tomar nombres de divinidades, y partiendo de Beleia, pudiera relacionarse con el término *bhel, tomando el sentido de ciudad brillante o blanca, y también con el significado de la ciudad del dios Bel o Belenos¹⁴².

Quizás se pueda relacionar con el culto a un dios equino la imagen de un aplique de bronce encontrado en el poblado de Atxa¹⁴³, territorio caristio, que presenta una figura masculina desnuda que porta un cinturón y lleva un collar con un colgante circular. El personaje tiene sobre la cabeza un casco coronado por una gran cabeza de caballo. Esta estatuilla presenta conexiones formales con la estela del jinete en la desnudez ritual del jinete, el motivo solar del colgante e incluso porta el cinturón que las fuentes nos transmiten que llevaban los guerreros celtas que lucha-

¹³⁷ J. Gorrochategui, “Establishment and analysis of Celtic toponyms in Aquitania and the Pyrenees”, in *New approaches to Celtic place names in Ptolemy’s Geography*, Madrid, 2005, p. 160.

¹³⁸ F. Villar, B.M. Prósper, *Vascos, celtas e indoeuropeo*, Genes y lenguas, Salamanca, 2005, p. 481.

¹³⁹ L.A. Curchin, “Place-names of the Ebro Valley: their linguistic origins”, *PalHisp* 8, 2008, p. 27.

¹⁴⁰ F. Diego Santos, *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León, 1986, León nº 30.

¹⁴¹ L.A. Curchin, “Linguistic Strata in Ancient Cantabria: the evidence of Toponyms”, *Hispania Antiqua* XXXI, 2007, p. 15.

¹⁴² El próximo pueblo de Trespuentes, que en un principio era un barrio de la ciudad, al otro lado del puente, celebra sus fiestas el 26 de mayo y, además, su Iglesia está consagrada a Santiago Apóstol, quién se suele asimilar al culto a Lugus (M.V. García Quintela, “Lucus, Lugdunum, Lucaria, Lughnasadh, Auguste, Lugh et saint Jacques”, in M.V. García Quintela et alii, *Souveraineté et sanctuaires dans l’Espagne celte. Études comparées d’histoire et d’archéologie*, Bruselas, 2003, pp.45-62). Esta circunstancia es compartida con otras ciudades, que han tenido advocaciones parecidas y han sido cristianizadas.

¹⁴³ E. Gil Zubillaga, *Atxa. Memoria de las excavaciones arqueológicas 1982-1988*, Memorias de yacimientos alaveses, Vitoria, 1995 fig. 52; 241, lám. 17 y 18.

ban desnudos. Asimismo, la cabeza del caballo del tocado nos indica una clara referencia a una divinidad equina, independientemente de que la figura pueda ser la representación de un guerrero con un casco militar adornado con una divinidad o incluso que el aplique sea una representación antropomorfa de un dios equino, en este caso Lugus/Belenus.

A modo de conclusión podemos resumir que dentro del panteón celta hay dos dioses celestes vinculados al sol y al caballo, Taranis y Lugus. A partir de las características de la estela del jinete, en la que predomina las manifestaciones solares, se ha llegado a la conclusión de que la estela estaría relacionada con Lugus y concretamente con Belenos. Aunque en época romana Belenos aparece vinculado a Apolo (Apolo Beleno), se trata de una divinidad prerromana, una de las epíclasis de Lugus, el dios polifuncional y que se suele representar con un número variable de rostros. Hay constancia de su culto en la zona de Burdigala y también se le rendiría culto en Álava, donde se han hallado dos lápidas relacionadas con el dios Baelibio y un orónimo, Bilibio, en La Rioja. Ciertamente, Lugus era objeto de culto en Hispania y en cambio con Belenus, además de lo ya citado, sólo se han vinculado algunos topónimos; pero se han hecho pocos estudios y, es posible, que su número pueda ascender de manera considerable, tal y como sucede en Francia. Se trataría de una de las invocaciones de Lugus, el dios polifuncional, y con Belenos estaría relacionada la fiesta religiosa irlandesa de la Beltaine que tenía lugar el 1 de mayo.

8. LA SILLA DE MONTAR

8.1. Livio (21, 7, 5) recoge la opinión de que la caballería lusitana y celtibérica que llevaba Aníbal era de mayor calidad que la nómada. Hay ciertas divergencias en cuanto al tipo de caballos usado por los hispanos pero debían ser, en general, excelentes, superiores, según Apiano (*Iber.* 6, 2), a los que usaban los romanos. Estrabón (3, 4, 15) recoge de Posidonio que los caballos celtibéricos eran grises, parecidos a los de los partos y mejores y más rápidos que los demás équidos.

