

A cultura da sociedade castrexa é un tema rodeado de controversias e, incluso, de duras polémicas que son consecuencia de posicionamentos metodolóxicos diametralmente enfrontados e, por veces, non alleas ó papel simbólico que dita sociedade representa na cultura galega actual.

Neste traballo, que obtivo o Premio Vicente Risco no ano 2000, Rosa Brañas, analizando tódalas fontes, examinando feitos comparativos en diferentes zonas do mundo céltico e tendo moi presentes as achegas da

antropoloxía moderna, argumenta en contra de quen nega a existencia de elementos célticos na Galicia castrexa e, polo contrario, propugna a necesidade dunha hipótese invasionista para explicala innegable presenza deses elementos.

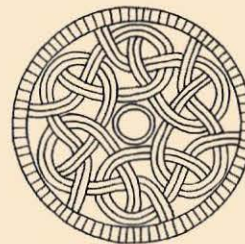
Ó tempo que constrúe un modelo interpretativo complexo, de raíz antropolóxica e sociolóxica pero baseado tamén na documentación arqueolóxica ou etnográfica, a autora intenta elaborala imaxe dunha sociedade viable, vivible, complexa e xerarquizada, na que a pertenza familiar, a tradición e o valor persoal debían ser determinantes e na que as ideas de soberanía, guerra e alén terían un relevo especial.

Rosa Brañas (Lugo, 1965), que é doutora en Xeografía e Historia pola Universidade de Santiago de Compostela, publicou no ano 1995 o libro *Indíxenas e romanos na Galicia céltica*, sendo tamén coautora de *Galicia romana* (*Historia de Galicia*, vol. II, A Coruña, 1995).

gotelo blanco estudios e investigacións

Rosa Brañas
*deuses, heroes
e lugares sagrados*

gotelo blanco



Rosa Brañas deuses, heroes e lugares sagrados



O Premio Vicente Risco de Ciencias Sociais
promóveno conxuntamente o Concello de Allariz,
a Fundación Vicente Risco e maila Fundación Sotelo Blanco.

ROSA BRAÑAS

**DEUSES, HEROES E
LUGARES SAGRADOS
NA CULTURA CASTREXA**

Premio Vicente Risco de
Ciencias Sociais 2000

gotelo blanco

**Colección
ESTUDIOS E INVESTIGACIÓNS**

Esta obra obtivo o V Premio Vicente Risco de Ciencias Sociais, outorgado o día 5 de febreiro do 2000 en Santiago de Compostela por un xurado formado por Xosé Carlos Sierra, Xusto González Beramendi, Antonio Blanco Rodríguez, María Xosé Fernández Cerviño, e Carlos Lema.

© Rosa Brañas, 2000
© Sotelo Blanco Edicións, S. L., 2000
San Marcos, s/n 15820 Santiago de Compostela

Tel. 981 582 571
Telefax 981 587 290

Deseño da cuberta: Fausto C. Isorna

ISBN 84-7824-363-1
Depósito Legal C-1423-2000

Impreso en Imagraf Artes Gráficas
Santiago de Compostela

PRÓLOGO

¿Como podemos pensar un período histórico calquera? ¿Como podemos pensar e entender calquera aspecto dentro dese período histórico? As respostas foron e son tan abondosas como as grandes escolas historiográficas, incluíndo as diversas tendencias ou matices que se poidan detectar no seu seo. O certo é que para explicaren un período histórico concreto ou unha fase ou aspecto da súa complexidade, todos aqueles que o estudian, aínda que non sexan historiadores profesionais (poden ser, e o seu traballo é particularmente significativo no caso que nos ocupa, especialistas en lingüística ou arqueoloxía), parten dun modelo histórico, mellor ou peor explicado, no que consideran oportuno integrar os datos postos en evidencia polo seu traballo histórico, arqueolóxico ou lingüístico.

É un tanto peculiar do mundo castrexo, pero en absoluto exclusivo, que dadas as dificultades particulares que presentan os testemuños dispoñibles, o peso do modelo interpretativo que manexan os distintos estudiosos adquira un relevo especial.

En efecto, por unha banda existe unha grande heteroxeneidade de fontes e testemuños con trazos propios ós que os diversos estudiosos deben ser sensibles. Así, dende o punto de vista arqueolóxico as estruturas de hábitat, os propios castros, coñécense razoablemente ben. Sen embargo, ó longo de todo o mundo e de toda a historia da arqueoloxía, sempre constituíron enterramentos e necrópales os restos privilexiados para o coñecemento arqueolóxico dunha sociedade do pasado. A información que proporciona unha necrópole escavada con criterios científicos modernos é case infinita. Vai dende o estado da saúde da poboación á súa xerarquización social, pasando polas crenzas relixiosas e, dunha maneira fundamental, establecendo a cronoloxía relativa da cultura en cuestión que, seguidamente e por outros medios, pode inserirse nunha cronoloxía absoluta. Pois ben, na actualidade non se coñece ningunha necrópole castrexa. E iso malia ós masivos traballos de prospección arqueolóxica levados a cabo nos últimos anos no marco dos estudos de impacto ambiental en torno a grandes obras públicas, como estradas e autoestradas, gasoductos ou parques eólicos. Deste xeito, unha das pegadas do pasado máis

característica para a súa explotación arqueolóxica está, no noso caso, simplemente ausente. O que non quere dicir que os habitantes dos castros non estean mortos, senón que, ó morreren, os seus cadáveres foron tratados dun xeito que non deixa rastro arqueolóxico, ou non se soubo detectar aínda.

Por outra banda, cando os romanos conquistaron o noroeste peninsular introduciron o hábito de escribir sobre pedra determinados textos, chamados «epigráficos» polos especialistas. Estes textos presentan unha dobre peculiaridade. Son moi escasos, o que sempre é lamentable (o volume de textos latinos que proporciona unha provincia actual é comparable —101 en Lugo, 85 en Asturias— coas oitenta inscricións atopadas, para o mesmo período, nun edificio singular como é a sinagoga de Sardes, en Anatolia; véxase A. R. Seager e A. T. Kraabel «The Synagogue and the Jewish Community», en G. M. A. Hanfmann (ed.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times*. Harvard University Press, 1983, pp. 168-190, referencia en p. 171). Pero, ó mesmo tempo, moitos deles difiren profundamente dos que aparecen noutras áreas pola presenza de elementos heteroxéneos respecto do estándar latino, como son motivos decorativos orixinais ou rastros das linguas faladas con anterioridade á implantación do latín, sobre todo no campo relixioso. Isto fai que ademais da súa explotación habitual por parte dos historiadores das provincias romanas, os lingüistas presten unha especial dedicación a estes textos para identificaren e estudiaren neles os residuos da lingua falada polos castrexos, que nestes epígrafes se mostra no intre en que empeza a ser substituída polo latín.

Unha terceira peculiaridade, non menos notable, é que para o noroeste peninsular, e xa quixeramos poder precisar máis, contamos cun informe etnográfico detallado que debemos á pluma de Estrabón, autor grego contemporáneo de Augusto. Sendo un texto de natureza diferente ós anteriores, pódese dicir case o mesmo sobre el. É moi reducido, a penas seis páxinas dunha edición estándar, pero ó mesmo tempo extraordinario, posto que este tipo de informes etnográficos non é frecuente na época (podemos lembrar as páxinas do Libro VI de *De Bello Gallico* que César dedica ó tema, pouco antes, como outra excepción), e aínda menos para a península Ibérica, onde representa un caso único.

Agora ben, cada un destes grandes tipos de documentación precisa dunhas técnicas de estudo especializadas, difíciles de dominar por parte dun só investigador. Ademais, a rareza sinalada e exclusividade dos documentos acentúa o contraste entre o sofisticado da técnica necesaria para podelos explotar co inevitablemente magro dos resultados que se obteñen.

Debido a isto, o problema do modelo implícito ou explícito no que se añitan eses resultados é clave para a comprensión da sociedade castrexa. E é merito importante do libro de Rosa Brañas que temos nas mans facer explícito o modelo no que insire a súa investigación. Opta claramente Rosa Brañas por comprender os testemuños relativos ó mundo castrexo dende a perspectiva dun modelo indoeuropeo na súa variante céltica.

Esta opción nidia require algunha aclaración ou precisión no noso ámbito cultural debido ás confusións que sobre a súa xenealoxía intelectual puidesen xurdir. De certo, a opción céltica de Rosa Brañas nada ten que ver coa crenza dos historiadores da Galicia do século XIX na realidade histórica do mito irlandés dun Breogán conquistador de Irlanda procedente de Brigantium (A Coruña), tema iniciado por J. Verey y Aguiar (1775-1849), e retomado por B. Vicetto, M. Murguía e tantos outros, ata converterse na pedra de toque do feito diferencial galego en V. Risco. Todo isto culminando coa magna e aínda non reempazada *Civilización céltica de Galicia* de Florentino López Cuevillas, editada por primeira vez en 1953.

O certo é que, por desgracia para a cultura galega, todos estes sabios e intelectuais nunca puideron exercer un maxisterio institucional dende as aulas universitarias. E lembremos que o mesmo aconteceu no resto do estado español con intelectuais tan distintos e notables como J. Costa, J. Caro Baroja ou X. Zubiri ó longo dos séculos XIX e XX. No ámbito universitario, en realidade, non había unha produción histórica profesional alternativa á presentada por estes senlleiros *amateurs*.

Por iso tivo certa lóxica de fondo unha reacción contraria á hipótese céltica que, na actualidade, está basicamente vixente entre os arqueólogos profesionais de Galicia. O caso é que nada nun resto de cabana castrexa, nun fragmento de cerámica ou nun lenzo de muralla deixa ver a adscrición étnica ou lingüística dos seus poboadores. E a descrición e análise arqueolóxicas, cada vez máis técnicas, desenvólvense na actualidade sen problemas, prescindindo por completo da aludida hipótese céltica.

Paralelamente, dende outros ámbitos, entre historiadores da Galicia contemporánea ou da literatura galega, a hipótese céltica daqueles ilustres precursores estídiase e estúdiase como o necesario compoñente diferenciador, de base romántica, que se viron máis ou menos obrigados a introduciren nas súas explicacións de, por e para Galicia, influídos polo ambiente cultural no que escribían. Lembremos que, de feito, houbo outras explicacións concorrentes, como a base grega da Galicia primitiva, que non chegaron a callar ou

ter o alcance que tivo o elemento céltico dende esta perspectiva, de historia das ideas ou da literatura. A verdade ou non da celticidade da Galicia prehistórica é irrelevante, pois os citados precursores non tiñan, en verdade, ningún fundamento aceptable para sostela ou negala.

Quen na actualidade pensamos dende a historia que é relevante considerar a celticidade da Galicia castrexa seguimos vieiros diferentes e agora é pertinente explicar o seguido por Rosa Brañas. O caso é que dende mediados dos anos 70 do século XX comézase a facer unha Historia Antiga en Galicia ben conectada coas correntes internacionais do momento, basicamente a escola xermánica de investigación das fontes introducida por F. J. Fernández Nieto, e a antropoloxía histórica da escola de *Annales*, coas peculiaridades que presenta a súa aplicación na Antigüidade, introducida por J. C. Bermejo Barrera. O primeiro libro de Bermejo, *La sociedad en la Galicia castreña* (Santiago, 1978) consiste na análise de textos (contendo nomes de deuses, institucións, feitos etnográficos) á luz do método estrutural e, máis en concreto, das comparanzas entre os diversos ámbitos do mundo indoeuropeo establecidas polo sabio francés G. Dumézil (1898-1986).

Refundidos os seus contidos en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* II (Akal, Madrid, 1986), este libro incorpora outras colaboracións mostrando a fertilidade do método. Entre aquelas figura a de Blanca García Fernández-Albalat, que publicaría a súa tese de doutoramento en 1990 co título *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas* (Edicións do Castro, Sada), destacando polo ensaio de comparar os resultados do estudio etimolóxico dos nomes e epítetos dos deuses castrexos coa mitoloxía irlandesa. Unha derivación importante deste estudio consistiu en facer ver entre nós a importante obra de dous celtistas bretóns, Ch.-J. Guyonvarc'h e F. Le Roux, á súa vez seguidores de Dumézil dende os anos 50 e, máis que iso, podemos dicir «administradores» do dominio céltico dende a perspectiva dos estudos comparativos establecida por Dumézil. Rosa Brañas licenciábase na Facultade de Xeografía e Historia de Santiago no ano 1988 neste ambiente de lecturas e inquietudes intelectuais.

A xénese do modelo indoeuropeo na súa vertente céltica, que Rosa Brañas aplica neste libro e noutro dos seus traballos, *Índixenas e romanos na Galicia céltica* (Follas Novas, Santiago, 1995), vén por este camiño no que, ó facelo, incorpora outra tradición.

Convén, neste punto, introducir unha nota curiosa. O feito é que nos primeiros meses do ano 2000 recibiron premios que levan o nome de dous dos

citados grandes intelectuais galegos, Vicente Risco e Taboada Chivite, o libro de Rosa Brañas, que presentamos aquí, máis un traballo de Francisco Javier González García titulado *Os Ártabros, xeografía e etnoloxía*, respectivamente. Pois ben, ámbolos dous autores xa publicaron xuntos *Galicia Romana*, vol. II de *Historia de Galicia* (Vía Láctea, Oleiros, A Coruña, 1995), e foron ademais estreitos colaboradores de quen isto asina nunha parte dos traballos en torno ó castro de Elviña. Pero sobre todo, ocupándose en temáticas moi diferentes, Rosa Brañas e Javier González reavivan, sobre as bases científicas modernas sinaladas, o interese pola cultura céltica dos intelectuais que recorrían a ela como un romántico sinal de identidade galega.

Voltando ó traballo de Rosa Brañas, debe salientarse outra influencia. Trátase de que, ademais das sinaladas, incorpora outra tradición. En efecto, a partir dos anos 40 do século XX, dende a lingüística, A. Tovar e despois varios dos seus discípulos, entre os que destacan M. L. Albertos ou M. Palomar Lapesa, estudaron e estableceron o corpus lingüístico do noroeste peninsular de forma inequívoca no ámbito das linguas indoeuropeas. E, aínda que hai dúbidas e polémica en torno á adscrición de familia lingüística dos tres únicos testemuños de lingua lusitana, existe un consenso actual entre os lingüistas sobre a amplitude da difusión dos elementos célticos no mundo indoeuropeo peninsular, no que en todo caso está a Galicia castrexa. Pero a indoeuropeística española de inspiración xermánica introducida por Tovar é impermeable ás preocupacións sociolóxicas da indoeuropeística de inspiración gala que, por esa tendencia ou nesgo sociolóxico, se insire mellor nas inquietudes propias dos historiadores.

Temos, pois, para os estudos do mundo castrexo actuais unha situación que se pode considerar un tanto absurda. Por unha parte unha arqueoloxía moi técnica e pouco sociolóxica ou antropolóxica; pola outra, unha lingüística non menos técnica e punteira no seu dominio, pero igualmente insensible á socioloxía histórica máis actual. Por último, os historiadores de formación e inquietudes antropolóxicas ou sociolóxicas carecen, carecemos pois quen subscibe se sitúa neste ámbito, desas técnicas, ó tempo que son (somos) conscientes da importancia de establecer modelos sociais contrastados para explicarmos as sociedades do pasado. Esta foi, polo demais, a ensinanza constante que para os estudiosos da Antigüidade deixou a adopción por M. I. Finley da noción de tipo ideal construída por M. Weber. Quero dicir con isto que a adopción da socioloxía para construír ou aplicar modelos ós herdeiros dos indoeuropeos non é máis que unha concreción particular dunha tendencia que é moito máis ampla.

Pois ben, Rosa Brañas neste libro mostra o camiño para superar este estado de cousas desatinado dende o punto de vista do estado da ciencia e confuso, como sinalabamos antes, dende o punto de vista do estado dos testemuños dispoñibles para o estudo do mundo castrexo (sendo conscientes de que ámbolos extremos, polo demais, están intimamente relacionados).

¿Como o fai? En primeiro lugar facendo gala dunha curiosidade pouco común. Rastrea os temas que caen baixo a súa mirada ata a extenuación, e moitos exemplos poderán atoparse nas páxinas que seguen. Pero outros, como a amplitude das súas lecturas en antropoloxía cultural, non, e convén destacalos pois son fundamento necesario e argamasa da capacidade que mostra para ordenar e artellar unha materia difícil.

Conségueo, tamén, manifestando un espírito aberto, que non quere dicir ecléctico. En efecto, dende o punto de vista do estado da ciencia que indicabamos máis arriba, este traballo pódese entender como a inserción dos resultados sobre os textos castrexos logrados por indoeuropeístas, de tradición xermánica como dicíamos, nun marco interpretativo sociolóxico de tradición gala.

Pero a sinxeleza desta idea non é máis que aparente, pois as aplicacións célticas deses modelos, no marco xeral dos estudos célticos, dista de ser evidente. Ás correntes sinaladas hai que engadir, como especialmente significativa pola atención que lle presta Rosa Brañas, a tradición de estudiosos irlandeses sobre as antigüidades da súa illa, ou as correntes máis modernas que fusionan antropoloxía e arqueoloxía para explicaren a aparición da complexidade social na Idade de Ferro europea, para o que as sociedades célticas ofrecen un ámbito de estudio privilexiado. Pero podemos destacar como na recente e voluminosa compilación de ensaios editada por M. J. Green (*The Celtic World*, Routledge, London e New York, 1996) as preocupacións de índole social e institucional ocupan un lugar ínfimo polo seu tamaño e irrelevante polo seu contido.

É dicir, trátase, máis que de aplicar, de construír sobre moi poucos antecedentes —e esta é unha orixinalidade importante deste traballo— un modelo interpretativo complexo, de raíz antropolóxica e sociolóxica que por unha parte, e é o fundamental, explique os textos sen forzalos. Pero que non queda aí, pois tamén hai análises baseadas en documentación arqueolóxica ou etnográfica. Ó tempo, constrúese a imaxe dunha sociedade viable, vivible, tan certa —ou tan falsa— como son certas —ou falsas— as construcións ou imaxes que constrúen (construímos) en xeral os historiadores.

E cal é esta imaxe. Pois a dunha sociedade que ten unha relixión complexa artellada en torno a un panteón coherente. Dentro deste panteón as ideas en torno á soberanía, á guerra e ó alén, alomenos ata onde se pode detectar, teñen un especial relevo. Concordando cun panteón complexo haberá unha sociedade non menos complexa e xerarquizada. Estas nocións aparecen expresadas na antroponimia. A través da súa análise, a autora destaca a utilización de referentes heroicos na etimoloxía de moitos nomes persoais castrexos. Estes referentes heroicos, polo demais, só teñen sentido se, na sociedade, a ideoloxía e comportamentos sociais concomitantes tiñan unha circulación real. Por último, a toponimia tamén permite identificar unha ideoloxía coherente sobre as imaxes coas que os castrexos se representaban o espacio no que vivían, sendo estas imaxes comúns a boa parte do mundo céltico. Sen dúbida estes resultados non deixan de ser polémicos e a autora non elude, e é outro mérito, o firme establecemento das súas ideas e teses historiográficas.

Por unha banda, Rosa Brañas argumenta en contra dos que, basicamente dende a arqueoloxía, negan a existencia de elementos célticos na Galicia castrexa e, ó contrario, propugna a necesidade dunha hipótese invasionista, que ha de matizarse todo o que se queira, para explicar a innegable presenza destes elementos célticos. Lembremos moi brevemente que os celtas da antigüidade eran, basicamente, uns emigrantes que, se chegaron dende os Alpes ata Irlanda, Asia Menor e Aragón, moi ben puideron facelo ata a Galicia actual (en máis ou menos número, instalándose a carón doutros pobos xa máis ou menos indoeuropeizados previamente). Coincide en defensa desta tese cos lingüistas, que tamén precisan a hipótese invasionista para explicar os feitos que descubren.

Polemiza tamén Rosa Brañas contra a tendencia, difundida sobre todo entre lingüistas, a explicar os fenómenos relixiosos, e basicamente os nomes de divindades —como sempre o noso testemuño máis conspicuo—, como unha incesante referencia a ríos, augas, fluxos e pingas diversos. Parten estes intérpretes dunha prenoción antropolóxica (pois a antropoloxía a secas non entra nas súas inquietudes) propia de fins do século XIX, cando se vía nos pobos exóticos atopados polos europeos na súa expansión colonial a salvaxes abocados ó estado de necesidade que os europeos debían redimir. O carácter acuático das divindades castrexas deberíase á imperiosa necesidade do líquido elemento para gandos, colleitas e seres humanos. ¡Necesidade obvia! Tan obvia que non se coñece ningunha sociedade, nin sequera poboadora de grandes desertos, na que a súa relixión ou cosmoloxía xire arredor da auga.

Pola contra, e isto está moi ben establecido por Rosa Brañas, ha de verse o mundo relixioso castrexo como complexo, plural, articulado e coherente cunha sociedade non menos complexa, plural, articulada e coherente. Equivalente, por tanto, a outras sociedades que reúnen estas mesmas características ó longo da paisaxe do Ferro europeo. E que non se diga que os hábitats substancialmente igualitarios encontrados pola arqueoloxía desmenten esta afirmación. Tamén os hábitats igualitarios da Alta Idade Media irlandesa coinciden cunha sociedade fortemente xerarquizada como a que se presenta nos textos, e o mesmo ocorre cos primeiros depósitos arqueolóxicos coñecidos na Grecia arcaica, non menos «igualitarios» pero cunha sociedade non menos xerarquizada segundo os testemuños literarios.

Non pode perderse de vista unha realidade que non por máis certa resulta ás veces menos coñecida, lamentablemente. En efecto, ocorre que estamos afeitos a vivir nunha sociedade de consumo na que determinados signos externos de riqueza son fundamentais para identificar a posición social. Neste contexto resulta particularmente difícil comprender unha sociedade onde a pertenza familiar, a tradición e o valor persoal poden ser determinantes. A explicación dunha sociedade castrexa coherente como unha sociedade dominada por valores como os destacados é o mérito do libro que o lector ten entre as mans.

Para rematar, debemos recoñecer a posibilidade de erro nunha materia complexa, algúns perfís da cal intentei expoñer nestas liñas. Pero o erro ha ser o erro de hoxe, non o de onte. E se mañá se establece ese erro, será de acordo co estado da ciencia, os coñecementos e os testemuños estudados mañá, non cos de antonte. E se, aínda que non sexa así, segue habendo erro, é mellor enganarse con Rosa Brañas, seguindo un camiño complexo, analizando tódalas fontes, examinando feitos comparativos en diferentes rexións do mundo céltico, sendo conscientes das achegas da antropoloxía moderna, que limitándonos á triste reiteración do mil veces sabido. Se nos enganamos aceptando as análises de Rosa Brañas sobre o mundo castrexo, alomenos aprenderemos sobre toda unha serie de temas colaterais de historia das relixións, antropoloxía, lingüística, estudos célticos... Isto é, sempre nos quedará o camiño andado. O que non é pouco.

MARCO V. GARCÍA QUINTELA
Universidade de Santiago de Compostela

INTRODUCCIÓN

Abordar o estudio do castrexo partindo dun determinado modelo sociolóxico constitúe o paso previo a todo intento de aproximación a esa realidade debido a unha razón fundamental, ó feito de que soamente o recurso a un modelo explicativo empiricamente contrastable permite orientar a interpretación dos nosos datos de maneira congruente cun sistema socio-político posible. Os resultados obtidos a través do uso de tal modelo gañarán verosimilitude comprobando a súa aplicabilidade en sociedades máis ou menos distantes pero culturalmente afíns, a partir do cal tamén se fará máis evidente a eficacia do método comparativo á hora de completar esa imaxe do castrexo que as fontes históricas dispoñibles transmiten de xeito soamente fragmentario.

Sen embargo, este enfoque culturalista, que parte de introducir enteiramente a nosa rexión no ambiente histórico e cultural das sociedades célticas protohistóricas do seu contorno, afástanos considerablemente das correntes de interpretación máis comúns na historiografía dos estudos castrexos.

Entre as diferentes interpretacións que ata o momento se ofreceron das comunidades castrexas, hoxe en día goza de maior aceptación a chamada hipótese *castellanista*, aquela segundo a cal o *castellum* ou castro, ó funcionar en época romana como indicador da orixe dos seus habitantes (p. e., Bodocena filla de Aravo do \supset —¿castro?— Agubris), non soamente constitúe a única entidade político-territorial da sociedade, senón tamén o ámbito dentro do cal tódalas relacións sociais posibles se explican en función da comunidade residencial (ver Brañas 1995: 45-63).

Debido a que os defensores e defensoras desta hipótese entenden que o dominio da veciñanza como principio asociativo exclúe o funcionamento das relacións de parentesco como axentes de integración, suponse que neste aspecto reside a singularidade da sociedade castrexa galaica fronte ó resto da Hispania céltica, onde os grupos de liñaxe se consideran, pola contra, ben representados (as chamadas *gentes* e *gentilitates*). Sen embargo, no que se refire á suposta inexistencia de xentilidades no mundo castrexo, co que esta ausencia suporía de excepcionalidade para a cultura do noroeste, débese

advertir que a propia vaguidade e indefinición que hoxe en día rodea o tema das *gentes* hispanas baleira de sentido toda comparanza neste sentido. Se podemos soster con seguridade que non se exclúe en sociedades desta especie o artellamento comunitario en torno a grupos de parentesco extensos, hai que admitir que non é posible no estado actual da investigación recoñecer por ningún medio nin a forma, nin a organización, nin o funcionamento de tales grupos en todo o conxunto da Hispania céltica.

A solución que se ofrece dende a hipótese *castellanista*, que se resolve en identificar o castro coa «comunidade político-territorial», é o resultado dunha reacción desmesurada contra a teoría clásica xentilicia (basicamente formulada por L. H. Morgan en *Ancient Society*, 1877), pola que anteriormente se viña explicando a organización social castrexa, posto que se está a confundir a necesaria revisión do organigrama xentilicio tradicional coa negación do papel do parentesco como factor de cohesión en sociedades política e territorialmente ben definidas. Esta confusión, en definitiva, é a responsable de que o mundo castrexo se vise reducido nos últimos tempos a un fenómeno histórico máis que insólito e completamente indeterminado dende o punto de vista sociolóxico, posto que en ningunha outra sociedade campesiña que coñecemos a forma de asentamento determina a natureza das relacións sociais nin define calquera estrutura política. E de todos xeitos, aínda que a indicación dos castrexos da aldea de orixe representase o único medio de expresaren a pertenza a unha comunidade, este feito non nos informa nin sobre o factor de integración que opera no interior do castro nin sobre o nivel organizativo que o castro como tal representa nas comunidades castrexas.

En resposta ós presupostos *castellanistas* hai que dicir que a suposta incompatibilidade entre a fixación territorial da comunidade política cunha organización social en grupos familiares extensos é insostible hoxe en día á luz dos estudos antropolóxicos, onde se nos demostra que as relacións de parentesco ofrecen por si mesmas a posibilidade de crear fortes desigualdades sociais no interior dos grupos locais e incluso de dirixir a orientación dos réximes políticos (unha mostra en Leach 1976).

A xerarquía social constitúe polo xeral nas sociedades primitivas e arcaicas unha emanación directa das relacións máis elementais, e a institucionalización da autoridade política soamente emerxe tras lexitimarse fronte ó parentesco tratando de resarcir mediante diferentes mecanismos compensatorios a ruptura das súas regras fundamentais, o igualitarismo e a reciprocidade.

O tipo sociolóxico que mellor representa a emerxencia dunha autoridade constituída, pero fortemente constringida por un ideal de xustiza con tendencia a nivelar as diferencias xerárquicas, é o sistema de xefatura. Este sistema caracterízase por instituír diferencias sociais marcadas entre os grupos, pero nel a natureza da dominación política non se funda nas relacións diferenciais cos medios de produción (caso das sociedades «estratificadas» ou con Estado), senón nunha xerarquía de estatus hereditarios estreitamente ligada a certos valores de tipo aristocrático, como o prestixio, a riqueza ou os méritos heroicos, así como á organización dos grupos de parentesco. A relativa dependencia que este sistema aínda conserva respecto da orde de parentesco é tal vez a súa característica máis definitoria, pois é precisamente esta relación a que permite que unha institución política especializada nas funcións de goberno e na centralización dos recursos colectivos poida emerxer no interior de pequenas comunidades sen quebrantar excesivamente o igualitarismo que regula as boas relacións entre parentes e veciños (expoño detalladamente estes argumentos en Brañas 1999: II).

Para ilustrar a maneira na que se organizan este tipo de sociedades e funciona no seu interior o principio de autoridade, é preciso partir do concepto de «soberanía», a noción que explica nas xefaturas clásicas a posición do xefe gobernante como síntese de tódolos contrarios, da que mana todo poder de creación e toda orde (como os que xorden da conxunción do ceo e a terra en forma de chuvia, o poder fecundante por excelencia do que se apropia o soberano «facedor de chuvia» en moitas sociedades africanas con xefaturas; Adler 1980).

Tanto a realidade vivida nas xefaturas etnográficas como as súas mitoloxías coinciden en transmitir a representación dese principio rector no que repousa a orde do mundo que é a soberanía, como o resultado dunha alianza entre tódalas forzas sociais, da que a realeza sagrada xorde como corolario e para resolver tódalas contradicións derivadas do reparto desigual dos estatus, os poderes e as funcións sociais no interior da comunidade. A esencia desta institución ou, o que é o mesmo, do poder do rei, repousa no mantemento da orde estatuída e no respecto rigoroso das xerarquías, o que supón, no que ós grupos inferiores se refire, que a súa dignidade sexa confirmada pola axeitada compensación das súas desvantaxes políticas e económicas: de aí os actos redistributivos do rei durante as festividades, e, como última garantía dun reparto xusto, o poder censor da clase sacerdotal (Brañas 1999: II).

Esta concepción da orde socio-política expresa un sentido da xustiza que

lexítima por completo as diferencias sociais, pero tamén controla os abusos de autoridade das clases gobernantes e limita considerablemente a forza do seu poder. Por esta razón, a realeza sagrada representa a institución de goberno mellor adaptada a aquelas sociedades que a penas acaban de abandonar o parentesco como institución multifuncional reguladora de tódalas relacións sociais (Sahlins 1988a: 49).

Este tipo sociolóxico foi o que tomei como modelo de referencia para interpretar o mundo castrexo, posto que ata onde permiten inferir os datos dispoñibles máis inmediatos, tratamos cunha sociedade que, a semellanza das súas veciñas contemporáneas, estaba internamente xerarquizada e dispoñía de autoridades políticas diferenciadas, aínda que dificilmente podería constituírse como sistema estratificado (do estilo da *Pólis* grega ou da *Civitas* romana).

Co obxecto de profundizar máis nesta dirección, tamén é conveniente destacar que o mundo castrexo se insire de cheo no horizonte das sociedades indoeuropeas arcaicas, posto que se trata dun horizonte bastante ben coñecido dende o punto de vista das representacións da organización cósmica, é dicir, da maneira en que se concibe a orde do mundo.

Considerando as liñas fundamentais desta orde, obsérvanse de partida interesantes coincidencias coas xefaturas clásicas antes mencionadas (Sahlins 1988b), o que nos ofrece a comprobación de que en sociedades destas características, as chamadas «sociedades heroicas», é de todo probable que o que funciona no plano da ideoloxía adquira no plano das realizacións prácticas unha perfecta correspondencia. Este feito permite postular que o que coñecemos como imaxe ideal nunha sociedade heroica indoeuropea a través da súa mitoloxía, posúe bastantes probabilidades de reflectir o comportamento normal desa sociedade en tanto as institucións proxectadas nos mitos estivesen viventes (ver *infra*; este suposto demostrase á perfección no caso dos reinos célticos, onde se comproba que a estrutura e o funcionamento do sistema político aparecen enteiramente prefigurados na súa historia heroica; Brañas 1999: III).

A imaxe que resulta da aplicación deste modelo nas sociedades célticas antigas responde tamén á dun sistema social xerárquico organizado en torno a unha institución de goberno que sintetiza na figura do seu representante, o «rei sagrado», a xerarquía mesma. Este esquema perfílase no mundo irlandés a través dos mitos da soberanía céltica, a expresión que resume en termos ético-relixiosos a organización cósmica instituída pola realeza sagrada, ela

mesma fundada sobre unha base social organizada frecuentemente en grupos de parentesco extensos.

En fin, o que a cosmoloxía céltica¹ poida aportar ó coñecemento da sociedade castrexa dependerá das posibilidades que ofrezca o método comparativo para contrastar a nosa información co modelo socio-político do que partimos. Teñamos en conta, sen embargo, que os propios datos impoñen a máis grave das limitacións a esta metodoloxía, polo que non cabe esperar a verificación do funcionamento dese modelo en toda a súa plenitude. De partida, nin sequera podemos establecer a organización ou as funcións institucionais do parentesco no mundo castrexo; ou establecer con total seguridade as categorías socio-políticas dos individuos, dos grupos familiares, das comunidades locais, das organizacións supra-locais. Todo o máis que podemos constatar, coido que con bastante certeza, é a existencia dun sistema social xerárquico profundamente penetrado por valores de tipo heroico. Se non somos quen de afirmar e defender con certa solvencia este principio, a hipótese sobre unha institución da realeza e dun concepto de soberanía castrexa de raizame céltica carecerá, por conseguinte, de calquera fundamento.

I. AS ORIXES DE GALLAECIA

A cultura da sociedade castrexa do noroeste é un tema rodeado de controversias, e incluso de duras polémicas, que son consecuencia de posicionamentos metodolóxicos diametralmente enfrontados e máis dunha completa descoordinación no traballo de investigación, ámbolos dous problemas que afectan en particular ós historiadores da Antigüidade e ós arqueólogos. Este enfrontamento percíbese de partida nos distintos criterios manexados á hora de definir os límites desta cultura, o que non pode conducir senón a unha completa falta de entendemento.

Pola miña parte, considero unha empresa de todo inútil intentar delimitar en época prerromana o marco territorial no que se desenvolvería histórica-

¹ A «cosmoloxía» é o conxunto de ideas que fundamentan a interpretación do Cosmos, entendido nas mitoloxías indoeuropeas como un universo de seres rigorosamente clasificados en orde xerárquica en función dunha escala de valores (orde moral). O emprego deste termo na literatura antropolóxica responde á necesidade de aglutinar nunha mesma categoría as nocións de «relixión» e «sistema ideolóxico-moral», comprendidas tradicionalmente como dúas dimensións diferentes, pero absolutamente interpenetradas na reflexión mítica (Leach 1982: 203-10).

mente unha hipotética etnia galaica, entendendo por tal un grupo poboacional que comparte de maneira exclusiva unha mesma cultura. Sen embargo, non falta quen no intento por comprender mellor a orixe da rexión romana de Gallaecia, considera as medidas emprendidas polo Imperio para establecer as fronteiras administrativas entre os diferentes pobos como unha adaptación ás realidades indíxenas preexistentes, coma se a identidade sentida por eses pobos se impuxese obxectivamente pola forza da súa propia evidencia á percepción romana, e isto determinase a súa política reorganizativa.

Aparece implícita nesta hipótese a idea dunha «etnicidade»² que, obxectivada no fenómeno castrexo, delimitaría con precisión o ámbito dunha cultura especificamente galaica. Á fin, esta especificidade sería recoñecida e consolidada por Roma mediante a *inventio* de Gallaecia (co sentido de «achar, descubrir», cf. Pereira Menaut 1992: 27; Dopico e Rodríguez 1992: 395), a cal non responde máis que a unha denominación xenérica, sen calquera implicación política ou administrativa, da suma dos conventos lucense e bracarense.

A hipótese da *inventio* sería verificable se as poboacións asentadas nesta rexión fosen unificadas en tempos protohistóricos baixo unha denominación común —o que podemos descartar de partida—, ou recoñecesen algún organismo representativo conxunto, tal como o que representaba na Irlanda antiga a realeza de Tara e nas Galias a asemblea dos Carnutes, institucións en ámbolos casos fortemente cohesivas e representativas dunha identidade étnica recoñecida. Para o caso galaico, sen embargo, ningún dato permite soste-la existencia dunha institución semellante capaz de funcionar ó nivel de toda a rexión.

Outra posibilidade sería demostrar que a relativa homoxeneidade da cultura arqueolóxica castrexa, supostamente coincidente coa rexión galaica, fose o reflexo material directo dunha identidade paralela no plano étnico. Este suposto, sen embargo, tampouco non é susceptible de confirmación, posto que se está lonxe de poder establecer correlacións directas entre a cul-

² O concepto de «étnico» ou «etnicidade» permite dous empregos dispa-res: ou ben delimita as fronteiras da identidade cultural supostamente sentida polos propios suxeitos (como se entende neste caso), ou ben sinala a nosa percepción das afinidades recoñecibles entre diferentes pobos (este vai ser o uso que eu empregue con preferencia). A posible coincidencia dos dous enfoques é un problema que toca resolver en cada caso concreto. Outros autores consideran útil falar de «etnia» cando parezan coincidir ambas percepcións e de «grupo étnico» cando se fale de entidades culturais, normalmente superiores, determinadas analiticamente; cf. Burillo Mozota 1998: 14-5; Hoz 1997.

tura material dunha determinada área arqueolóxica e un pobo definido etnicamente (aínda que a controversia en torno á identificación do «celta» co «laténico», por exemplo, non parece terse resolvido aínda, a balanza parece inclinarse en favor da disociación; discusión en Brun 1995: 13; Collis 1993: 64; Lorrio 1991: 27-8).

De todos xeitos, nin sequera existe consenso entre os arqueólogos á hora de delimitar a área de expansión da cultura castrexa do noroeste, pois mentres uns a fan coincidir practicamente cos límites marcados polos conventos galaicos (rebordándoos unicamente polo sur ata o curso medio-baixo do Mondego, Calo 1993: 71-2; Calo e Sierra 1983: 22; Bello e Peña 1995: 168), outros non dubidan en estendela bastante cara ó interior do convento ástur (Fariña, Arias e Romero 1983: 98) ou incluso facela coextensiva cunha entidade máis extensa galaico-lusitana (incluíndo ata o Vouga polo litoral e, rebordado o Texo, ata o nordeste alentexano polo interior), se ben atendendo a criterios non estritamente arqueolóxicos (Alarcão 1992: 39). Con todo, T. Soeiro (1997: 215-6) fixo notar recentemente que algunhas zonas tradicionalmente excluídas do castrexo galaico, como a área de Viseu, poderían encaixar perfectamente nel, e que outras, como a dos castros transmontanos, son en realidade sectores moi deficientemente investigados e mal coñecidos, polo que dá a impresión de que os límites da cultura arqueolóxica castrexa non están a reflectir tanto fronteiras culturais como os propios límites do coñecemento arqueolóxico.