Entre finales de la República y comienzos del Imperio, se produjeron una serie de innovaciones que afectaron al ejército romano. Las levas se producían entre aquellos pueblos indígenas, que conservaban sus peculiaridades nacionales de lucha y contaban con una buena caballería. Ésta era especialmente abundante entre los pueblos de la Tarraconense, tal y como lo confirman los arreos de caballo de las necrópolis celtibéricas¹⁴⁴. Ya Cheesman señalaba que los romanos reclutaron en esta provincia once *alae* y 49 *cohortes* y después del año 70 d.C., un *ala* y cuatro *cohortes*¹⁴⁵. Hay *cohortes* y *alae* de los siguientes pueblos: astures, cántabros, cel-

¹⁴⁴ A.J. Lorrio, *Los Celtiberos*², pp. 235-8.

¹⁴⁵ G.L. Cheesman, *The Auxilia of the Roman Army*, Oxford, 1914, p. 62.

tíberos, galaicos, vascones, várdulos, caristios, vetones, lusitanos, etc. También aparecen auxiliares con el nombre genérico de hispanos. Se han realizado cálculos para conocer cuál era la relación entre la infantería y la caballería en las fuerzas de los indígenas y se ha concluido que debía ser de ocho infantes por cada caballero. Superior, por tanto, a la que tenían los ejércitos republicanos romanos en los que la proporción era de trece a uno¹⁴⁶. Es lógico pensar que, dada su calidad, se les reclutase preferentemente.

Las levass se acentuaron sobre todo en aquellos pueblos que tenían una particular vinculación con el *ethos* agonístico y el valor en el combate y aspiraban a una “bella muerte”¹⁴⁷. Tal es el caso de los celtas y los celtíberos, cuyos caídos en combate gozaban de unos ritos especiales que facilitaban el viaje al paraíso. Estas cualidades y comportamientos hacían de ellos guerreros temibles y especialmente apreciados por los romanos.

En el caso del área alavesa, hay datos de cómo en el año 76 a.C., los autrigones, junto a los berones, habían pedido ayuda a Pompeyo al sentirse amenazados por Sertorio, ya que ciertos movimientos de éste iban destinados a combatir a los autrigones en su propio territorio. La misma fuente indica que la caballería berona y autrigona hostilizó a Sertorio lejos de sus bases. Sólo se ha conservado un fragmento del escrito referido al suceso, pero del texto se desprende la importancia de la caballería autrigona (Liv., *frag. lib.* 91). Además, los équites fueron los primeros en ser nombrados ciudadanos e integrarse en las clientelas de los dirigentes romanos (Liv. 8, 11, 16); tal fue el caso de los Balbos en Cádiz. Es de sobra conocida la amplia clientela que tenía Pompeyo en toda Hispania y su colaboración con el bando pompeyano en las diferentes fases de la guerra civil que enfrentó a César con Pompeyo y sus hijos.

Entre los autrigones conocemos la inscripción de un soldado de la legión III Augusta, *T. Pompeius Lygirus* (AE 1915, 111 = AE 1917/18, 64; AE 1983, 942), posiblemente descendientes de un autrigón que debió recibir la ciudadanía de Pompeyo, ya que lleva el *nomen* del general romano. Es sintomático que mientras se conocen cohortes auxiliares de várdulos y caristios no hay, en cambio, unidades de autrigones. Quizás la vinculación de las élites de estos pueblos con la causa pompeyana pudo tener como consecuencia la concesión de la ciudadanía a los équites de estos pueblos y de ahí que los encontremos enrolados no en los cuerpos auxiliares sino en las legiones. Otro eco de esta misma clientela es la mencionada estela votiva de Laguardia, territorio berón, el *nomen* de la dedicante es *Pompeia Primitiva* y conviene recordar que los berones eran aliados, junto con los autrigones, de Pompeyo.

¹⁴⁶ I. Seco, J. de la Villa, “Fuentes literarias antiguas sobre los caballos en Hispania”, en *El caballo en la antigua Iberia, estudio sobre los équidos en la edad del Hierro*, Madrid, 2003, p. 137.

¹⁴⁷ G. Sopena, *Dioses, ética y ritos*, Zaragoza, 1987; Ídem, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995, p. 75 y ss.