De calquera maneira, se o castrexo se corresponde co recoñecemento romano dunha cultura autóctona diferenciada sobre a que se impoñería un sistema político tamén peculiar, neste caso definido pola organización en castros, deberíase explicar a anomalía que representa a documentación de alomenos dous «grupos con \supset » en pleno territorio ástur (\supset *Queledini* en Castro de Montejos, Ponferrada, e \supset *Agubri* na marxe dereita do río Narcea, Asturias), é dicir, fóra das fronteiras comunmente asignadas á área de expansión da cultura castrexa e dos límites dos conventos galaicos.³ Estes datos invitan

³ O signo epigráfico en forma de «c invertido» que acompaña ó nome destes grupos, é a indicación dalgunha peculiaridade do que se sinala, que a maioría dos historiadores e historiadoras interpretan como a simple referencia ó *castellum* de orixe (\supset = castro). Quíxose ver neste uso aparentemente restrinxido á Gallaecia romana a peculiaridade das súas comunidades en tempos prerromanos. Sen embargo, a non coincidencia entre a área de dispersión dos «grupos con \supset », *castella* e *castellani* cos conventos galaicos, fora hai décadas posta en evidencia por P. Le Roux, Tranoy e Alarcão. O principal defensor da hipótese *castellanista*, Pereira Menaut (1992: 39), acabaría non obstante recoñecendo que esta indicación non é exclusiva da Gallaecia.

inevitavelmente a reconsiderar a hipótese *castellanista*, non só en canto ó suposto dunha completa correspondencia entre cultura castrexa, Gallaecia e organización en «grupos con \supset », senón tamén en canto á mutua exclusión entre os *castella* e as *gentes*, é dicir, as agrupacións fundadas no parentesco ou xentilidades propiamente ditas, estas últimas tamén ben representadas no convento ástur —para o cal González Rodríguez (1997: 77) sinalou recentemente unha radical heteroxeneidade interna en sentido socio-político.

Insisto en que aínda que as fronteiras establecidas polo Imperio romano a escala rexional respectasen un mínimo a existencia de conxuntos territoriais culturalmente homoxéneos e coincidentes cun rexistro arqueolóxico uniforme, disto non podería inferirse que as poboacións enmarcadas dentro desas fronteiras representasen unha unidade cultural excluínste de poboacións veciñas arqueoloxicamente diferenciadas. Pois nin as diverxencias na cultura material nin no modelo de hábitat (aquí «cultura castrexa», alí simplemente castros),⁴ impide que aquelas poboacións compartisen o tipo de trazos a través dos cales *nós* percibimos estreitas afinidades culturais: a lingua e a relixión, especialmente, en canto portadoras exemplares dos valores tradicionais definitorios da cultura.

Se concedo prioridade á uniformidade lingüística e relixiosa á hora de identificar os trazos étnicos que definen unha comunidade cultural, é porque, a diferenza das institucións sociais e políticas, a lingua e a relixión representan os identificadores étnicos por definición, aqueles que, por presentaren maior resistencia ás influencias externas e ás transformacións en xeral, conservan a garantía dun entendemento transfronteirizo entre poboacións afastadas que, por calquera causa, puidesen adoptar historicamente sistemas socio-políticos diverxentes.

Para comprendermos este punto, non hai máis que remitirse ó panorama que presentaba a Galia nos tempos de César. Nunha área xeográfica moi extensa, na que convivían pobos con réximes políticos tan dispares como a realeza e a oligarquía, todos eles estaban sometidos ó poder supremo dos

⁴ De tomarmos o patrón de asentamento como criterio definitorio das identidades étnicas e culturais, dificilmente poderíamos soste a tendencia romana á súa conservación se consideramos uns exemplos tan aparentemente opostos ó de Gallaecia como os representados polos ástures, os cántabros ou os vascóns, quen, se ben parecían constituir en tempos romanos conxuntos étnicos perfectamente definidos, hoxe en día presentan internamente diferenzas radicais nos seus respectivos dominios arqueolóxicos, especialmente no que atinxe ás súas formas de asentamento (Sayas 1996: 207 ss.; Beltrán Lloris: 1989: 151).

druídas, eses personaxes mediadores capaces de exercer a súa autoridade atravesando tódolos lindeiros políticos. Pola súa capacidade de mediación no marco das relacións exteriores e dos conflitos entre *populi* (pobos), os druídas manifestan un síntoma inequívoco de unidade cultural entre todos aqueles pobos que acudían ó país dos Carnutes e acataban as súas disposicións: «Cada ano, nunha data determinada, reúnense nun lugar sagrado do país dos Carnutes, considerado o centro de toda a Galia. Aquí concorren de todas partes os que teñen preitos e acatan os seus decretos e sentencias» (César *BG* VI 13,10). Obviar o feito de que o seu poder posuía unha base, non primariamente social ou política, senón fundamentalmente moral e relixiosa, e que a forza da súa autoridade dependía necesariamente do uso dunha lingua compartida e mutuamente intelixible, suporía desvirtuar o modo de funcionamento dun sistema relixioso de tipo étnico como o céltico, precisamente aquel que detectamos no noso castrexo.

Unha breve reflexión acerca de como a condición étnica dunha relixión pode afectar ás posibilidades de difusión dunha cultura, lévanos a cuestionar calquera hipótese que sosteña outra forma de expansión céltica no noso país diferente da «invasionista».

II. RETOMANDO O MODELO INVASIONISTA

A reacción contra as teorías clásicas invasionistas é resultado, en boa parte, das limitacións do método arqueolóxico para detectar procesos de conquista ou movementos masivos de poboación, limitación que se confunde cun prexuízo amplamente estendido entre os arqueólogos segundo o cal eses movementos deberían deixar necesariamente rastros perceptibles no rexistro material porque actúan por destrución e substitución das poboacións preexistentes. De aí que cando non se rexistran intrusionas violentas a evolución das poboacións se explique invariablemente como resultado de procesos internos de cambio lento e gradual, quizais estimulados por influxos externos, pero nunca mediante fenómenos migracionistas. Ante esta situación, hai que sinalar a sospeitosa tendencia por parte de moitos arqueólogos a non admitir máis migracións que as documentadas polas fontes textuais.

B. Raftery (1993: 103), non obstante, acaba de advertir recentemente sobre as deficiencias da interpretación dos datos arqueolóxicos de maneira illada, lembrándonos as dificultades, e aínda a frecuente imposibilidade, de detectarmos arqueoloxicamente fenómenos invasionistas de extraordinaria

magnitude, tales como a penetración gálata en Anatolia, os establecementos viquingos e a conquista normanda da Britania, ou a colonización dalriádica de Escocia. Neste sentido, tamén se pode sinalar a inexistencia dunha arqueoloxía de asentamentos suevos en Galicia.

Mentres que en todos estes casos tales movementos de poboación non foron detectados a través de rupturas significativas no rexistro arqueolóxico, pódense invocar casos semellantes nos que a unha filiación étnica definida se lle apón unha cultura material por completo allea. Como exemplo máis próximo a nós, abonda con lembrar o caso de Botorrita (Zaragoza), un xacemento de aparencia plenamente ibérica nos seus restos materiais, pero enteiramente adscrito ó mundo celtibérico nos seus trazos culturais máis eminentes, como proba, ademais do seu propio nome *Contrebia Belaisca*, a lingua da maioría dos seus documentos escritos: «Tódolos elementos arqueolóxicos son plenamente ibéricos, tanto o alfabeto, como as moedas, a cerámica pintada ou a sen decorar, sen que se atopasen materiais "celtibéricos" nin posthallstáticos ou ben que respectasen a tradición destas xentes de lingua indoeuropea» (Beltrán e Tovar 1982: 40; no mesmo sentido, Fatás 1987: 11).

A escaseza de datos que apunten en xeral a unha irrupción brusca e repentina de grupos de falantes de linguas indoeuropeas en moitos lugares da área de expansión desta familia lingüística en tempos prehistóricos, foi o que induciu a arqueólogos como C. Renfrew e Ch. Hawkes a elaborar un modelo difusionista que non fixese depender os cambios lingüísticos de traslados simultáneos de poboación. O punto de partida desta teoría, basicamente inspirada na teoría lingüística das ondas (*Wellentheorie*) formulada por J. Schmidt en 1872 (Villar 1971: 26-7), é que as linguas utilizan as redes de relacións inter-comunitarias para propagárense por si mesmas, de maneira que as comunidades receptoras van asimilando a nova lingua progresivamente, como a retallos, ata que ó final dun longo proceso acumulativo de mutacións se produce definitivamente a substitución lingüística (Renfrew 1990: 92-93; 108-113; 199-201). A defensa da teoría das ondas fronte á máis popular *Stammbaumtheorie* ou «teoría da árbore xenealóxica», tamén formulada no século pasado por A. Schleicher (Villar 1971: 23-6), débese a que esta última postula a orixe común de tódalas linguas indoeuropeas e a evolución por separado de cada unha delas, de maneira que as semellanzas gramaticais e fonéticas entre esas linguas só se explican polo seu parentesco xenético. A maior congruencia desta teoría fronte á difusionista das ondas de avance débese, ó meu xuízo, a que este último modelo elude a evidencia de que as linguas non posúen unha

existencia independente, de maneira que por necesidade, como anota Unter-mann (1991: 8) «cada transmisión de lingua está vinculada á existencia de falantes que a levan dunha época a outra ou dun lugar a outro».

Obviamente, a teoría da trifuncionalidade dumeziliana (ver *infra*), postulando a orixe común das mitoloxías indoeuropeas, non podería senón presentar serios atrancos á hipótese da propagación lingüística a retallos propugnada por Renfrew, de quen non nos sorprende as severas críticas dirixidas contra o historiador francés, posto que na escola funcionalista británica na que se inscribe este arqueólogo sempre se mostraron dificultades para comprender o estudo das ideoloxías dende enfoques estruturais.⁵ Dende estes enfoques, loxicamente, tampouco non se comprende a interpretación da ideoloxía como un sub-sistema funcional subordinado e sempre a remolque do sistema social, como se quere dende a teoría sistémica funcionalista (críticas contra o proceder do *crebacabezas* sistémico en Dumont 1971: 21-9; e Hodder 1994: 46-8). É conveniente sinalar o contraste entre estes dous enfoques porque é metodoloxicamente preciso determinar o papel da ideoloxía perante situacións de contacto e cambio cultural.

Veremos que razóns me fan considerar improbable unha asimilación lingüística e relixiosa cando non median imposicións forzadas por parte de potencias hexemónicas ou tras un período mínimo de convivencia con grupos estraños máis poderosos. Todo o que expoño a continuación remite basicamente a consideracións sobre o comportamento das sociedades arcaicas de tipo heroico, é dicir, aquelas que se organizan en torno a unha institución de goberno considerada de natureza divina (a «realeza sagrada») e que se comportan como un reflexo das historias míticas que teñen como protagonistas os antepasados heroicos (Sahlins 1988b).

A primeira dificultade para supoñer que un pobo pode assimilar linguas ou crenzas alleas sen coacción ningunha aparece tralo carácter por definición etnocéntrico de toda agrupación étnica, a cal menosprezará calquera mani-

⁵ Non dí moito en favor de Renfrew invocar as críticas de E. Gellner contra a escola antropolóxica estruturalista para reforzar a súa postura ante-dumeziliana (1990: 206), posto que Gellner, sen entramos aquí a valorar a súa valía como etnógrafo, é un positivista escandalosamente socio-céntrico que, empeñado en cantar as loanzas do «modo de coñecemento superior e efectivo» —*sic*— do mundo occidental (1997: 263), non repara en acusar ós «inintelixibles» relativistas de afectados por denunciaren os excesos cometidos polo colonialismo occidental contra o Terceiro Mundo e máis por teren reaccionado en consecuencia revisando a hermenéutica da Antropoloxía colonial.

festación cultural estraña que non se axeite ó seu propio sistema de valores. Do contrario, habería que supoñer que existe algo intrinsecamente superior ou vantaxoso nesas formas estrañas que aconsellen a súa asimilación, o cal, se pode ser certo respecto das innovacións tecnolóxicas e estéticas, non poderían selo igualmente para a lingua e a relixión sen provocar unha completa desorientación social, debido simplemente á alienación que produciría. Esta argumentación compréndese se temos en conta a total dependencia respecto das cosmoloxías por parte das sociedades heroicas, nas que o conxunto de ideas relixiosas e a orde moral constitúen o aparato conceptual que define e xustifica globalmente a estrutura socio-política.

Calquera perturbación grave neste sistema pode provocar o derrubamento total da organización e, consecuentemente, producir un verdadeiro cambio cultural. Se tal cambio se orienta cara á perda da propia etnicidade, debe comprenderse como consecuencia dunha imposición forzosa por parte de axentes estraños, posto que non se ve de que outra maneira poida ser inducido dende o exterior a través dunha aculturación paulatina. Ademais, a propia definición de *aculturación* implica as condicións de «contacto» e «imposición» («os procesos complexos de contacto cultural por medio dos cales sociedades ou grupos sociais asimilan ou reciben como imposición rasgos ou conxuntos de rasgos que proveñen doutras sociedades»; cf. Bonte e Izard 1996: s.v. *aculturación*). Isto non quere dicir que por medio de contactos tanxenciais continuados entre distintos grupos étnicos non poidan producirse intercambios de ideas e, a longo prazo, chegar a incorporarse préstamos de culturas diferentes. Neste caso, sen embargo, cabe esperar que a incorporación deses préstamos se acompañe dunha adecuación ou reinterpretación que facilite a asimilación do elemento alóxeno para evitar posibles desarranxos na orde das ideas e dos valores.

En todo caso, insisto, é improbable que unha relixión antiga poida expandirse parcialmente e por etapas sen quebrar a súa coherencia, unha condición imprescindible non soamente para conservar a lóxica interna do sistema senón tamén para manter o edificio social que sustenta. Despois de todo, as sociedades heroicas non son máis que unha complexa urda que se tece e destece en torno a determinadas ideas ético-relixiosas. De feito, sempre se concibe o Cosmos como unha orde de natureza sagrada, o cal, ademais de a penas deixar un lugar específico para o profano (Le Roux e Guyonvarc'h 1991: 16), debe afectar tamén ó estatuto da lingua. Vexamos de que maneira.

A pouco que esteamos familiarizados coa mitoloxía irlandesa, comproba-

mos de seguida que moitas nocións político-territoriais esenciais, tales como a natureza do territorio, algúns aspectos da súa apropiación e organización, os fundamentos da autoridade ou Soberanía —é dicir, o poder que sustenta a orde cósmica, representado no nivel divino por un rei universal e no humano por un rei temporal de natureza sagrada—, eran sacralizados e representados por figuras divinas, como nos mostran os teónimos *Eriu, Macha, Medb*, etc., as deusas que eponimizaban ou daban o seu nome ó país ou a subdivisións do territorio. Mais parece imprescindible que o significado destes teónimos sexa comprendido polos practicantes da relixión posto que, cando non o son, dedícanse moitos esforzos para descifralos a través do estudo das súas etimoloxías (Le Roux e Guyonvarc'h 1991: 116-8). A necesidade de comprender o sentido dos teónimos parece responder a unha esixencia clasificatoria do propio sistema xerárquico, onde todo o que entra na existencia o fai por medio da nominación, unha operación consistente en situar os seres no nivel xerárquico que lles corresponde describindo os seus rasgos característicos (aspecto, capacidades, funcións, etc.; ver *infra*). Por causa desta interdependencia entre as categorías político-relixiosas e a lingua na que se expresan, é polo que en definitiva dubido que calquera delas poida ser asimilable por unha cultura diferente que as reciba por xeiras e de modo fragmentario.

Non é conclusión, senón punto de partida desta argumentación, que o alto grao de implicación mutua entre tódalas compoñentes que configuran a etnicidade dun pobo impide que calquera delas poida extraerse do seu ambiente orixinal sen perder o seu sentido e, por conseguinte, o seu valor étnico. Por tanto, a risco de perder toda a súa eficacia, ningún rasgo étnico propiamente dito pode ser importado. A conclusión a estes razoamentos é que se a aculturación, o único fenómeno de contacto cultural que é capaz de instigar cambios radicais de etnicidade, só é posible mediante a convivencia, logo os rasgos célticos da sociedade castrexa débense á presenza nela de grupos portadores dunha cultura céltica.

Tralo que se expuxo ata agora podería sacarse a impresión de que considero a «cultura céltica» como un corpo de crenzas estático e inmutable que se espaxaría a partir de certo momento e lugar de maneira integral e sen padecer ningunha clase de alteración. Pero nada máis lonxe da miña intención que transmitir esta idea. A través do percorrido polas diferentes áreas da súa expansión, un corpo orixinal de ideas e crenzas irá sufrindo regularmente importantes transformacións como resultado de mestizaxes, sincretismos, e, en xeral, do contacto directo con etnias diferentes. A «celticidade» dun pobo,

por conseguinte, deberá valorarse en función do grao de conservación e do predomínio dese corpo de ideas orixinais nas súas respectivas sociedades, pois nada máis que esta condición permite a análise comparativa entre pobos tan afastados entre si xeográfica e cronoloxicamente como os integrados no mundo celta. Se o conservadorismo e a forza da tradición aseguran a pervivencia de determinados rasgos culturais comúns entre distintas sociedades ó longo do tempo, o predomínio político dos grupos portadores desa tradición nos seus ámbitos respectivos ofrecerá tamén, presumiblemente, a garantía dunha maior conservación.

Para o caso castrexo en concreto non é posible determinar nin a importancia dos continxentes, nin a que momento da súa historia remontaría a instalación de grupos célticos entre as poboacións autóctonas. O famoso episodio do traspaso do Limia por Túrdulos e Célticos do Anas relatado por Estrabón (III 3,5) é posible que efectivamente documente unha migración céltica que penetrase polo sur e fose a instalarse en torno ó porto dos Ártabros, onde o xeógrafo grego tamén sitúa a uns Célticos emparentados (*syngéneis*) cos do Anas. Sen embargo, é máis que problemática a datación deste acontecemento, o cal, de terse producido realmente, non deixaría máis lembranza que o texto estraboniano, sen embargo carente de calquera referencia cronolóxica. As datacións propostas por Silva e Alarcão, en torno ó 500 a. C. e segunda metade do século III a. C., respectivamente, fórmulanse sobre bases moi febles: presenza de fragmentos cerámicos de orixe púnica en castros portugueses (Silva 1986: 37); presión púnica sobre as poboacións célticas meridionais en torno ó ano 500 a. C. (Alarcão 1992: 53-5).

Outros autores sosteñen que boa parte dos testemuños célticos do noroeste se deben a grupos inmigrantes celtibéricos procedentes da Meseta, atraídos cara a este sector en época prerromana pola presión das guerras da conquista romana (Bello e Peña 1995: 171, 176; Lorrio 1991: 33; Hoz 1997; Almagro Gorbea fala dun substrato proto-céltico e dunha celtiberización posterior que non excluíría movementos de poboación, pero con efectos limitados, 1992: 20 ss.). Sen embargo, presenta unha dificultade a esta solución o feito de que se atribúan a estes movementos tardíos non soamente os rasgos célticos da lingua e a relixión dos galaicos, senón tamén un papel importante, xunto coa influencia romana, no proceso de despregamento tecno-económico e socio-político que caracteriza á cultura castrexa durante o chamado «período de apoxeo», dende mediados do século II a. C. ata a plena romanización (contra Carballo Arceo 1993: 77).

O problema radica en que esta liña de progreso, que parecería conducir as comunidades castrexas cara a un modelo socio-político semellante á *pólis* celtibérica (formación de centros territoriais e consecuente xerarquización dos asentamentos, proto-urbanismo, especialización económica, fortalecemento das oligarquías, etc.) dedúcena algúns arqueólogos da tendencia que neste sentido parecen mostrar exclusivamente algúns grandes castros do sector meridional (San Cibrán de Las, Santa Trega, Briteiros, Monte Mozinho, Sanfins, etc.). Entre tanto, a celticidade innegable da Gallaecia lucense, ironicamente dotada de indicios máis sólidos de celticidade (dende o punto de vista lingüístico, cf. Gorrochategui 1992: 422) pero case completamente allea a aquela tendencia, a vulgar polas interpretacións arqueolóxicas, permanece sen recibir calquera explicación. ¿Por que os Celtiberos non enriquecerían coa súa presenza o castrexo do convento lucense da mesma maneira que farían na bracarense? A cadaquén corresponde resolver as cuestións suscitadas polas súas argumentacións.

III. POLÉMICAS ANTI-CELTISTAS

A tendencia por parte dalgúns arqueólogos a atribuír a celtización dos castrexos ó proceso romanizador (argüíndo por exemplo a chegada masiva de continxentes de orixe céltica nas lexións romanas), insírese nun ambiente académico candente no que se polemiza duramente contra a celticidade da cultura castrexa.

No campo da investigación arqueolóxica vén manifestándose dende hai poucos anos unha corrente de opinión tendente a valorar o fenómeno castrexo como o produto exclusivo da evolución interna das poboacións galaicas dende a súa sedentarización a finais da Idade do Bronce (en torno ó século VIII a. C.), atribuíndo tódalas innovacións tecnolóxicas e formais introducidas dende as primeiras fases de formación do castrexo á influencia de orixe mediterránea, e, en datas máis recentes, ó pulo que suporía a presenza romana en Hispania. Entre as fases de xurdimento e apoxeo da cultura castrexa, marcadas polos momentos de máxima tensión entre as tradicións indíxenas e as influencias externas, e a partir dos cales se producirían as transformacións máis espectaculares, a evolución das comunidades indíxenas sería impulsada pola súa propia dinámica interna, de modo illado, e practicamente exenta de calquera intervención ou estímulo exterior. A partir da valoración dos proce-

sos de cambio na sociedade castrexa como un fenómeno enraizado exclusivamente nas tradicións «autóctonas», crearíase a imaxe dunha cultura absolutamente peculiar e privativa do noroeste peninsular durante a Idade de Ferro.

Os máis destacados representantes e firmes defensores do «autoctonismo» do castrexo galaico son, hoxe en día, F. Calo e A. Peña Santos, dous arqueólogos para quen a refutación do celtismo na Galicia prerromana supón o maior dos estímulos profesionais. Todo canto se vén defendendo en determinados círculos investigadores galegos no campo da Historia Antiga, con base fundamentalmente na crítica das fontes clásicas e o método comparativo, vén sendo sistematicamente replicado por estes dous adais do autoctonismo galaico. As súas críticas chegan ó extremo de acusar abertamente ós defensores do celtismo castrexo de serviren, dende «uns posicionamentos ideolóxicos panceltistas», ó interese político de xustificar historicamente a construción da Comunidade Europea:

No caso do actual neoceltismo, radicalmente distinto na forma e nos obxectivos do tradicional, parece subxacer un intento por dotar de xustificación histórica á Unión Europea; é dicir, lexitimar unha vez máis dende o pasado a realidade política actual. O subtítulo da macroexposición veneciana de 1991 no Palazzo Grassi sobre os celtas —A primeira Europa—, é bastante claro ó respecto (Peña 1997: 163, n.18).

Pero o curioso da situación é que a réplica a estas acusacións non foi efectuada por ningún dos aludidos ou aludidas, senón por unha arqueóloga desvinculada das nosas universidades, M.^a D. Fernández Posse, quen, resumidamente, imputa ós arqueólogos «autoctonistas» sosteren a súa tese por serviren a intereses «rexionalistas», entre outras fortes críticas (1998: 71 ss.). En fin, calquera diría que o castrexo é un tema que se presta a disputas políticas entre nacionalistas galegos e europeístas, como se a lexitimidade da nación galega ou a conveniencia conxuntural da comunidade europea precisasen obter referendo nunha historia milenaria. Pola miña parte non teño intención ningunha de seguir esta liña de discusión, pois abonda con cinguírmolos ó terreo estritamente metodolóxico para manter o curso do debate.

Á parte dunha ordenación impecable dos materiais arqueográficos e dun esforzo de sistematización nada desprezable dos datos extraídos deses materiais, os arqueólogos autoctonistas (especialmente Peña 1992) botan a perder eses esforzos ó concentrar todo o seu afán en derrubar todos e cada un dos argumentos celtistas. O eixe das súas pescudas xira arredor da refutación de

tres postulados fundamentais defendidos polos seus opoñentes: o carácter xerárquico das comunidades castrexas, o seu marcado carácter guerreiro e a adhesión étnica destas poboacións á familia cultural céltica.

En contra dos que sosteñen o carácter xerárquico da sociedade castrexa, Calo (1993: 177-8), por exemplo, argúe que isto non é o que mostran os restos arqueolóxicos: «as casas, as cerámicas, as fibulas, as xoias... aparecen espalladas por igual dentro do recinto. Chegamos ó século I d. C. e a arqueoloxía continúa teimudamente a amosar unha igualdade, talvez aparente; pero ningún elemento material indica diferencias económicas e moito menos sociais». Tódolos indicios, en definitiva, apuntarían a un indiscutible igualitarismo social.

Mais, a non ser que se estea suxerindo que nun só castro tódalas casas, ou só varias, nalgunha campaña de intervención arqueolóxica rexistrasen por igual a presenza de xoias e fibulas, a primeira das aseveracións é un absurdo. En segundo lugar, a honestidade que reclama á hora de recoñecermos o igualitarismo social castrexo, supostamente impugnable dende o punto de vista arqueolóxico, vírase nun exercicio inútil cando se considera, como moi acertadamente subliñou M. V. García Quintela (1999: 274), que o rango e a clase poden ostentarse de forma ideolóxica e o conspicuo consistir en riqueza moble (por exemplo, gando), valores que, como sabemos, non deixan pegadas no rexistro arqueolóxico. De todos xeitos, se algún distintivo de estatus deixa restos arqueolóxicos, como é o caso das numerosas pezas de ourivería castrexa, tamén representadas nas estatuas de guerreiros galaicos, vai ser relegado polos nosos autores ó período romano porque obxectivamente así o suxiren as datacións das xoias que aparecen debidamente contextualizadas, pero tamén porque se desestiman oportunamente as noticias clásicas referidas á tradición indíxena de explotación metalífera ou ó enriquecemento das tropas de Bruto e César tras saquearen a lusitanos e galaicos antes da conquista do noroeste (Peña 1997: n. 24).

En canto ó carácter guerreiro dos castrexos, estes autores insisten en que formaban comunidades campesiñas pacíficas, e que as vastas fortificacións dos castros, con todo o seu aparato defensivo formado por murallas, foxos, parapetos e pedras fincadas, non terían unha funcionalidade militar, senón calquera outras. Por exemplo, contrarrestar as tendencias disgregadoras do grupo e facilitar a súa cohesión; facer os poboados visibles na paisaxe; actuar como elementos definidores do estatus do grupo; ofrecer disuasión pasiva en momentos de perigo (Peña 1997: 153-4); por cuestións de prestixio ou inclu-

so de protección simbólica (Calo 1993: 97-102). O problema destas solucións é que non por presentarse como alternativas á explicación tradicional a refutan. Ademais, engaden á cuestión da funcionalidade das fortificacións respostas xeradoras de novos interrogantes que non se resolven. ¿Por que se quere evitar a disgregación do grupo? ¿A quen hai que disuadir pasivamente e por que? ¿Que ameazas «simbólicas» proveñen do exterior e por que as murallas son o medio da súa contención? ¿Cales son as consecuencias de que os castros se definan polos valores xerárquicos de «status» e de «prestixio»?

A través destas cuestións parece claro que as solucións propostas polos nosos arqueólogos responden á idea, non recoñecida, de que as comunidades castrexas necesitan afirmarse contra un espazo exterior que provoca inseguridade. Se non nos ofrecen ningunha razón que xustifique esa situación é porque a perspectiva destes investigadores sempre vai das murallas cara a dentro, e porque se nega a posibilidade de chegar a comprender a concepción castrexa do territorio, alomenos máis aló do que supón avaliar as súas potencialidades dende o punto de vista da explotación económica dos seus recursos.⁶

Sen embargo, a parte desta predominante arqueoloxía de corte positivista, un grupo de arqueólogos emprendería nos últimos anos un proxecto de investigación digno da maior atención, polo amplo campo de posibilidades que se abren ó tomar como divisa o principio de que «o espazo non é só materia, senón tamén imaxinación: A consideración do espazo como unha realidade unicamente de orde física e ambiental, derrúbase ante a evidencia de que o espazo é sobre todo unha categoría cultural, un concepto específico de cada sociedade [...] Neste punto, a categoría abstracta de espazo pode substituírse pola categoría contextual de paisaxe» (Criado *et al.*, 1991: 28-9).

É un postulado fundamental desta Arqueoloxía da Paisaxe a consideración do espazo non como algo dado, como se quixera dende unha concepción formalista do obxecto, senón como dimensión que se constrúe materialmente a través dun uso ideoloxicamente determinado. Neste sentido, pódese soste tamén que as prácticas de subsistencia non condicionan o sistema sim-

⁶ A consideración dos castros como entidades políticas autónomas, autosuficientes e celosas da súa independencia e illamento, é a conclusión doutro grupo de arqueólogos e arqueólogas cando amplían esta perspectiva e analizan as relacións inter-castrexas (Fernández-Posse, Sánchez Palencia, Fernández Manzano e Orejas 1994: 201-4). De ser isto posible, tampouco non podería ofrecerse como modelo debido á diversidade que mostran os castros do noroeste nos patróns de asentamento (Xusto Rodríguez 1992: 35-6).

bólico, senón á inversa (cf. Criado 1993: 41). Os obxectivos perseguidos por esta corrente coinciden enteiraamente co meu interese polos contidos culturais dos espazos na sociedade castrexa. A Historia Antiga ten moito que aportar á Arqueoloxía da Paisaxe, e da conxunción de ambos campos poden xurdir hipóteses explicativas capaces de definir as relacións que aquela antiga sociedade establecía entre o espazo físico e o espazo imaxinario.

Polo demais, dado que nin foxos nin parapetos son precisos para reforzar a cohesión social, a explicación das fortificacións castrexas como contedores da disgregación poboacional non é satisfactoria.

En canto á función de protección simbólica, hai que dicir que os perigos sobrenaturais se combaten con medios sobrenaturais e non con muros de pedra. De partida, sabemos que tanto no mundo latino como no céltico se consideraba o territorio exterior como o dominio de numerosas potencias hostís, ante as cales a fortificación dos poboados constituía a resposta inmediata pero non suficiente por si mesma. Por esta razón situábase a Marte como un centinela diante das portas de Roma, a quen se lle encomendaba a protección do *ager contra morbos uisus inuisosque*, forzas visibles e invisibles (Dumézil 1966: 209, 220, 230). Nas sagas irlandesas, por outra parte, non é infrecuente ver os reis exercendo esta función: era costume do rei Con «subir tódolos días ás murallas por temor de que os túmulos das fadas ou os Fomore tomasen Irlanda desprevida» (Dillon 1994: 12; Guyonvarc'h 1978: 133; Byrne 1973: 54; Rees 1994: 156). O que interesa salientar nestes casos é que, fosen as agresións reais ou fantasmagóricas, a protección da comunidade é unha función que se encomenda ós especialistas da guerra. Negar que as murallas castrexas están impregnadas de ideoloxía guerreira precisaría, por tanto, unha explicación máis convincente sobre tal excepcionalidade. En fin, de aquí a supoñermos que as fortificacións son tamén a plasmación dunha real situación de permanente conflito entre diferentes comunidade castrexas, hai un paso que os autores greco-romanos se encargan de confirmar ó presentarnos as razzias e o bandoleirismo como un problema endémico desta sociedade (á parte de exercicio habitual de bandas de guerreiros profesionais, segundo García Fdez.-Albalat 1990: 238-9; e García Quintela 1999a: 270 ss.).

Polo demais, resulta inútil negar o carácter guerreiro dos castrexos apoiándose na práctica ausencia de restos de armamento nos castros (Peña 1997: 154). Como é sabido, as magníficas panoplias que se descubren no rexistro arqueolóxico doutras sociedades antigas están xeralmente asociadas non ós poboados senón ás necrópoles, nas que os guerreiros eran enterrados

con espléndidos enxovais. Dado que non se coñecen as necrópoles dos castrexos, por este procedemento poderíamos concluír que non houbo nin sequera castrexos. Sen chegarmos a extremos absurdos, pódese dicir que o dato arqueográfico é tan fráxil que, de telo en consideración, podería conducirnos igualmente a deducións tan insensatas como que non se produciu a conquista romana do noroeste, a non ser que supoñamos que a forzas militares imperiais estivesen formadas por continxentes de soldados desarmados, por que talmente é o que reflicte a nosa arqueoloxía. Polo demais, xa non entro en consideracións sobre o que supón pasar por alto todo canto as fontes clásicas (Estrabón, Apiano, Sílio Itálico) afirman sobre a belicosidade dos galaicos ou as descrições que nos ofrecen do seu armamento (ó que se engaden as moedas da *caetra* acuñadas en Lucus Augusti, a panoplia das estatuas de guerreiros, etc.).

Entre tanto, os argumentos cos que se refuta a celticidade do mundo castrexo, atribuíndo á presenza romana a orixe de tódolos testemuños lingüísticos que apuntan nesa dirección, converte o proceso de romanización do noroeste nun fenómeno estraño e descoñecido en todo o mundo antigo, que consistiría na aculturación romana por medio de elementos estraños á súa propia cultura. A realidade é que, á chegada dos invasores, os trazos célticos non se limitan a uns poucos testemuños illados, senón que se impoñen notoriamente en moitos ámbitos. Xulguemos provisionalmente a través dos seguintes datos.

IV. A LINGUA NAS FRONTEIRAS DA ETNICIDADE

Aínda que os grupos étnicos da Hispania antiga presentan en xeral non poucas discontinuidades, existen indicios no sector occidental dunha comunidade lingüístico-relixiosa que inclúe a rexión galaica, pero que a supera amplamente, posto que se desenvolve ó longo dunha ancha franxa territorial que, dende o Atlántico, abrangue cara ó leste ata as zonas centro-orientais de Asturias no norte, e Badajoz no sur.

Os indicios máis destacables desta comunidade no terreo lingüístico son, segundo C. Búa, a presenza xeneralizada do sufixo *-aiko-* e da desinencia de dat. pl. *-(o)bo* nos epítetos ou adxectivos teonímicos das inscricións votivas, casualmente tamén concentrados maioritariamente en torno a este sector, o que contribúe a confirmar unha uniformidade equiparable no campo relixio-

so (Búa 1997: 58-61). Isto mesmo sinalara hai tempo J. Untermann ó afirmar, precisamente en base ó estudio dos teónimos indíxenas, que «nada impide a hipótese de que en todas partes entre a costa galega e o curso inferior do río Texo —no momento da chegada dos romanos— había unha soa lingua, quizais fraccionada en dialectos pero sen graves dificultades de comprensión entre as distintas partes do país» (1985: 348).

Os trazos lingüísticos que individualizan este sector corresponden á área tradicionalmente denominada «galaico-lusitana», á que habería que engadir boa parte do que en época romana sería integrado no convento ástur.⁷ Por outra parte, nada máis que certos rasgos dialectais distinguirían o conxunto dos dialectos luso-galaicos afincados neste sector do conxunto dos dialectos hispano-célticos, que abranguerían o resto da Hispania céltica dende a liña imaxinaria Oviedo-Mérida cara ó leste. Ademais, o feito de que a maioría dos testemuños epigráficos relativos ós deuses indíxenas se concentren en occidente, tampouco non é impedimento para falarmos dun sistema relixioso común coa Celtiberia (Marco 1994a: 38-9).

Entre os testemuños que permiten adscribir o lusitano á familia celta, Untermann destaca os seguintes: a palabra en dativo *crouceai*, que corresponde exactamente ó irlandés *cruach* «morea de pedras»; o teónimo en dativo *Toudadigoe*, semellante ó galo *Teutates*; os teónimos *Trebopala* e *Trebarune*, derivados de *treb-* (cf. celtibérico *Contrebia*, galo *Atrebates*, etc.); o teónimo *Lugu* (irlandés *Lug*); os cambios fonéticos tipicamente célticos no tema *brig-* e en *uss-* < *uks-* < **up-s-*, por exemplo no adxectivo *oilam usseam* (Cabeço das Fraguas); o sufixo de superlativo *-amo-la-* en antropónimos como *Clutamus*, *Tongetamus*, no termo *sintamo* (Cáceres), etc. Por outra parte, o polémico /p/ etimolóxico indoeuropeo, que desaparece en posicións inicial e intervocálica en tódalas linguas celtas coñecidas, pero que permanece en lusitano, é explicado por Untermann sobre a base de dous supostos: que o /p/ desaparecese nas linguas célticas históricas non implica necesaria-

⁷ En relación co mapa político actual a área galaico-lusitana abranguería aproximadamente, en territorio español, toda Galicia, boa parte de Asturias, O Bierzo, as provincias de Zamora, Salamanca, Ávila, occidente de Toledo, Cáceres e norte de Badajoz; os límites meridionais en territorio portugués encontraríanse na Beira Litoral e na Beira Baixa. En termos étnicos estes territorios corresponderían a *Lucenses*, *Bracari*, *Lusitani*, *Vettones* e *Celtici*. Sen embargo, ningún destes límites coincide estrictamente coas fronteiras provinciais romanas entre a Lusitania e a Citerior, nin coas rexións étnicas descritas polos clásicos ou demarcadas polos testemuños epigráficos (Solana 1991).

mente que non existise nunha fase máis antiga destas linguas, e que a evolución fonética do lusitano puido ser moito máis lenta no que atinxe a este trazo (Untermann 1991: 12-5; Hoz 1993: 381).

Á marxe de tódalas discusións que os filólogos manteñen respecto da celticidade ou non do lusitano, ou acerca da identidade ou distinción do lusitano e o galaico,⁸ o certo é que estas poboacións presentan en conxunto unha importante cantidade de termos célticos que, aínda que tanto historiadores como arqueólogos e filólogos se senten incapaces de explicar, non deixan de impoñerse pola abundancia dos seus testemuños.