En Álava se ha constatado un proceso de celtiberización¹⁴⁸, y los desencadenantes del mismo debieron de ser los berones, que han sido englobados por Burillo¹⁴⁹ entre los celtíberos. Entre los autrigones se confirman fuertes influencias celtibéricas y, ambos pueblos, son vecinos de los caristios. La presencia de esta estela arroja luz sobre las características de las monturas, no sólo de estas etnias, sino de los pueblos del Norte de la Península Ibérica.

8.2. Parece ser que la inclusión del armazón de madera para mejorar la silla de montar tuvo lugar en Asia hacia el 200 a.C. El armazón consistiría en dos fustes o piezas de madera, llamados arzones (delantero y trasero) unidos por brazos longitudinales. Los arzones se cubrían por una almohadilla de cuero que terminarían conformando los borrenes. Las ventajas fueron evidentes rápidamente, el peso del jinete podía ser descargado en parte de la espalda del caballo, que hasta ese momento recogía todo el peso del jinete. Esta innovación era una mejora para el caballo, ya que el peso podía ser desplazado a los flancos del caballo y, por tanto, podía aumentar el rendimiento del mismo. Además, también el jinete mejoraba su estabilidad y al no tener que estar pendiente de su equilibrio podía utilizar las brazos y las manos para otras funciones, como usar un escudo, una espada o jabalinas¹⁵⁰. Se piensa que los celtas conocen y usan este tipo de sillas en el siglo II a.C., transmitiéndose a través de la Europa central, y ya en el siglo I a.C. los romanos comienzan a utilizarla tomando como modelo el celta.

El modelo celta reconstruido tiene sobre los arzones unas maderas verticales reforzadas por pomos de láminas de bronce, adoptando forma de cuerno. El conjunto se recubría de cuero, y el jinete se encajaba sobre la silla. Debían hacerse ciertos ajustes dependiendo del caballo y del caballero. La silla se mantenía en su lugar impidiendo movimientos hacia delante o hacia atrás mediante el petral, la cincha y la baticola.

Entre las ventajas de la silla estaba que se conseguía el dominio del caballo en un tiempo muy rápido, lo que conllevaba poder formar, en un periodo relativamente corto, unidades con individuos ya adultos que no hubiesen tenido un contacto previo con los caballos. Mientras que el modelo de *epiphion* o manto requería para llegar a controlar el caballo una educación ecuestre desde la niñez.

Esta silla era conocida no sólo por los celtas sino también por otros pueblos que estaban en contacto con ellos. César (*Gall.* 4, 2, 2) narra que los germanos consideraban afeminada este tipo de silla. Pero los germanos, al menos en esta época, no tenían una gran caballería.

¹⁴⁸ F. Galilea, A. García, "El proceso de celtiberización en Álava", *EAA* 21, 2004, pp. 133-148.

¹⁴⁹ F. Burillo, *Los Celtíberos*, Barcelona, 1998.

¹⁵⁰ A. Hyland, *Equus. The Horse in the Roman World*, Londres, 1990, pp. 130-4; Ídem, *Training the Roman Cavalry*, Londres, 1993, pp. 45-51.

Tradicionalmente se consideraba que la caballería de la antigüedad no podía efectuar cargas y, aunque las fuentes grecolatinas las mencionaban, los autores modernos tendían a cuestionar la eficacia de estos ataques, en la idea de que la ausencia de estribos hacía inestable la posición del jinete. Gracias a los estudios y análisis de Peter Connolly¹⁵¹ se ha cambiado la percepción que se tenía sobre la capacidad de la caballería en el combate. Basándose en la silla del caballo del bárbaro vencido del Mausoleo de los *Iulii* de Saint Remy¹⁵², Connolly elaboró un modelo de silla compuesto de cuatro cuernos y que, según este autor, fue el tipo utilizado por los romanos y había sido copiado de la silla que usaban los celtas.

8.3. Nieto¹⁵³ definió las características de la silla de montar de la estela de Iruña como una “silla de arzones bien acusados que se sujeta al caballo con petral, cincha y baticola” y añadía que tenía “gualdrapas cortas y pinjantes señalados por tres líneas incisas”. Su punto de referencia para definir la montura como una silla era la misma en que se basó Connolly¹⁵⁴, la representación que se hace en el citado Mausoleo de los *Iulii* de Saint-Remy de Provenza del siglo I d.C. También mencionaba la diferencia de esta silla con las mantas ibéricas y formulaba la hipótesis de que, dadas sus características, el modelo se debía a “influencias centroeuropeas, llegadas a través de los celtas”. Marco también recalca lo de la silla y añadía que “monta a la jineta, sobre una silla con baticola, petral y cincha¹⁵⁵”.