De partida, claramente demarcando as áreas celtizadas da Península están os topónimos rematados en *-briga*, o lexema que en lingua celta expresa a localización en outeiros fortificados dos lugares de habitación. Posiblemente fose este trazo común a moitos topónimos occidentais ó que se referira Plinio cando, ó sinalar a procedencia dos *Celtici* da Beturia dos Celtíberos da Lusitania, establece a súa identidade en base á semellanza *dos cultos, a lingua e os nomes das cidades* (HN III 13). Estes *Celtici* tamén foron relacionados polos autores clásicos cos seus homónimos galaicos dos arredores do «cabo dos Ártabros que chaman Nerio» (Estrabón III 3,5; 1,3), o mesmo ó que Mela se refire como «promontorio Céltico» (III 9).

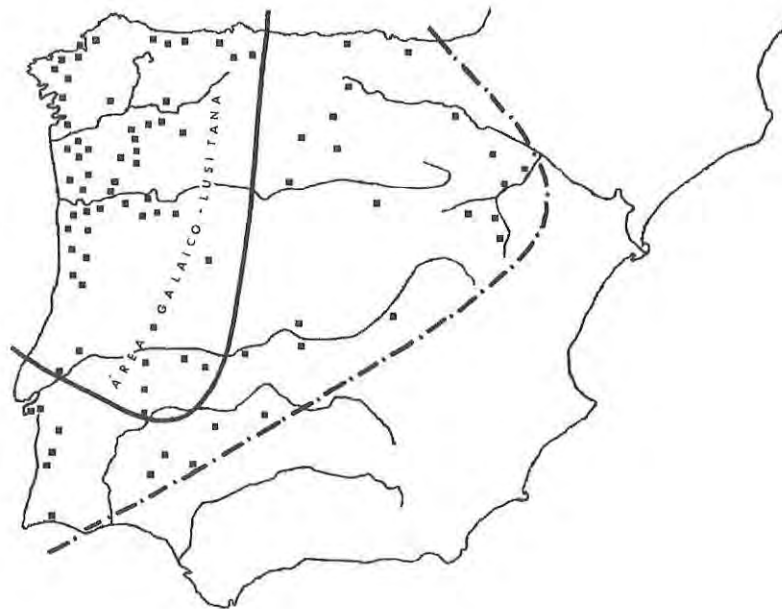
Polo que parecen indicar tódalas fontes, sería darredor deste promontorio, identificado co cabo Fisterra, en torno ó cal se distribuirían os pobos célticos da costa occidental. Os Ártabros sitúaos Mela en torno a un golfo no que confluían as augas de catro ríos, polo que se veñen localizando tradicionalmente nas rías de Ferrol, Ares, Betanzos e A Coruña. No mesmo golfo menciónase a cidade de *Adrobica* (Mela III 13), e ó mesmo pobo pertencerían a cidade de *Brigantium* (A Coruña) e posiblemente *Aviliobris*,⁹ a non ser que este último pertencese ós *Nerios*, os célticos asentados nos arredores de Fisterra e cos que se asocia o outro nome do promontorio, *Nerio*. A continuación, como indica o seu propio nome, os Célticos *Supertamaricos* estarían

⁸ Guyonvarc'h (1967a: 261) considera o lusitano celta arcaico; Untermann (1992: 370) e Búa (1997: 61) sosteñen a existencia dunha única lingua céltica no occidente. Pola contra, tanto Schmidt (1985: 325) como Gorrochategui (1987) opinan que o lusitano é unha lingua indoeuropea pero non céltica. Por outra parte este último autor (1997: 25) xunto con Tovar (1983: 260) e Hoz (1995: 26; 1997: 105-6) consideran apropiado falar da coexistencia de máis dunha lingua nesta rexión. Evans (1993: 596-8) declara haber enormes dificultades para pronunciarse nun ou outro sentido.

⁹ Este topónimo, como os demais acompañados do signo \supset , recóllese nun listado epigráfico ó final do texto; a este apartado refírome en adiante como Apén. epi. (nº 6 neste caso).

instalados ó norte do río *Tamaris* (Tambre), cos topónimos **(B)laniobris*, *Lubris* e *Miobris* nas nosas inscricións (Apén. epi. nº 9, 16 e 17); mencionándose de seguido os Célticos *Praestamarcos*, que debían habitar a península do Barbanza (entre Tambre e Sar). Finalmente, despois de desaparecer toda mención ós célticos, sitúase entre o *Ulla* e *Laero* (Lérez) a cidade de *Lambrica* (Mela III 9-11; Plinio HN IV 111), homónima da Flavia Lambris que Ptolomeo atribúe ós Beduos (II 6,26), un pobo limítrofe dos Ártabros (Albertos 1974: 314; Romero e Pose 1988: 56-9).

Aínda que as fontes clásicas non aluden a máis poboacións célticas que as sinaladas, as antigas formas toponímicas compostas con *-briga* testemu-



Distribución peninsular de topónimos compostos de *-bris/-briga* na Antigüidade

ñanse entre outros moitos pobos galaicos e lusitanos. Soamente entre as inscricións do noso listado epigráfico temos *Agubris* e *Ercoriobris*, que pertencerían posiblemente ós Albións; *Letiobris* ós Bracaros; *Talabriga* ós Límicos; e *Tureobriga* ós Aquiflavienses. A través doutras fontes coñécese ademais *Calubriga* entre os Gigurros e os Albinos (non localizados); *Coeliobriga* entre os Coelernos, *Volobriga* entre os Nemetatos, *Nemetobriga* entre os Tiburos; e sen adscrición de *populus* segura, pero pertencentes ó convento bracarense: *Abobrica* (con variantes *Avo-* e *Ao-briga*), *Elaniobriga*, *Lansbriga*, *Tongobriga*, *Tuntobriga* e *Valabriga*. Ó sur do Douro, entre outros moitos compostos con *-briga*, testemuñanse alomenos catro exemplos de homónimos doutros tantos galaicos: *Talabriga* e *Coeliobriga* na Lusitania, *Tureobriga* entre os Célticos da Beturia e máis *Tongobriga* entre os Vetóns (Albertos 1990). En fin, se a todos estes testemuños engadimos os epítetos teonímicos que conteñen o mesmo lexema (por exemplo *Brigo*, *Tameobriga*, *Bandua Verubrico*, etc.) e mailos topónimos medievais e modernos que o conservan a través de diferentes evolucións (*-brega*, *-bria*, *-bra*, *-bre*, *-bres*; Moralejo Laso 1977: 49-83; Villar 1995: 153-88), compróbase unha densidade destes topónimos no noroeste moito máis elevada que en calquera outra rexión peninsular.

A partir destes datos, en suma, non cabe senón deducir a presenza de poboacións fortemente celtizadas no occidente hispano durante, alomenos, o período inmediatamente anterior á conquista romana. Este feito non se contradí en absoluto coa pervivencia de trazos culturais pertencentes a estratos anteriores do poboamento castrexo, co que quizais haxa que relacionar o chamado «lusitano». Sen embargo, na medida en que esta lingua reflicte tamén unha compoñente indoeuropea occidental moi marcada, a celtización puido terse producido na rexión sen quebrantar demasiado a cultura nativa. Por esa razón comprenderase que na investigación que segue haxa moitos detalles que non encontran acomodo no celta «canónico» e, sen embargo, poidan convivir harmoniosamente con el. Este feito constátase nas poucas inscricións en lingua lusitana conservadas, onde a trazos lingüísticos incuestionablemente célticos únense outros de filiación indoeuropea pero aparentemente incompatibles co sistema fonolóxico do céltico común. Respecto deste problema, sen embargo, danse máis inseguridades que certezas, como xa sinalai.

O estudio que se presenta a continuación, baseado no exame dos nomes teonímicos, antroponímicos e toponímicos castrexos, transluce, en calquera

caso, unha realidade moi próxima á cultura céltica, o que servirá como marco de referencia privilexiado para establecer ou concretar os moitos puntos escuros que denegran o noso coñecemento sobre a sociedade castrexa.

Esta investigación vaise desenvolver ó longo de tres capítulos que, aínda que dedicados a cadansúa manifestación cultural particular (relixión, socio-política e territorialidade) presentan continuidade, dado que as categorías onomásticas estudadas en cada caso reproducen un mesmo sistema de significados e valores. Isto quere dicir, en síntese, que tanto as denominacións dos deuses, como a dos homes e os lugares remiten a un marco referencial homoxéneo, perfectamente definido dende o punto de vista ideolóxico, ó que chamamos Cosmoxía. Comezaremos o percorrido pola cultura castrexa examinando en primeiro lugar o campo relixioso, onde as ideas acerca da organización do mundo aparecen sempre mellor expresadas.

CAPÍTULO 1 RELIXIÓN CASTREXA

I. A POLÍTICA DO SAGRADO OU O SAGRADO DA POLÍTICA

Unha das principais leccións que extraemos da Antropoloxía é que hai momentos na vida dalgunhas sociedades nos que a historia non é máis que a recreación diaria do expresado nos seus mitos, onde non hai tempos nin espazos separados para o imaxinario e o real, senón só continuidade, ademais dun diálogo constante entre o que a sociedade pensa de si mesma e a maneira en que dirixe as súas accións cotiás. Entre os indoeuropeos esa continuidade manifestouse durante longo tempo e de maneira exemplar na India e a Irlanda antigas, onde a institución da realeza sagrada permitía que a influencia da divindade penetrase na sociedade humana a través da figura do rei sagrado, por mediación do cal podía experimentarse a cotío a vivencia do sobrenatural (cf. Brañas 1999: II, 2.b; III.1).

Este personaxe central que é lugar de encontro obrigado de tódolos valores, poderes e transaccións sociais, concentra na súa persoa incluso a historia da comunidade, porque se confunde coa comunidade mesma, pero tamén porque a totalidade que personifica é unha herdanza da apropiación de tódolos sucesos históricos por parte dos seus antecesores. Por iso os discursos do rei teñen sempre como protagonista un «ego heroico», o artificio discursivo que consiste en identificarse cos reis precedentes para apoderarse dos fragmentos da historia colectiva que aqueles previamente tamén se apropiaran como accións dos seus poderes persoais (Sahlins 1988: 49 ss.).

A *historia heroica* das sociedades con realeza sagrada reproducíase constantemente a través do soberano, de modo que o seu presente podería considerarse tan heroico como o seu pasado. Atopámonos así ante o tipo de sociedades ás que Lévi-Strauss (1964: 339) cualificara de «frías» para sinalar a tendencia do pensamento mítico, ou da mentalidade heroica, a negar os efectos do continxente sobre o desenvolvemento social, de maneira que ningún acontecemento pode ser considerado completamente novidoso ou introducir rupturas significativas respecto da interpretación cultural vixente da realidade. Así, por exemplo, un acontecemento tan absolutamente transcendente

para a historia de Hawai como fora a chegada do capitán Cook ás illas, que había inaugurar un proceso de contactos culturais continuos e xa nunca máis interrompidos co mundo dos brancos, non sería interpretado polos indíxenas como un suceso insólito senón, a través dun modelo mítico, como un feito anualmente repetido na vida dos indíxenas: a chegada do deus Lono durante as festas de renovación do ciclo productivo das illas (Sahlins 1988: 105 ss.).

Aínda que anular a historia recreando a ilusión dun eterno pasado sen dúbida nos sitúa entre sociedades profundamente conservadoras e apegadas á tradición, isto non quere dicir que tales sociedades estean incapacitadas para operar cambios ou introducir modificacións nas súas institucións, senón soamente que ofrecen unha maior resistencia ideolóxica a recoñecer os efectos transformadores do tempo sobre as súas vidas. Á fin e inevitablemente, ó ritmo cambiante da sociedade, as ideas, crenzas e valores rematarán por modificarse, ata producir novas representacións míticas e novas cosmoloxías coas que seguir mantendo o diálogo.

Como resultado de evolucións históricas particulares, os distintos pobos indoeuropeos desenvolverían tamén sistemas relixiosos diferenciados, pero precisamente por presentaren en xeral unha importante cantidade de elementos e trazos comúns entre eles, é polo que se vén podendo falar dun mesmo e lonxincuo fondo cultural compartido. Nesta comprobación baseáronse durante décadas os estudos comparativos de Dumézil en torno ás relixións das sociedades indoeuropeas (cf. García Quintela 1999b), chegando a asentar con firmeza a hipótese de que tódolos pobos antigos desta orixe manifestan, con maior ou menor evidencia, un principio ideolóxico estrutural recorrente: a división trifuncional da Sociedade e do Cosmos.

De acordo con esta doutrina, á que Dumézil se refire como a «ideoloxía tripartita dos indoeuropeos», a orde social repousa sobre o cumprimento de tres funcións ou actividades complementarias e xerarquizadas: á primeira función pertencen tódalas actividades relacionadas co goberno espiritual, a mediación co sagrado e a regulación xurídico-moral; á segunda corresponde o emprego da forza guerreira para a protección da sociedade; á terceira función, finalmente, atínxelle todo o relacionado coa provisión dos bens necesarios para o sustento e a reprodución pacífica e saudable do conxunto social. En relación co desempeño destas diferentes actividades xerarquízanse os grupos sociais especializados no seu cumprimento: a primeira función corresponde á clase sacerdotal, a segunda á clase dos guerreiros e a terceira á dos produtores (gandeiros-agricultores); e no medio o rei, que se sitúa no

primeiro nivel a carón dos sacerdotes, aínda que abrangue tódalas funcións (Dumézil 1958: 18-9; 32-3).

As posibilidades de que unha tal estrutura ideal se reflecta fielmente na organización real das sociedades coído que pode depender, por así dicir, do grao de proximidade que os pobos manteñen coa súa «historia heroica», isto é, da identidade sentida respecto do mundo mítico dos deuses e dos antergos. Esa proximidade parece estreitarse nas sociedades con realeza sagrada posto que, como dixeran, os reis actúan como a canle a través da cal se actualiza no día a día tanto o pasado como o sobrenatural, personificando eles mesmos a idea de orde cósmica expresada nos mitos. Como o valor dos mitos como fonte histórica non radica no feito de reproduciren ou non feitos históricos obxectivos, senón en transmitiren as significacións e os valores conforme ós cales se organizaban as sociedades que os crearon, o problema a resolver consistirá logo en pescudar se unha determinada organización social responde á transposición fiel e directa da súa propia imaxe ideal ou se, pola contra, esta non se proxecta senón de modo indirecto, ou tal vez figurado, no plano das relacións humanas.

A primeira destas posibilidades é a que Sahlins comproba no mundo polinesio, onde non existen discontinuidades entre a orde do pensamento e a orde da acción no funcionamento da institución da realeza. Un exemplo de tendencia cara ó caso contrario poderíao perfectamente representar, segundo penso, a Grecia arcaica nos albores do nacemento da *Pólis* —a Cidade—. En efecto, a crítica contundente que por este tempo o poeta Hesíodo dirixe contra os reis «devoradores de regalos», a perda de protagonismo dos heroes guerreiros e o establecemento da era na que goberna a «raza de ferro» de homes mortais, está a situarnos no camiño que conduce cara á definitiva separación entre os deuses e os homes. No momento en que, segundo parece opinión de Hesíodo, a «Xustiza fuxe da terra ó ceo»,¹ comeza a manifestarse no mundo grego a desacralización da autoridade política na que, finalmente, desemboca o goberno da *Pólis*. Por tanto, a ruptura da sociedade coa realeza sagrada coincide co debilitamento do elo que conecta á sociedade coa súa historia heroica. Dende este punto de vista entendo, por tanto, que as correlacións que podemos establecer entre o mito e a historia dependen do grao de secularización que presenten as institucións políticas. Isto quere dicir, nou-

¹ Pois a *Diké* «xustiza» que emana de Zeus e na que repousa a prosperidade máxica do reino (Hesíodo, *Erga* 225-248), xa non se confunde enteiramente na obra deste poeta coa xustiza do soberano; cf. Vernant 1983: 46.

tras palabras, que é máis probable que a imaxe da sociedade divina teña o seu fiel reflexo na sociedade humana cando esta está gobernada por unha figura sacralizada.

Sen embargo, trasladar este suposto ás sociedades indoeuropeas iletradas da Antigüidade tropeza coa evidente dificultade de non dispoñermos de fontes axeitadas para a súa contrastación, posto que o que media entre unha hipotética estrutura teolóxica tripartita, máis o pouco que coñecemos acerca da organización social daquelas sociedades históricas a través das fontes clásicas ou doutro tipo, atopámonos cun espacio completamente baleiro de información directa, é dicir, dunha literatura propia, épica ou mitolóxica. A importancia de coñecermos este enfoque da realidade despréndese do feito de que alí onde dispoñemos deste tipo de fontes (como na India ou Irlanda) resulta posible comprobar que os reis divinos e míticos son o espello no que se miran directamente os reis temporais, ou que as construcións imaxinarias do Cosmos reflecten e explican a organización da sociedade que a realeza sagrada sustenta e reproduce constantemente. Dado que para o estudo da sociedade castrexa as fontes son deficientes neste terreo, se é posible explorar unha correspondencia con outras sociedades indoeuropeas non será máis que propoñendo unha hipótese fundada sobre bases comparativas.

Botar man do comparatismo para o coñecemento da relixión castrexa xustifícase porque, ata onde alcanza unha primeira ollada sobre a estrutura do seu panteón politeísta, podemos percibir un esquema xerárquico no que destaca a figura dun deus que cumpre as funcións do rei universal indoeuropeo, ou máis ben céltico, posto que aquí recibe exactamente o mesmo nome, *Lugu*. Este dato, en primeiras, permite postular como hipótese que os castreiros dispoñían, como mínimo, dun dos elementos conceptuais básicos a partir dos cales os indoeuropeos construían a súa realeza sagrada.

Esta comprobación pode ter consecuencias importantes para o estudo da sociedade castrexa se consideramos que, de entre os indoeuropeos occidentais, soamente os que padeceron o tránsito ó réxime cidadá romperon coa súa historia heroica e deixaron de verse reflectidos no espello mítico do mundo dos deuses. Este proceso, consolidado en Grecia e Roma había centurias, non comezou a desenvolverse autonomamente entre algúns pobos da Galia ou a Celtiberia ata pouco tempo antes da romanización (Dunham 1995: 112 ss.; Fatás 1981: 212 ss.; sen embargo, parece que os reis seguían vixentes tamén na Celtiberia entre algúns pobos; cf. Fernández Nieto 1992: 382). Entre tanto, o resto da Céltica —galos transalpinos e cisalpinos, belgas, británicos—

conservarían ata a conquista romana o seu vello sistema socio-político, é dicir, o reino (Roymans 1990: 20-2; Sereni 1977: 214 ss.; Le Roux 1952: 228-30; Muñiz Coello 1994: 92-3). Á fin, este réxime perduraría ata a Idade Media entre os pobos non sometidos ó Imperio Romano, como foi o caso dos xermanos e dos irlandeses (Binchy 1970; Chaney 1970).

Pero, ¿que acontece no occidente e norte peninsular? En primeiras pódese afirmar que, fóra da Celtiberia, ningún outro pobo céltico hispánico posuía cidades, nin en sentido físico nin político. Por tanto, sería posible que nestas rexións o marco político-territorial no que se desenvolvía a vida das comunidades fose, como na Galia, o *pagus*, é dicir, o cantón ou circunscrición territorial autónoma na que se dividía o *populus*, ó que achegaba as unidades do exército, e que estaba, á súa vez, integrado por varios *vici* ou aldeas. Debido á súa perfecta definición política e territorial, e máis á súa flexibilidade asociativa, moitos autores viron nos *pagi* galos correlatos das *túatha* irlandesas (reinos propiamente ditos), pois as estratexias de integración na construción das *civitates* na Galia e os reinos provinciais en Irlanda parecen empregar os mesmos mecanismos (Nash 1978: 461-4; Roymans 1990).

Dado que do castrexo só temos referencias ás súas comunidades inferiores ó *populus* a través da epigrafía, por tanto nunha época na que estes pobos comezaban a padecer a desintegración das súas estruturas socio-políticas por estaren baixo a dominación imperial, resulta problemático extrapolar sen máis ós tempos prerromanos os datos que extraemos do material galaico-romano. Sen embargo, tódolos estudiosos da sociedade castrexa sosteñen que o Imperio reaproveitaría con fins prácticos as estruturas políticas indíxenas, e así parece confirmalo o famoso signo epigráfico \supset ó acompañarse de formas onomásticas nativas (véxase o «Apéndice epigráfico»; Brañas 1995: 13 ss.). Se estas comunidades sinaladas polo signo se correspondesen co *pagus* galo (pois o *castellum*-castro non é máis que un *vicus* «aldea»), teríamos a proba da perfecta compatibilidade do sistema socio-político castrexo cun reino de tipo arcaico.

Pero non adiantemos acontecementos. Antes de emprender esta fase da investigación cómpre establecer o marco comparativo no que encaixen os castreiros pola súa adscrición étnica, é dicir, polo seu carácter indoeuropeo e, por que non dicilo, tamén céltico. Nas páxinas seguintes expoñeranse as directrices que poden sinalar os vieiros desa comparanza.

II. ESQUEMA XERAL SOBRE AS RELIXIÓNS INDOEUROPEAS

Será útil, para comezar, que nos deteñamos en ver a estrutura esquematizada das relixións indoeuropeas para unha mellor comprensión do que máis tarde se expoñerá sobre as divindades castrexas.

As relixións indoeuropeas presentan unha estrutura común que, seguindo a clasificación funcional dumeziliana antes bosquexada, supón a existencia de:

1.^o Unha parella de deuses que desenvolven no marco da primeira función actividades opostas pero complementarias, e definidas respectivamente como facetas «clara ou xurídica» e «sombriá ou máxica» da soberanía; ou, o que é o mesmo, como «mitriana» e «varuniana», debido ó papel paradigmático atribuído á parella védica Mitra-Varuna pola súa precisa caracterización teolóxica:

Dende o punto de vista dos homes, Varuna é un mestre inqueda, terrible, posuidor privilexiado da *maya* (é dicir da maxia que crea formas, reais ou ilusorias); Varuna vai armado con lazos e redes e actúa rapidamente atrapando de xeito irresistible. En troques Mitra, o nome do cal significa Contrato e tamén Amigo, é tranquilizador, bondadoso, protector das relacións e dos actos honrados e regulares; é inimigo da violencia (Dumézil 1970: 16).

Ó compartiren o nivel superior da xerarquía divina, estes dous deuses representan o modelo mítico que xustifica a asociación na sociedade humana do sacerdocio (aspecto Mitra) e a realeza (aspecto Varuna) na constitución do poder soberano. Nas súas relacións coas outras dúas clases funcionais, mentres Mitra, que asume as competencias máis especificamente sacerdotais, se mostra solidario cos valores pacíficos da terceira clase productiva, Varuna, pola contra, manifesta maiores afinidades coa segunda clase guerreira, o que explica tamén que este deus represente o prototipo do soberano extraído da clase militar. Pero, en calquera caso, a natureza de ámbalas dúas divindades é, así mesmo, dual; é dicir, tanto Mitra como Varuna combinan nas súas personalidades caracteres contradictorios, claros e sombríos, aínda que un deles sexa sempre predominante (Dumézil 1970: 40-1).

2.^o Un deus-patrón da función guerreira (védico Indra), experto en fazañas e de carácter extremadamente violento, no que repousa a protección da orde do mundo. A súa desmesura e talante descontrolado dependen en boa medida do consumo de bebidas embriagantes, que excitan nel a agresividade

e o furor bélico que se precisan na batalla. Porque nel despuntan tódalas calidades dun bo líder militar, dirixe unha confraría ou comitiva de mozos guerreiros especializados, ós que serve de modelo nos seus modos de actuación. Sen embargo, a súa independencia e comportamento excesivamente arroutado, o descalifican como candidato para a realeza.

3.^o Unha parella de deuses correspondentes á terceira función, doadores de fecundidade, saúde, abundancia e prosperidade (védicos Nasatya ou Ashvin). Sen embargo, debido ós múltiples aspectos que posúe esta función (paz e saúde, riqueza en gando e colleitas, fecundidade humana, benestar material da masa social, etc.), deben compartir este nivel cunha numerosa cantidade de divindades auxiliares especializadas nos diferentes ámbitos adscritos a esta función.

4.^o Unha única divindade feminina, pero polivalente ou trifuncional, capaz de personificar os valores correspondentes a cada clase funcional e actuar indiferentemente no marco de todas elas. As súas múltiples advocacións dependen do papel que a gran deusa asuma segundo as circunstancias. Isto implica que, ademais do tradicional aspecto procreativo e nutricional que normalmente se lle atribúe, a deusa poida cumprir funcións non especificamente terceiro-funcionais, senón ademais militares e soberanas. De aí que, ó tempo que se presenta nas súas diferentes personificacións como nai, esposa e irmá de tódolos deuses, poida igualmente cualificarse como Santa, Guerreira e Maternal.

Esta estrutura, reconstruída fundamentalmente a partir da teoloxía védica, presenta un estreito paralelismo coa do resto das mitoloxías indoeuropeas coñecidas, aínda que é preciso engadir en cada caso as oportunas variacións ou matices. Sen embargo, enténdase que cando falo de variacións, non me refiro tanto á estrutura, invariable en canto á definición e xerarquía das tres funcións, como ó reparto de aquelas no seo da sociedade divina. Neste sentido, os mitos célticos que coñecemos a través da epopeia irlandesa² e que mellor nos serven como referencia para a comparación cos castrexos, mani-

² As distintas versións de *Cath Maige Turedh* «A segunda batalla de Mag Turedh», constitúen a fonte máis prezada para o coñecemento da antiga teoloxía céltica, posto que é a narración máis completa do Ciclo Mitolóxico, o conxunto de textos dos que son protagonistas os Túatha Dé Dánann, é dicir, os deuses da antiga Irlanda. Aquí nárranse as orixes e o destino dos deuses, defínense as aptitudes de cada un en relación coas súas respectivas funcións e dramatízanse os acontecementos que dan lugar á formación da sociedade divina completa. Dúas versións deste relato (CMT II e CMT III) en Guyonvarc'h 1978: 45-78.

festan unha serie de peculiaridades que é preciso sinalar (Le Roux 1984: 109-137; Le Roux e Guyonvarc'h 1991: 125-38):

a) En primeiro lugar hai que destacar a orixinalidade do panteón céltico ó introducir no cume da xerarquía divina a figura dun único deus supremo, o rei universal *Lug Samildanach*. Este epíteto, que significa «o politécnico», define a este deus como un experto en tódalas artes, ou, o que é o mesmo, como unha divindade trifuncional (en «A segunda Batalla de Mag Tured», *CMT II* § 56-67, *Lug* declárase hábil carpinteiro, ferreiro, campión, arpista, heroe, poeta e xenealoxista, mago, médico, escanciador e bo artesán). A *interpretatio* galo-romana non deixaría de poñer este feito en evidencia por medio da asimilación de *Lugu* con Mercurio, aquel de quen dixera César (*BG VI* 17) que os galos consideraban o seu deus supremo e inventor de tódalas artes (Le Roux 1984: 113-21; Vries 1963: 48 ss.).

b) A primeira función aparece encamada nos mitos irlandeses non por unha parella senón por dúas, pero que estruturalmente se reducen doadamente a unha: *Dagda-Mananan* e *Nuada-Ogme*. En efecto, estas dúas parellas non fan senón expoñer a dualidade da divindade soberana en cada unha das súas facetas, sacerdotal e real. *Dagda* «deus bo» é o deus sacerdotal por excelencia (druída, mestre ritual e sacrificador, xurista, xuíz, mago, poeta, adiviño, médico, etc.), o que, como señor da vida e a morte, se desdobra no infernal *Mananan*, o seu irmán e rei do Outro Mundo. Pola súa parte *Nuada* «distribuidor» e *Ogme* «camiño», desdobran os aspectos xurídicos e máxicos da vertente real da soberanía, é dicir, personifican a dobre faceta do rei en tanto que soberano e en tanto que xefe guerreiro: *Nuada Airgellam* «do brazo de prata», encarna ó rei xusto e xeneroso, dúas virtudes esenciais para o recto exercicio do poder real. Fronte a este, o lado sombrío ou varuniano do mesmo poder é do dominio de *Ogme*, o deus dos lazos, experto nas contorsións violentas xeradas polo furor bélico e na guerra máxica dos vínculos invisibles que inmovilizan ó adversario e conducen ós mortos ó Outro Mundo (Le Roux 1984: 121-7).

Aínda que a xerarquía das funcións permanece inalterada, a súa distribución no segundo e terceiro nivel desdebúxase na mitoloxía céltica debido a que o deus-rei invade tódolos campos. Isto quere dicir, expresado noutras palabras, que o deus-rei se apropia o patrocinio das actividades pertencentes á clase guerreira e á clase productora (*Nuada* e *Ogme* serían asimilados no panteón galo con Marte e Hércules; a través desta *interpretatio* confírmase en ámbolos dous, como mínimo, o seu carácter guerreiro; cf. Le Roux 1965: 183). Esta particularidade fai necesario algúns comentarios adicionais.

c) Nos mitos irlandeses o representante da segunda función en sentido estricto, é dicir, exclusivamente especializado na función guerreira e alleo ó poder temporal, non posúe representación na sociedade dos inmortais. Esta posición, pola contra, é ocupada no Ciclo Heroico por *Cúchulainn*, un heroe de natureza semi-divina que combate en solitario e é correlato do Hércules clásico (Le Roux 1965: 182-7; Dumézil 1990a: 163-67; 1985a: 200-5). O referente deste campión no plano divino non é outro senón *Ogme* (Hércules *Ogmios* na Galia), o deus enteiramente varuniano que, como o rei irlandés, participa na guerra en calidade de xefe dos exércitos. Neste terreo os seus lazos máxicos non actúan só inmovilizando senón tamén como unha forza cohesiva que actúa por medio da elocuencia e poder de persuasión do xefe³ e ten por obxecto agrupar darredor de si a un círculo de seguidores, a el ligados tamén pola forza vinculante dun xuramento de fidelidade. Así se explican as cadeas que xorden da súa boca, segundo a descrición clásica do Hércules-Ogmios galo:

Este Hércules ancián conduce un grande número de homes atados polas orellas e leva por lazos cadeas de ouro e de ámbar que parecen moi fermosos colares [...] «Vós estrañádesvos de ver a elocuencia representada baixo forma humana por un Hércules vello, conducir pola súa lingua a homes encadeados polas orellas; non é por insultar ó deus que está furado [...] A xente garuleira ten toda a punta da lingua furada [...] En fin, é pola súa elocuencia perfecta, pensamos nós, que Hércules realizou tódalas súas aventuras e pola persuasión que superou tódolos atrancos. Os discursos son para el as frechas punxentes que van dereitas ó branco e feren as almas» (*Discursos, Heracles 1-7*).

A elocuencia, sen embargo, non é unha virtude guerreira senón sacerdotal, da que os reis participan completamente como garantía de xustiza para o seu pobo, como confirman as palabras que un druída dirixe ó rei *Cathair*: «a túa elocuencia garante e corrixe os xuízos dos gaélicos» (Stokes 1894: 40. *Loch Garman*, § 6). O druída *Fintan*, pola súa vez, posuía «sete cadeas ou sete elocuencias na súa lingua» (cf. «La veillée de Fingen», Guyonvarc'h 90, § 4). A gran capacidade de integración que *Ogme* pon en escena mediante os seus lazos é unha condición indispensable do xefe político, de aí que *Ogme* sexa, ante todo, unha divindade soberana da primeira función.

³ En irlandés antigo «un xogo de palabras analóxico e simbólico relaciona *slabrad* "cadea" e *solabrad* "ben dicir, elocuencia", que é a primeira calidade de *Ogmios*»; cf. Le Roux e Guyonvarc'h 1986: glosario: s.v. *chaíne*.

d) Outra característica particular da relixión céltica —alomenos no estado en que nola dan a coñecer os mitos irlandeses— é a práctica ausencia de divindades especialistas da terceira función. En efecto, así como o traballo metalúrxico e a medicina, que son técnicas estruturalmente terceiro-funcionais como todo o relacionado coa produción artesanal e a saúde, son responsabilidade de druídas (de *Goibniu* «o ferreiro», *Diancecht* «de longo alcance» e *Mac Oc* «fillo moi novo»; cf. Le Roux 1984: 129-34), a provisión de riqueza material en tódalas súas formas (fecundidade humana e animal, abundancia de colleitas, prosperidade en xeral) é unha función asumida dobremente polo druída mailo rei: por Dagda a través do seu caldeiro da abundancia, e polo rei a través dun pacto matrimonial coa gran Deusa que se identifica coa Terra dadora de froitos. Esta identidade reflíctese na xeografía irlandesa a través do uso das diferentes advocacións da gran deusa como eponimizacións da illa ou dos seus diferentes territorios (*Ana* «abundancia», *Eriu* «fértil», *Macha* «chaira», *Tailtiu* «terra», etc.; Le Roux 1968; Sjoestedt 1994: 24-31), e, de maneira máis explícita, nos rituais de entronización dos reis mediante a cualificación da súa proclamación como un matrimonio coa Terra, é dicir, co seu reino (Binchy 1958: 134-5; Byrne 1973: 17). Desta alianza xorde á fin a orde universal e o poder que a goberna, á súa vez simbolizados por outra personificación da gran deusa, a *Flaith* «dominación, soberanía» (a deusa preséntase con este nome cando ofrece unha copa de bebida ó candidato á realeza que ela mesma escolle; volveremos sobre este tema máis adiante).

Polo demais, a deusa céltica defínese da mesma maneira que comentamos a propósito da deusa trifuncional indoeuropea en xeral, isto é, ademais de ser nai fecunda, tamén se caracteriza por participar na guerra con medios máxicos e por outorgar ós reis o poder soberano (definición da Soberanía céltica en Le Roux e Guyonvarc'h 1983b: 205 ss.; Dumézil 1971: 328-42).

Una vez establecidas estas pautas para o recoñecemento dunha relixión tipicamente indoeuropea e de caracteres célticos, pasarei a expoñer o que sabemos sobre as crenzas relixiosas dos castrexos e, concretamente para comezar, sobre a definición dos seus deuses e a organización interna do seu panteón divino.

III. O PANTEÓN DIVINO DOS CASTREXOS

Soamente coñecemos a relixión castrexa dende que o noroeste peninsular se incorpora ó Imperio Romano, aínda que teñamos algunhas noticias nas fontes clásicas referidas ós costumes dos seus habitantes no tempo inmediatamente anterior á conquista (especialmente en Estrabón). A partir daquela, as referencias literarias a esta rexión tampouco non se incrementan de maneira notable, caracterizándose ademais pola súa concisión e brevidade. Co progreso da romanización, os indíxenas irían adoptando paseniño os usos romanos, dos cales interesa en particular a práctica epigráfica, é dicir, a escritura inscrita sobre materiais duros, da cal extraemos a maior parte da información sobre as súas crenzas e prácticas relixiosas.

A única divindade indíxena que coñecemos polas fontes literarias é o Ares do que nos fala Estrabón (III 3,7): «Aliméntanse principalmente de carne de cabrón e sacrifican a Ares un cabrito, prisioneiros de guerra e cabalos».⁴ Para as demais cómpre acudirnos á epigrafía dos monumentos votivos, especialmente. Neste caso, a determinación do carácter indíxena ou non da divindade depende dun proceso analítico centrado en diferentes aspectos: comprobación da súa presenza ou non nos panteóns clásicos; identificación étnica do dedicante (indíxena, romanizado ou romano); estudo das características do soporte material do epígrafe (tipo e iconoloxía peculiares dos monumentos; sistematizacións neste sentido en Tranoy e Le Roux 1973; Tranoy 1981: 264-326; Lambrino 1965; Alarcão 1988: 153 ss.).

Como estes textos epigráficos consisten na maioría dos casos en simples fórmulas lapidarias —nunca mellor dito—, esta clase de testemuños a penas compensan o noso descoñecemento dos mitos que explicaban o carácter das divindades e as relacións que se establecían entre elas. Con todo e recoñecer as serias limitacións que esta carencia impón á investigación da relixión castrexa, non se pode renunciar ó seu estudo porque existen outros vieiros, sen dúbida máis fráxiles, de aproximación ó seu coñecemento.

De partida, podemos dicir que moitas das divindades documentadas no occidente peninsular poden incluírse, polo significado etimolóxico dos seus nomes e epítetos, principalmente, nas categorías xerais nas que se organiza o panteón divino dos indoeuropeos. E aínda que así non fose, débese rexeitar

⁴ O paralelismo entre os caracteres do Ares grego e do Marte céltico, así como a identificación a partir da noticia estraboniana dun deus da guerra galaico de similares características, foi estudiado por Bermejo 1978: 39-62; 1986: 87 ss.

completamente calquera presuposto que reduza as crenzas indíxenas a un cúmulo amorfo de manifestacións relixiosas (culto ás augas, ós montes, ás pedras, ós animais, etc.), soamente comprensibles dende unha teoría do feiticismo máis que desfasada por inaplicable a calquera sociedade etnográfica ou histórica.

Tralo suposto deses cultos naturalistas o que se encontra é unha evidente confusión entre o «divino» e o «sagrado». Se no pensamento relixioso a divindade é o ser divino no sentido corrente da expresión, o sagrado (lat. *sacer*, gr. *hierós*, etc.; Benveniste 1983: 345-55) é, por así dicir, o tocado pola divindade, aquilo que é de esencia sobrenatural porque pertence ós deuses ou está, dalgunha maneira, influído pola súa presenza. En virtude desta distinción entenderase que cando unha cousa sexa obxecto de culto será porque represente unha manifestación da divindade particular coa que se busca o contacto, e non a substancia íntegra do ser que se venera.

Con todo, estamos asistindo na actualidade a unha sorte de rexurdimento deses postulados primitivistas que antes critiquei, aínda que haxa que dicir en descargo dalgúns dos seus principais representantes, como Villar e Prósper, o feito de seren especialistas filólogos.⁵ A partir de conclusións tales como que o significado do teónimo (dativo) *Reve* é «río» e o de *Navia* «val», estes dous investigadores non dubidan en consideralos divinizacións deses fenómenos naturais. Ante estas constatacións, extráense de seguido conclusións deste teor:

Habitualmente pártese do prexuízo de que os teónimos lusitanos se refíren sempre, como na tradición greco-latina, a divindades de carácter persoal,

⁵ Estes postulados primitivistas son herdeiros da teoría evolucionista do século pasado, segundo a cal o pensamento relixioso evolucionaría progresivamente dende a simple veneración dos fenómenos naturais, pasado por fórmulas intermedias (antropomorfización dos deuses), ata acadar o estadio superior de desenvolvemento que representan as actuais relixións universalistas (Evans Pritchard 1973). Entronca tamén con estes postulados a distinción establecida por J. Alvar entre «relixión» e «relixiosidade» (= «pensamento máxico») en función da existencia ou non de Estado. Segundo este autor, a «relixiosidade» conviría a aquelas sociedades que non posúen os mecanismos institucionais «mediante os cales se subliman as diferencias de clase, porque estas aínda non existen» (1996: 242). Se por «clases» se entende a existencia de grupos antagónicos funcionalmente diferenciados (a partir duna definición máis técnica de «clase social» habería que concluír que non hai relixión antes do século XIX) é dabondo con subliñar que tódalas relixións arcaicas coñecidas de raizame indoeuropea derivan de construcións ideolóxicas de cuño aristocrático. Ademais, ningunha daquelas (céltica e xermánica no occidente europeo) presentan diferencias doutrinarias destacables respecto das relixións grega e romana, senón todo o contrario, como demostran os estudos dumezilianos.

integradas nun panteón organizado e encargadas de funcións precisas (Prósper 1977: 173).