Si observamos las ilustraciones (fig. 4), percibimos cómo sobresalen en la parte anterior y posterior los cuernos de la silla. El delantero es de mayor tamaño que el trasero, pero incluso en el delantero advertimos su forma característica resuelta por el lapicida de una manera precisa. Como en la llamada monta vaquera, que todavía se sigue efectuando en la Península Ibérica, las piernas y el cuerpo del jinete están casi en línea recta. Pero dadas las características de la silla, el caballero iba perfectamente encajado, sujeto y sin riesgo de perder el equilibrio al efectuar las maniobras de ataque con lanza.

Aunque hay otros paralelos, los caballos del ejército galo que parten en socorro de la diosa madre en el caldero de Gundestrup llevan el mismo tipo de baticola

¹⁵¹ P. Connolly, “A Reconstruction of a Roman Saddle”, *Britannia* 17, 1986, pp. 353-5; Ídem, “The Roman Saddle”, in M. Dawson, ed., *Roman Military Equipment, BAR International Series* 336, 1987, pp. 7-27; Ídem, *The Roman Cavalryman*, Oxford, 1988, p. 31; Ídem, *Las legiones romanas*, Madrid, 1989, p. 61; Ídem, Van Driel-Murray, “The Roman cavalry saddle”, *Britannia* 22, 1991, pp. 33-50.

¹⁵² E. Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, París, 1907, vol. I, n° 114, fot. p. 93.

¹⁵³ G. Nieto, *El oppidum de Iruña, Álava*, pp. 205-208.

¹⁵⁴ P. Connolly, *Las legiones romanas*, p. 61.

¹⁵⁵ F. Marco Simón, “Las estelas decoradas de los conventos Caesaraugustano y Cluniense”, p. 185, n° 31.

que el de Iruña¹⁵⁶. Además, el tamaño de los animales es pequeño en comparación con el de la estela alavesa. Ciertamente el tamaño del caballo en relación al jinete es digno de resaltar. El tamaño medio del caballo romano oscilaba entre los 130 y los 150 centímetros de alzada¹⁵⁷, incluso los caballos de aquellas naciones que los autores romanos describían como grandes, los de los partos, sármatas o hunos, no sobrepasaban los 155 centímetros de alzada¹⁵⁸. La Galia pudo ser uno de los lugares de los que se nutrió la caballería romana¹⁵⁹. En relación al jinete el tamaño del caballo de Iruña es considerable, quizás debido a que si, como hemos propuesto, se trata de Belenos, es lógico que se recalque la importancia del caballo solar.

Si bien se ha afirmado que en Hispania no hay evidencia directa o indirecta del uso de la silla de montar¹⁶⁰, parece claro que la montura del jinete no es una manta y los resaltes son los arzones, uno delantero y otro trasero, y no parte del *epiphion*. Si se observan los caballos con atalajes procedentes de Cigarralejo, se aprecia cómo la cincha va por encima de la manta y la lleva, más o menos, cruzada, tal y como se puede ver en el exvoto del llamado Maestro del Cigarralejo¹⁶¹. Igualmente, en la escultura exenta del caballo de Casas de Juan Núñez (Albacete) (Museo Provincial de Albacete) la cincha o faja a medida que desciende desde el dorso va inclinándose hacia delante, tendiendo a buscar la parte anterior de los costillares, casi por debajo del codo. La estela alavesa es de una gran calidad técnica¹⁶², y se aprecia un gran cuidado por el detalle, y por ello cabe resaltar que la posición del jinete es más atrasada que la de los caballeros que usan manta.

Además de la ya mencionada silla de Saint-Remy encontramos paralelos en otras estelas de jinete auxiliares como es el caso de un epígrafe de la época de Nerón que se encuentra en el Landesmuseum de Mainz en Alemania. Pertenece a *Caius Romanus Capito, gregalis* del *ala Noricorum* y en ella encontramos ciertas aproximaciones formales tanto en los ángulos de los cuernos traseros de la silla envolviendo los glúteos del jinete, y como en los de la parte delantera, que sobresalen sobre sus muslos¹⁶³. El problema es que, como ya hemos advertido no suele haber grandes

¹⁵⁶ J.J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule*, p. 94, fot. 77.