Fronte a esta clase de valoracións, debemos dicir que non se fundamenta nun prexuízo, senón nunha hipótese razoable, supoñermos que o proceso de asimilación do que foron obxecto os deuses indíxenas cos deuses romanos debía partir necesariamente dunha equivalencia de natureza e función, cando menos aproximada, entrámbolos grupos de divindades (sobre estes mecanismos, Marco 1996b: 222-6). Doutra maneira non se comprendería que se cualificase ó deus *Bandua* como *socio* de Marte (Rairiz de Veiga, Ourense; Rodríguez Colmenero 1987: nº 104), que este se identificase directamente con *Coso* (*Marti Semno Coso*, Denia, Alicante, *CIL* II 5960; *Cososo Deo Marti*, Aquitania, *CIL* XIII 1353) ou que tanto Marte como Xúpiter recibisen os mesmos epítetos en lingua indíxena que os deuses nativos (*Sagato*, *Tarbucelo*, *Tileno*, *Candamio*, *Anderon*, *Ladico*, etc.). No que atinxe en particular a *Navia*, non soamente vemos aparecer a esta deusa recibindo ofrendas sacrificiais no mesmo ritual no que se fai partícipe a Xúpiter, senón que ese suposto «val» é ademais cualificado en Marecos (Porto, 147 d. C.) de *ninfa*, e posiblemente de «virxe»: «O(ptimeae) V(irgini) Co[...] et Nim(phae) Danigom Nabiae Coronae vacca(m) bovem Nabiae agnu(m) Iovi agnum bovem [...]» (Tranoy e Le Roux 1974: 252), o que dificilmente pode ser interpretado doutra maneira que como unha divindade de carácter persoal (máis críticas neste sentido en Bermejo 1982: 17; García Quintela 1991a: 36-7; Marco 1993: 481).

Pola miña parte, aínda que non podo discutir os argumentos filolóxicos destes reputados lingüistas, senón soamente cuestionar a súa autoridade en materia de historia das relixións, non podo deixar de mostrar certo receo en canto a que a grande maioría das súas análises etimolóxicas dos teónimos e os epítetos divinos galaico-lusitanos condúzan a un conxunto esaxeradamente redundante de alusións ás augas, implicando unha insistente referencia á hidronimia para esclareceren os significados dos nosos teónimos (por exemplo: Villar 1993, 1994-1995, 1995, 1996b; Prósper 1994 e 1997). En calquera caso, posto que a interpretación lingüística sempre se mostra profundamente condicionada polos presupostos teóricos dos que se parten, prefiro adscribirme á corrente que busca a coherencia entre esas interpretacións maior que sabemos en xeral acerca das relixións indoeuropeas, e da celta en particular, dado o convencemento sobre o predominio dunha lingua céltica na expresión das categorías divinas do occidente hispánico.

Para comezar, vemos representada no noroeste a característica triplicidade das divindades superiores célticas a través do enunciado en plural dos seus teónimos: os *Lugoves*, por unha parte, e as *Matres* e *Suleis*, pola outra. A correspondencia dos primeiros co rei divino Lug/Lugu e das segundas coa deusa trivalente céltica, suxire que a relixión galaico-lusitana dispoñía, cando menos, do mesmo material conceptual manexado nos mitos irlandeses na construción da orde universal. Sen embargo, para darmos o paso que permitiría completar o cadro comparativo entre os dous mundos, teríamos que confirmar que a cosmoloxía dos galaico-lusitanos xiraba en torno á idea do «pacto primordial» constitutivo da Soberanía céltica. A imposibilidade de levarmos a cabo esta comprobación de maneira incuestionable débese, como xa se dixo, á ausencia de calquera literatura mitolóxica pertencente ós pobos que estudiamos, de maneira que, aínda que poidamos explicar certos aspectos das nosas figuras divinas, non dispoñemos dos medios para verificar o tipo de relacións que se establecían entre elas. Con todo, sirva como hipótese de traballo o suposto dunha cosmoloxía galaico-lusitana organizada arredor dunha alianza orixinal entre o rei dos deuses e unha deusa soberana.

Presentarase a continuación o que podemos saber sobre as divindades galaico-lusitanas ó longo de catro apartados: os deuses soberanos, a deusa trifuncional, as representacións da soberanía e as divindades infernais.

1. Os deuses soberanos: *Lug, Bandua, Coso*

O deus supremo *Lugu* (irlandés *Lug*) documéntase en dúas aras procedentes da provincia de Lugo con desinencia de dativo plural céltico: *Lucoubu* e *Lucubo*, onde o teónimo se acompaña do mesmo epíteto, *Arquienobo* / *Arquienis*, e nas que, alomenos nun dos casos, pode comprobarse a presenza de tres *foci* ou orificios votivos na parte superior. Suponse que unha terceira ara lucense de lectura incompleta alude á mesma divindade por presentar tamén triple *focus* e o texto seguinte: [—]u *Arquienis* (Ares 1972: 185 ss.).

A pluralidade do teónimo tense prestado a moi variadas interpretacións dende que se rexistrara a súa aparición en diferentes partes da Galia e Celtiberia, pero tendo en conta a presenza de triple *focus*, todo parece indicar que esa pluralidade alude ó carácter trifuncional do deus, o que a mitoloxía irlandesa representaba, como vimos, atribuíndolle carácter politécnico (*Samildanach*).

A mitoloxía irlandesa de Lug permitiu avanzar no coñecemento do Mercurio galo ó prestar un punto de apoio para a interpretación dos símbolos da

sua iconografía e dos epítetos célticos que o definen nas inscricións galas. Pois ben, unha vez que se abriu esta posibilidade e se trasladou esa vía de aproximación ó caso do Lugu galaico, púidose tamén desvelar o significado dalgúns dos seus epítetos, os sobrenomes de valor adxectivo que máis frecuentemente identifican ós deuses na relixión celta e que en moitas ocasións chegan incluso a substituír por completo os verdadeiros teónimos.

Este ben pode ser o caso do noso epíteto *Arquieni*, pois unha variante celtibérica da mesma forma *Arconi*, preséntase na inscrición que a recolle como única referencia do deus. O seu significado, do que a etimoloxía proporciona unha orientación, compréndese mellor a partir dun estudio comparativo. Etimoloxicamente soe interpretarse a partir do tema indoeuropeo **orkso-s* «oso»,⁶ podéndose comprobar así o seu paralelismo co Mercurio *Artaius* galo (> *artos* «oso») e presentando o mesmo tipo de relación que se observa entre o teónimo celtibérico *Arcco* e o galo *Artio/Artioni* (Blázquez 1975: s.v. *Arconi*).

Considerando a interpretación ofrecida por Le Roux e Guyonvarc'h sobre as formas galas, teríamos no noso teónimo *Lucubo Arquienobo* a expresión das capacidades politécnicas do Lugu galaico, por unha banda, e maila cualificación soberana do deus pola outra, posto que, lonxe de evocar unha zoolatría inxenua, a asociación co oso remite no pensamento mítico céltico a unha representación simbólica da realeza (Guyonvarc'h 1967c; Le Roux 1984: 120. Para o teónimo galaico, Marco 1987: 61; García Fdez.-Albalat 1996: 43).

Este teónimo, en consecuencia, infórmanos sobre a existencia no sistema relixioso dos antigos galaicos dunha concepción da realeza divina de raizame céltica. A este dato pódense engadir outros extraídos da análise de diferentes teónimos que foron obxecto de *interpretatio* romana por parte dos indíxenas, ou de diversos epítetos teonímicos que seguen a mostrar paralelismos co panteón galo.

Considérase *interpretatio* de Lugu a asociación do homólogo grego do Mercurio romano, Hermes, co epíteto indíxena *Devori* (*Ermaei Devori*, Outeiro Seco, Chaves; *CIL* II 2473), entendido como dativo céltico de **Dei-*

⁶ Aínda que se recoñecen dificultades para unha evolución fonética do céltico **arctos*, cara a formacións con *-c-*, cando o normal parece ser en *-t-* (galo *artos*, ir. *art*, etc.), a coincidencia entre os deuses mencionados, mailos topónimos celtibérico e lusitano *Arcobriga* e galo *Artobriga*, puidera indicar evolucións fonéticas diferentes do mesmo tema (de feito, o grego coñece variantes dialectais en *arcos* e *artos*).

vo-rix «rei dos deuses» e equivalente ó celtibérico *Teiuoreikis* da tésera de Luzaga (Albertos 1956: 294-6).⁷ Pero, se este epíteto define a Lugu como un deus fundamentalmente supremo e soberano, a súa relación con Hermes orienta as súas funcións cara ó ben coñecido aspecto psicopompo do deus (conductor de mortos) en canto guía dos exércitos na batalla, unha das caracterizacións que mellor se destacan na mitoloxía irlandesa (García Fdez.-Albalat 1996: 44, sobre as semellanzas funcionais entre Lug, os *Lares Viales* galaicos mailo Hermes grego, Bermejo 1986: 193 ss.).

Tamén en relación con esta función psicopompa, ou mellor, co seu control absoluto das cousas sagradas, obtemos en Ourense e Chaves os apelativos *Mocio* e *Muciaeco*, identificados tamén co Mercurio galo a través do seu epíteto *Mocco* «porco». A advocación do deus baixo esta forma deberá entenderse, evidentemente, non en sentido literal, senón como unha figuración dos valores encarnados polo «porco» como símbolo da clase sacerdotal e como animal fundamentalmente psicopompo (García Fdez.-Albalat 1996: 42-3). É interesante a relación establecida por esta autora entre a aparición en Portugal de figuras de «berrões» en cámaras con corredor, asociadas a bancos e restos óseos de animais, coa presenza en Gallaecia do Lug-porco. Todo isto non só parece confirmar a vinculación das famosas esculturas de verroallos co mundo funerario, senón que ademais subliña a coincidencia entre o mundo castrexo e irlandés respecto da consideración do porco como animal psicopompo que conduce ó Alén.

O seu aspecto guerreiro, finalmente, viría sinalado polo teónimo *Vestio Aloniéco* (Lourizán, Pontevedra; a relacionar co galo Mercurio *Alaunus*, cf. García Fdez.-Albalat 1996: 44), a divindade posiblemente representada nun relevo atopado moi preto da ara, no que se observa un personaxe cornudo e provisto dunhas mans abertas esaxeradamente pronunciadas. Foi López Cuevillas (1951: 194) quen primeiro relacionou o detalle desas mans desproporcionadas do relevo de Lourizán co epíteto irlandés de Lug *Lamfada* «o do

⁷ Á parte do epíteto de Bandua *Malunrico*, de lectura moi insegura (Ramírez 1993: 428) só se coñece outro teónimo galaico composto co tema *reg-* «rei», *Regoni* (*IRPLUGO* 8), que quizais sexa un deus-rei, relacionado cos pactos e os xuramentos segundo Marco (1993: 490). Por outra parte, está o inseguro teónimo *Louciri* (Santarém, Portugal; *HEP*. 4, nº 1083), o cal, se a súa lectura fose correcta, nos ofrecería un caso análogo a *Devori*, no que se destacaría ademais a calidade luminosa da divindade, pois os compostos con *louc-* soen interpretarse a partir da raíz *leuk-* «brillar, lucir» (de onde o epíteto *Loucettio* do Marte céltico, do propio Xúpiter *Lucetius*, ou o galo *Luguri*; sobre esta raíz na onomástica céltica, Marco 1986: 738 ss.; Albertos 1956: 297).

longo brazo», un epíteto especializado tamén na mitoloxía india na designación de heroes míticos (Dumézil 1968: 66 e 80).

En definitiva, todos estes teónimos e epítetos apuntan a unha caracterización galaica do deus supremo celta semellante á que nos proporciona o modelo irlandés: é o rei dos deuses en tanto que *Arquieno* e *Devori(x)*, posúe caracteres sacerdotais en tanto que *Mocio* e caracteres guerreiros en tanto que *Vestio Aloniéco* (García Fdez.-Albalat 1996: 44).

Pero, aínda que Lug sexa a divindade suprema capaz de asumir tódalas funcións, iso non impide que outros deuses asuman as súas respectivas especialidades, posto que en orde a configurar unha sociedade completa, a soberanía precisa da participación de tódolos membros da xerarquía divina. Sen embargo, posto que a representación galaico-lusitana da terceira clase funcional aínda non está suficientemente investigada, debido tanto á escaseza de testemuños como á inexistencia de paralelos claros en teónimos doutros pobos,⁸ veremos a continuación como se configuraba o noso panteón nos niveis superiores da xerarquía.

F. Le Roux explica como consecuencia da interdicción relixiosa que pesaba sobre os nomes dalgunhas divindades o costume de aludir a eles mediante adxectivos ou apelativos (a ocultación dos verdadeiros nomes dos deuses pode explicarse como precaución contra posibles intentos de *evocatio* [atracción do deus mediante evocación] por parte dos inimigos; Dumézil 1970: 112). Este proceder maniféstase claramente no nome do deus-guerreiro *Ogmios/Ogme* «camiño» (préstamo lingüístico en galo do grego *ogmos* «liña, rego, ruta», cf. Le Roux 1984: 127) e do deus-druída *Dagda* «deus bo», co que F. Marco (1987: 336) identifica ó «deus innominado» venerado polos celtíberos e os seus veciños do norte nas noites de plenilunio, segundo conta Estrabón (III 4,16).⁹ Por tanto, non debe sorprendernos, dada a abun-

⁸ Digo que este apartado da relixión castrexa está pouco estudiado, pero só dende un punto de vista estrutural, posto que a investigación tradicional insiste en atribuír o que se consideran valores terceiro-funcionais (fecundidade, reprodución, saúde, etc.) a practicamente tódolos deuses galaico-lusitanos.

⁹ Sen embargo, tampouco non resulta inverosímil a identificación desta divindade con *Ogmios*, como suxire F. Le Roux (1970-1973b: 232) ó relacionar as danzas do plenilunio coas de *Ogmios* en tanto que «conductor» dos seus devotos e prototipo ou arquetipo do *Ankou bre-tón que conduce a danza macabra* [o *Ankou* é o personaxe que dirixe a comitiva de mortos no folclore da Bretaña francesa, figura moi próxima á Estadea que encabeza a Compañía nas nosas tradicións populares].

dancia de epítetos coñecidos para estas divindades, que no occidente hispano adoptasen sobrenomes exclusivos da rexión.

Á parte de *Mocio* «porco», que convén por igual tanto a Lug como a Dagda debido ó valor sacerdotal deste animal, o adxectivo *Carus* «querido» (en aras de Santa Comba de Bande, Ourense, e Viana do Castelo, Portugal), pode moi ben aludir a un Dagda que é apreciado pola súa bondade (cf. García Fdez.-Albalat 1996: 51). De feito *priya* «querido», *priyatamas* «o máis amado», serán dous dos epítetos védicos que cualifiquen a Mitra, o homólogo indio de Dagda (Dumézil 1999: 65 e 66). Este deus bo, do que ademais hai que sinalar o seu dominio sobre o tempo cronolóxico e atmosférico maila provisión de riquezas, pódese recoñecer na divindade galaica á que se refire Xustino no seguinte parágrafo:

Nos confíns deste pobo hai un monte sagrado ó que se considera nefasto violar co ferro; pero se un raio fende a terra, o que nestes lugares é cousa frecuente, permíteselles apañar o ouro descuberto, como un don do deus (XLV 3, 6).

A relixión galaico-lusitana asocia frecuentemente os montes con lugares de culto a divindades identificadas con Xúpiter, pero que debemos interpretar en relación cos matices suxeridos polos seus epítetos indíxenas. Así, *Candamio* e *Candiedoni*, por exemplo, revelan a través da súa etimoloxía (> indoeuropeo **kand* «brillar» (Penas Truque 1986: 125-6) o aspecto claro ou luminoso característico das divindades mitrianas que, como o Dagda irlandés ou o seu homólogo continental *Taranis* «tronante», exercen o dominio sobre os elementos atmosféricos, o raio, o lóstrego, o trono... Por tanto, á divindade galaica que fere co raio a terra provedora de metais preciosos no *mons sacer* do que fala Xustino, convírfalle o sobrenome do Xúpiter galo *Smertrios* «provedor», esa función que cumpre o señor do ceo Dagda por medio do seu caldeiro da abundancia (Le Roux 1984: 121-5). A identificación do noso deus co deus-druída céltico vén ser reforzada pola común prohibición do ferro nos dominios desta divindade en ámbolos casos.

En diferentes sociedades indoeuropeas está interdito o emprego de calquera instrumento de ferro en determinadas ocasións, porque este metal funciona como unha especie de repulsivo de certas divindades. Á parte do Monte Sacro galaico do que falamos, na Xermania de Tácito (*Xermania* 40,4) tamén se nos di que non estaba permitido ningún ferro no tempo consagrado á deusa Nerthus, *Terra Mater*, a cal saía do seu santuario insular para ser

recollida de pobo en pobo só cando reinaba a paz. E o mesmo metal desaconsellábase para a recollida do visgo (Plinio *HN* XXIV 103), a planta á que os galos chamaban «remedio para todo», consideraban enviada do ceo, e que se apañaba ritualmente como nos describe Plinio:

Despois de preparar baixo unha árbore un sacrificio segundo os seus ritos e un festín, achegan dous touros de cor branca de cornos que foran xunguidos por vez primeira. Un sacerdote, vestido de branco, sobe á árbore e corta o visgo cun fouciño de ouro que é recollido nun lenzo branco. Inmolan daquela as vítimas, pregando á divindade que sexa propicia a quen ofrecera o sacrificio. Crese que o visgo, tomado en bebida, dá fecundidade ós animais estériles, e que é un remedio contra tódolos velenos (Plinio *HN* XVI 249).

Pois ben, reflexionando sobre os trazos que definen ás divindades que senten aversión polo ferro, é doado concluír que en ningún dos casos se trata de deuses ou deusas da guerra. Polo que se refire á Nerthus xermánica, engádesse á súa cualificación como *Terra Mater* o dominio sobre a paz e as condicións que propician a hospitalidade (non en van Nerthus comparte nome e funcións con Niordr, un dos deuses xermánicos terceiro-funcionais que proporcionan riqueza e abundancia; Dumézil 1990b: 119-26; 1973: 217-25). No que toca ó visgo, debido ás súas propiedades medicinais, á súa afinidade cos metais preciosos (o fouciño de ouro) maila súa orixe celeste, non pode ser senón do dominio do Dagda, o deus druída que é médico e señor dos ceos, pero que tamén representa a faceta apracible da divindade soberana.¹⁰ De volta á nosa divindade provedora de metais preciosos, non hai dúbida, en definitiva, de que tanto a súa vinculación co raio como a prohibición do ferro no seu monte sagrado, sinalan una caracterización de tipo mitriano, é dicir, un Dagda ou Xúpiter céltico.