¹⁵⁷ Este era el tamaño medio de los 31 caballos encontrados en las excavaciones de Krefeld-Gellep, en Germania (N. Nobis, "Zur Frage römerzeitlicher Hauspferde in Zentraleuropa", *Zeitschrift für Säugertierkunde* 38, 1973, pp. 224-252).

¹⁵⁸ S. MacDowall, *Late Roman Cavalryman*, Oxford, 1995, p. 49.

¹⁵⁹ N. Fields, *Roman Auxiliary Cavalryman*, Oxford, 2006, p. 17.

¹⁶⁰ F. Quesada, "El gobierno del caballo montado en la antigüedad clásica con especial referencia al caso de Iberia. Bocados, espuelas y la cuestión de la silla de montar, estribos y herraduras", *Gladius* XXV, 2005, p. 138.

¹⁶¹ E. Cuadrado, *La necrópolis ibérica de "El Cigarralejo"*, Mula, Murcia, Madrid, 1987, p. 77.

¹⁶² F. Quesada, "El caballo en la cultura ibérica", en *La Guerra en la Antigüedad. Catálogo de la Exposición*. Madrid, 1997, pp. 185-194.

¹⁶³ P.A. Holder, *The Auxilia of Roman Army*, BAR 70, Oxford, 1980, p. 282, n° 611.

cambios en la estructura de la silla hasta el siglo V; sí los hay en la armadura militar, pero en este caso no sirve para resolver la incógnita sobre su datación.

8.4. Uno de los mayores inconvenientes con que nos encontramos al analizar las estelas es el establecimiento de su cronología. Aunque Nieto la situaba entre el siglo II y el I a.C. y Marco Simón a comienzos del siglo I a.C., hoy en día se tiende a rebajar la datación general de las estelas del *heros equitans* situándolas en torno al cambio de era. Aunque en este caso, quizás podría atrasarse a la segunda mitad del siglo I a.C., tal y como hace por ejemplo Almagro Gorbea¹⁶⁴ con una estela de Clunia¹⁶⁵ que lleva signario ibérico y que por razones paleográficas y estilísticas ubica a mediados del siglo I a.C., pero tampoco descartamos su factura en torno al cambio de era. Incluso podría haberse producido algunos decenios después, coincidiendo con el inicio de la romanización.

Ya hemos mencionado la estela cántabra del jinete de Villaverde (Potes), fechada en el 354 d.C. (véase nota 16). Y también la presencia de un gorro panonio en la estela alavesa de Argote, tocado que, por ejemplo, se encuentra presente en el Arco de Constantino. En el caso de Argote, la estela se encuentra partida y se ha perdido una parte importante de la misma. De los trozos que se conservan se puede deducir que iba a caballo y que portaba un escudo, que asemeja a una *caetra*, habitual en las esculturas prerromanas. Su forma se aparta de la tendencia de los escudos utilizados en el Bajo Imperio, en general de carácter redondo para la infantería y de forma ovalada y hexagonal para la caballería. Ambas estelas proceden de zonas rurales que debían conservar una tradición estilística prerromana que perduró al menos hasta el siglo VI y algunos de cuyos elementos, como las rosáceas, los encontramos utilizados en estilos artísticos muy posteriores. Hay que mencionar entre las estelas próximas a la de Iruña, el epígrafe vascón de Oyarzun, que presenta un jinete con la leyenda *Val. Beltesonis f.* No tiene una clara cronología, pero dado el nombre romanizado de *Valerius*, hijo de un indígena, todo indica que es de época romana.

Iruña pasó de ser la ciudad más importante de los caristios a ser el núcleo romano con mayor proyección en el área. Entre las estelas destacan los temas astrales, típico por otra parte de la zona norte, pero no se recurre de nuevo al tema del *heros equitans*, que por otra parte es el producto típico de una sociedad gobernada por aristocracias guerreras y no por la élite romanizada de una ciudad romana. Sí que se mantiene el cultivo de los rasgos indígenas prerromanos en contextos más tradicionales, como podía ser la sociedad cántabra de Potes o incluso los núcleos rurales como San Andrés de Argote u Oyarzun, pero es difícil que en una ciudad como Iruña, se plasme el tema sin alterar la estética formal prerromana. Un ejemplo de

¹⁶⁴ M. Almagro-Gorbea, *Epigrafía prerromana. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, p. 215.

¹⁶⁵ A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, nº 368, lám. 268.

una evolución en los tipos lo podemos ver en las estelas galorromanas, donde la representación de los dioses romanos, asimilados a los dioses indígenas, presentan en el contexto de la Galia una serie de atributos formales inspirados en el arte indígena que no se encuentran en otras provincias¹⁶⁶.

La estela se encontró formando parte de la muralla construida a finales del siglo III d.C. Es decir, que fue reutilizada seguramente durante el siglo III d.C. Ciertamente, durante la época en que esta ciudad pasó de tener una población indígena a comenzar un proceso de romanización pudiera darse, a partir del siglo I, una convivencia de distintas concepciones artísticas estilos, pero su estilo y su tipología son indígenas y, además, encaja con otras estelas prerromanas realizadas con técnicas de incisión, por lo que la estela debe de haberse realizado en un momento en el que todavía predominaban en Iruña las concepciones artísticas de tradición prerromana y no se había desarrollado la influencia plástica romana. Su realización artística demuestra una habilidad técnica notable en la composición y en el trazado del perfil de la figura, que no vemos en otras estelas prerromanas aunque su concepción y estética siguen la tradición indígena. En este sentido, este tipo de estelas indígenas mantiene fielmente las concepciones tradicionales formales. Y no era habitual la inclusión de un modelo de silla de origen romano desconocido por los indígenas, sino que se solía representar el propio. Además, cuando los romanos incorporaban unidades auxiliares en su ejército, no realizaban cambios técnicos en su armamento ni tampoco en su indumentaria. Incluso tendían a mantener las peculiaridades aportadas por las unidades indígenas después de que éstas hubiesen perdido su componente étnico originario.

El hallazgo de la estela entre los sillares derrumbados de la muralla demuestra que debió estar en uso hasta esa época y que posiblemente formaría parte de algún monumento, como un *heroon*, templo del fundador de la ciudad, etc. Lo que se coloca en la muralla junto a sillares son trozos de columnas y también inscripciones sepulcrales, que quedaban extramuros, y que se reutilizaron por la premura y la urgencia de las obras. La estela apareció entre el material caído que se encontraba entre los dos cubos de la puerta de la ciudad. El cantero que se ocupó de la obra debió adecuar la estela a sus necesidades y por la forma en que la trabajó la pudo utilizar en el arco de entrada al recinto.

¹⁶⁶ J.J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule*, tal y como se puede observar en las descripciones de los dioses galorromanos.

9. CONCLUSIONES

En este trabajo se han analizado los segmentos de círculos en la parte superior de la estela, que se han interpretado como una representación solar; la inclusión de la cabeza del jinete en uno de los círculos, que ha reforzado la hipótesis de que el jinete era una divinidad; la figura desnuda del jinete y el contexto de la desnudez ritual religiosa, y por último, la silla de montar. Como conclusión, no descartamos que sea una representación de un *heros equitans*, pero vinculada a un dios celeste de carácter solar, que hemos interpretado como Belenos, una de las invocaciones de Lugus. La estela pudo pertenecer a un edificio de tipo *heroon*, relacionado con el culto a la divinidad y que pudo ser derruido con motivo de la construcción de la muralla. En segundo lugar, en el trabajo se resalta la importancia de la silla, de tipo celta, modelo que terminó siendo adoptado por los romanos. Es posible que a la existencia de esta clase de montura haya que vincular la de una caballería de reconocida calidad en el área y, en general, en Hispania. La Península Ibérica aportó un gran número de tropas auxiliares al ejército romano, entre ellas unidades de caballería. Si admitimos que ésta es una silla de tipo celta y que pudiera datar de la segunda mitad del siglo I a.C., se deberían modificar ciertas concepciones relacionadas con la caballería. En este tipo de montura, podemos encontrar una de las razones por la que los romanos utilizaron a los jinetes hispanos para sus alas. La calidad militar de estos caballeros se explicaría fácilmente si tenemos en cuenta que la silla de montar era conocida por los pueblos del norte de la Península Ibérica, tal y como lo demuestra la estela, y, probablemente, por otros pueblos de Hispania.



Fig. 1. Estela del Jinete de Iruña



Fig. 2. Estela del Jinete con los círculos concéntricos y el eje



Fig. 3. Estela del Jinete de Iruña. La cabeza dentro del círculo



Fig. 4. Estela de Iruña. Detalle de la silla de montar