En relación coa súa especialidade medicinal, temos en Gallaecia dous epígrafes dedicados a *Bormanico* (> indoeuropeo *gh^wor-* «calor, quentar»; cf. Moralejo Álvarez 1998: 39-50). Este teónimo manifesta evidentes paralelismos co Apolo céltico *Bormanus*, *Borbanus*, o correlato galo do deus médico irlandés *Diancecht*. A localización das aras dedicadas a Bormanico en Caldas de Vizela (*CIL* II 2402 e 2403), no que o topónimo xa destaca a existen-

¹⁰ O papel do visgo e o seu simbolismo nas relixións indoeuropeas é, sen embargo, moito máis complexo. Nos mitos xermánicos, sen irmos máis lonxe, a rama do visgo é a responsable da morte de Baldr, o deus máis bondadoso e amado de entre os Ases que ten a súa morada no ceo; cf. Dumézil 1990b: 93-6. Sobre outra das súas propiedades voltaremos máis adiante.

cia de augas termais, normalmente medicinais, probablemente non estea exenta de significación (Untermann 1985: 356; García Fdez.-Albalat 1996: 54; Díez de Velasco 1988: 53-59; 123), como tampouco que en Caldas de Reis (Pontevedra) aparecese unha ara a *Edovio* «o incendiador, o que caldea» (cf. Millán 1965: 53; Moralejo Álvarez 1998: 48), posiblemente outro sobrenome de Bormánico.

Continuando con aqueles deuses soberanos que obteñen representación na Gallaecia e Lusitania, atopamos na figura de *Bandua* unha versión do deus indoeuropeo dos «lazos máxicos» verdadeiramente próxima ó *Ogmios/Ogme* galo-irlandés. Tanto o teónimo como os seus epítetos foron amplamente tratados por B. García Fdez.-Albalat (1990), e desta autora extraemos a maior parte da información que posuímos sobre as características do deus e do lugar que ocupa no panteón galaico-lusitano.

Polo que suxire o significado do seu nome (> indoeuropeo **bhendh-* «atar, ligar»), *Bandua* responde ó tipo funcional do «deus dos lazos», o aspecto varuniano da primeira función. Fronte á vertente luminosa, na que recaen os aspectos xurídicos da soberanía (*Mitra*, *Dagda*, *Carus*), «o que ata» na ideoloxía dos indoeuropeos representa, como vimos, esa faceta axitada e violenta do deus que utiliza a forza e a maxia para protexer o poder soberano ó que el mesmo está directamente asociado (*Varuna*, *Ogme*, *Bandua*).

O principal poder deste rei guerreiro repousa no dominio absoluto das técnicas do feitizo, posto que de natureza máxica son os lazos que inmovilizan na batalla ós seus adversarios. Como estes lazos paralizantes non son nos heroes máis que un cúmulo de efectos desconcertantes empregados nos combates para infundir terror no inimigo (contorsións físicas, aparencia imponente e fera, guedellas, berros enordecedores, etc.), pódense interpretar como tales as soeiras atribuídas polos autores clásicos ós guerreiros galaicos e lusitanos:

Ás veces entoan bárbaros cantos na súa lingua, e ás veces danzan ferindo a terra, compracéndose en bater ritmicamente as sonoras caetras (Silio Itálico, III 344-345).

Nos combates avantan con movemento rítmico e cantan himnos cando atacan ós seus inimigos (Diodoro, V 34,4).

Viriato atacouno con seis mil homes en medio do balbordo e os clamores que producen os bárbaros, con longas guedellas que axitaban nos combates perante os inimigos (Apiano, Iber. 67; este mesmo autor destaca os mesmos costumes entre os galos): Mostrounos [ós galos] nus ós romanos e dixo: «Estes son os que vos atacan no combate con berros agudos, facendo soar as súas armas e as súas grandes espadas e axitando os cabelos»; Celt. 8).

Outra manifestación do poder dos lazos é a relación de dependencia que o deus establece cun grupo de guerreiros escollidos, que actúan na batalla a imitación do deus e que están ligados a el por vínculos de *devotio* (xuramento de fidelidade, unha das funcións das cadeas de Hércules-*Ogmios*). O carácter de xuramentados destes guerreiros, en expresión de García Fdez.-Albalat, revélanos a través doutro teónimo galaico-romano: *Hercules Tongo* (Oria 1992; Tranoy e Le Roux 1989-1990: 205), pois non pode evocar senón a *devotio* e as cadeas de Hércules-*Ogmios*, un Hércules definido pola súa relación co «xuramento» (*Tongo* > **tong*, irl. *tongu*, galés *tingu*; cf. Marco 1993a: 488; González García 1998: 54-73; Almagro Gorbea (1995: 88) caracteriza o Hércules hispánico como un deus supremo, ctonio ou infernal, e protector da *fides*, o que encaixa moi ben con esta interpretación de *Tongo* como soberano de tipo varuniano).

As fontes clásicas contribúen a perfilar o carácter desta divindade a través da descrición dos modos de combate dos seus seguidores. Viriato e a banda de guerreiros que acaudillaba, practicaban un tipo de guerra semellante á das confrarías de guerreiros irlandeses (*fianna*) patrocinadas por *Ogme*, como nos ensina García Fdez.-Albalat:

Poderíamos caracterizar a estas bandas como grupos de guerreiros dedicados á guerra como único oficio, que viven á marxe da sociedade pero que manteñen unha relación con ela [...]. Desprezan as riquezas, os luxos e as comodidades, posto que o fin da súa actividade é a guerra en si mesma. Combaten a berros «como os bárbaros» e dominan o engado, a fuxida, a sorpresa e diversas estrataxemas [...]. Ademais, manteñen profundos lazos de fidelidade co seu xefe [...] debemos ter en conta as alusións ó feito de intentaren producir pavor no exército inimigo así como a súa forma de combater, enganando continuamente ó adversario, facéndolle pensar que foxen para sorprendelo cunha emboscada (1990: 240; tamén Fernández Canosa 1987: 154-6).

Se en xeral a maioría dos epítetos de *Bandua* non fan máis que reforzar o seu carácter máxico-guerreiro (*Apolosegos* «forte e victorioso», *Cadogus* «combatente», *Roudeaecus* «vermello» —cor guerreira—, *Oilenaicus* «torro» —capacidade de deformación física—, etc.; García Fdez.-Albalat 1990: 117 ss.), outros adxectivos dos que se acompaña aluden a un vínculo particular coas comunidades indíxenas, como indican as advocacións apostas a formas toponímicas: *Bandua Lansbricae* «de Lansbriga» e *Bandua Araugelen-sis* «de Araocelo». O documento no que consta este último, do que se ten

extraído a conclusión dun patrocinio indeterminado sobre as comunidades, suxire unha relación moito mellor definida: o emprego do seu poder «vinculante» como forza de integración da masa social.

Band(ua). *Araugel(ensis)* é o texto da inscrición que rodea os bordes dunha pátera arxétea conservada en Badajoz, no interior da cal se representa unha Deusa Fortuna con tódolos detalles da iconografía clásica desta protectora de cidades: toga e manto, coroa mural, cornucopia, pátera... (descripción e ilustración en Blázquez 1975: 44-5). O atípico contorno da figura, rodeada de aras e a carón dun tronco retorto, evoca un santuario a ceo aberto, sen dúbida unha especie de *lucus* ou *nemeton*, os nomes respectivos en latín e celta do claro de bosque consagrado. Pero o detalle máis revelador desta representación de conxunto son as follas que parecen desprenderse do tronco da árbore, nas que poderían recoñecerse a herba do visgo, esa planta parasita do carballo, especialmente, que pendura das súas pólas (Castro Pérez, 1992b: 165, prefire identificar a nosa árbore cunha oliveira). Aínda que a iconografía imperial desa Fortuna cidadá padecese en territorio lusitano unha adaptación do seu contido, non necesitaría afastarse demasiado da súa propia tradición, posto que a relixión romana coñecía a *Fortuna Viscata*, unha deusa asociada ó visgo e de trazos moi arcaicos, coa que Almagro Gorbea e Álvarez Sanchís xa relacionaran a Bandua (1993: 219, n. 49; Almagro Gorbea 1993: 132).

O sentido desta relación compréndese ó descubrir a caracterización daquela deusa como unha auténtica «divindade dos lazos». En efecto, a Fortuna Viscata extrae o seu significado do feito de as súas estatuas estaren untadas con viscina, a resina que se extrae da cortiza do visgo e coa que se elabora a liga ou pegamento (posiblemente se relacione con esta propiedade a presenza no ritual galo da recollida do visgo de dous touros brancos «xunguidos polos cornos», ver *supra*). A imaxe enlizada da deusa ten a facultade de atraer cara a si, capturar e vincular con ela as cousas que se atopan afastadas, pero non só os obxectos, a xulgar polo que nos conta Plutarco: «Existe un templo da Fortuna Viscosa, que se chama Viscata, porque nosoutros somos atraídos de lonxe por ela e porque nos adherimos á circunstancia [...]»; ela convértese en «señora (*kratoúses*) dos que se adhíren a ela» (*Quaest. Rom.* 74, 281e; Champeaux 1982: 411-22).

Se a *interpretatio* supón un intento de traducir nocións ou ideas estrañas a unha linguaxe familiar, está claro que a mellor maneira de expresar á romana a esencia de Bandua era asimilándoo á única divindade que en época impe-

tal conservaba aínda viva a lembranza dun poder máxico de vinculación a través de lazos invisibles, asociados tanto no mundo itálico como céltico co visgo. Ademais, a conexión desta planta coa rama dourada coa que Eneas descende ós infernos e máis coa rama que mata a Baldr no mito xermánico (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 141) apoia a identidade entre o poder do visgo e o dos lazos máxicos do deus varuniano na súa función psicopompa.¹¹ A representación de Bandua a través dunha Fortuna Viscata daría a entender, por tanto, que o deus participaba das mesmas calidades que facían da deusa unha «señora dos seus adheridos». En suma, se esta capacidade a elevamos a un nivel no que se ve implicada a comunidade enteira, neste caso **Araocelo*, resultará a imaxe dese personaxe focal no que conflúen tódalas fidelidades persoais no mundo indoeuropeo. Por tanto, se non me engano, Bandua Araugelense representaría a imaxe viva na sociedade galaico-lusitana dun rei de tipo ógmico ou varuniano, un xefe militar persuasivo, con grande poder de integración, que utiliza a forza e a maxia para protexer a orde do mundo.

Con Bandua o panteón galaico enche un dos seus espazos relixiosos máis importantes, aquel no que se dan cita os poderes máxicos propios da clase sacerdotal maila forza guerreira da segunda clase. Sen embargo, a condición do rei aparece incompleta sen a participación da vertente clara da soberanía, os aspectos xurídicos e socializantes dos que Bandua non é un especialista. Este espazo concreto é o que parece ocupar no panteón galaico-lusitano *Coso*, como veremos a continuación.

A epigrafía do teónimo Coso, asimilado ó Marte romano, aparece principalmente concentrada no noroeste, con algúns testemuños illados ó sur do Douro. Fóra desta rexión só se coñece unha forma aproximada na Galia, *Cosusus Deus Mars*, e se insinúa tras un xentilicio celtibérico, *Cossouci*, que Untermann pensa puidese significar «os que pertencen a Coso» (1985: 353).

Á parte dos epítetos que suxiren para este deus unha caracterización mar-

¹¹ A opinión expresada por Champeaux respecto de que, a diferenza do mundo celta e xermánico, o visgo non xogaba ningún papel na relixión romana (1982: 416), é absolutamente desmentida polo feito de verse sometido a unha serie do que a autora denomina «tabús arcaicos» (entre os cales ter que ser apañado en lúa nova, sen instrumentos de ferro e coa condición de que non tocara a terra), pois tales tabús non son máis que a serie de pautas que definen o *que*, o *como* e o *cando* do sagrado. Na medida en que esta práctica parece ter só reflexo nas crenzas populares itálicas observadas por Plinio (quen ademais non oculta as analogías deste ritual co druídico), está implícita na valoración de Champeaux a errónea distinción entre «relixiosidade (popular)» e «relixión» propiamente dita, entendendo por tal, exclusivamente, o corpo de crenzas recoñecidas oficialmente pola Cidade.

cadamente guerreira, como *Daviniagus*, *Nidoledius*, *Segidiaecus*, que o cualifican como violento, arroutado, victorioso, etc. (García Fdez.-Albalat 1990: 261 ss.) e que o aproximan ó Ares grego (Bermejo 1986: 87), nun deles en particular repousa a consideración deste deus como un representante da realeza nas súas funcións redistributiva e conciliadora: *Oenaeco*.

Como soubo ver García Fdez.-Albalat (1990: 266-77), reconécese neste epíteto o termo irlandés que designa á feira e ós lugares da súa celebración, o *oenach*, un espacio eminentemente sagrado que moi ben pode traducir outro epíteto de Coso, *Nemedeco* «do santuario» (> celta **nemeto*-; Sto. Tirso, Portugal; cf. Búa 1997: 75¹²).

Naquelas feiras o rei actuaba como redistribuidor dos bens comunitarios (Sahlins 1983: 206-7; Polanyi 1957: 301) e presidía tódolos actos xurídicos e xudiciais —lexislación, reparto de tributos, resolución de preitos, etc.— que tiñan lugar durante a reunión da asemblea política; pero tamén se celebraban sacrificios, banquetes, xogos e competicións, e realizábanse intercambios de mercadorías e matrimoniais (Binchy 1958: 124; Mauss 1988: 57). En fin, tódalas actividades que Estrabón, no seu discurso sobre os montañeses ibéricos, describe ó longo dunha serie ininterrompida de informes, coma se esas actividades se observasen nun mesmo momento e lugar:

– Sacrifican a Ares un cabrito, prisioneiros de guerra e cabalos. Fan tamén hecatombes á maneira grega e como di Píndaro «sacrifican un cento de tódalas especies».

– Realizan concursos sen armas e con armaduras e dacabalo, practican o puxilato, a carreira, o combate en escaramuza e en formación.

– Están escasos de viño e o que conseguen axiña o beben cos seus parentes en banquetes [...] Comen sentados, segundo a idade e o rango, sobre bancos corridos pegados ós muros; a comida vaíse pasando en roda. Mentres beben, bailan en corro ó son da fruta e a corneta, pero tamén brincando e anicándose.

– Os máis afastados, no canto de usaren moeda fan trocos de mercadorías ou dan anacos de prata.

– Esfragan ós condenados a morte e lapidan ós parricidas máis alá das montañas e dos ríos.

¹² Este mesmo autor suxire a restitución do mesmo epíteto no epígrafe do santuario de Paços de Ferreira, que reconstrúe así: cara A: *Cosu Ne(medeco) ae(dem) / (...) S(acravit)*, «[.] consagrou un templo a *Cosu Nemedeco*»; cara B: *Nimidi Fidueneorum hic (finis)*, «aquí está o límite do *nemeto* de **Fidueneae* [suposto topónimo]» (1999: 317).

– Casan coma os gregos...

Así é a vida dos montañeses que, como dixeran, son os que viven no lado setentrional da Iberia, os Galaicos, os Ástures e os Cántabros ata chegar ós Vascóns (III 3,7).

Pois ben, se o epíteto de Coso *Oenaeco* se pode traducir por «assembleario» ou algo semellante, e concedemos que as feiras-assembly na sociedade castrexa puidesen compartir co *oenach* irlandés o seu contido relixioso, político e socioeconómico, un deus guerreiro que se asociase a elas faríao, presumiblemente, como garante da orde que esa institución reproduce. Velaquí, novamente, unha función tipicamente real, pois o rei é o responsable de confirmar as xerarquías repartindo os honores, é dicir, ofrecendo a cada un o que lle corresponde segundo a súa dignidade e os seu méritos.¹³ En relación con esta responsabilidade compréndese que Viriato, de quen Apiano di ser o máis xusto á hora de repartir o botín, non aceptar nunca tomar a porción maior e repartir a súa propia entre os máis valentes (*Iber.* 75), actuase como un auténtico rei. En primeiro lugar porque é deber do soberano ser sempre xusto e xeneroso e, en segundo lugar, porque o seu estatus é o único que permanece fixo e inamovible dende o momento en que é escollido para o cargo e, por tanto, non necesita que a súa dignidade sexa sancionada por outros medios; nisto oponse claramente ós «seus valentes», quen por este mérito son susceptibles de acadaren un rango máis elevado, o que confirma, precisamente, a recompensa do rei (outros indicios da realeza de Viriato estudiou-nos García Quintela 1993, 1999; ver *infra*).

En definitiva, con Coso *Oenaeco* complétase o cadro dos representantes divinos do poder soberano na relixión galaico-lusitana. O paralelismo que esta estrutura presenta coa organización do panteón irlandés é manifesto, alomeños en canto que atopamos aquí as principais figuras divinas que deteñen e cumpren na teoloxía irlandesa os poderes e as funcións asociados na Realeza

¹³ Estas xuntanzas ofrecían a ocasión para efectuar reaxustes na xerarquía social, o que reflectían os banquetes ordenados polo rango dos comensais (Mauss 1988: 314; Guyonvarc'h 1978: 157, § 1-2) e ó que servían as competicións e combates destinados preferentemente á nobreza guerreira (de aí que o lat. *agon* poida glosar *oenach*, cf. Binchy 1958: 113), como mostra a seguinte noticia de Ateneo: «Os celtas, di Posidonio, ás veces bátense en loita singular durante o festín. Para exercitárense nas armas finxen combates simulados e chegan ás mans uns contra outros; nalgunhas ocasións incluso se feren [...] e poden chegar a matarse». Conta tamén que «antano, cando se presentaba o asado, o máis forte levaba o permil. Mais se alguén se opoñía, saían xuntos a se bater en combate singular e a morte» (IV 154 a-b).

céltica: deus supremo e politécnico *Lugu-Lug*; representante do sacerdocio *Carus-Dagda*; aspecto violento e máxico do rei guerreiro *Bandua-Ogme*; aspecto regulador e administrativo do rei guerreiro *Coso Oenaeco-Nuada*.

Sen embargo, hai que subliñar que a segunda función, en canto especialización guerreira estricta (á maneira do Indra védico), non parece manifestarse na relixión galaico-lusitana nun teónimo específico, o que se ben nos afasta da maioría dos panteóns indoeuropeos, nos aproxima ó mundo irlandés. Neste, o deus guerreiro por definición que é Ogme, posúe moitas máis afinidades co tipo varuniano, o que supón destacar no deus celta da guerra as virtudes que o fan apto para a realeza. Neste sentido, moitos dos epítetos guerreiros que aparecen de maneira illada ou acompañando a Marte na nosa epigrafa, tales como *Neto* «o heroe», *Brigo* «o poderoso», *Bodo* «o victorioso», *Corono* «xefe das tropas», *Laebo* «o torto», *Senaico* «ancián», etc. (García Fdez.-Albalat 1990: 325 ss.), poderían moi ben estar adxectivando a *Bandua* ou a *Coso*, aínda que non se descarta que algúns deles aludan a un deus-campión do que descoñecemos o nome. De calquera maneira, os especialistas da guerra non deixan de estar ben representados por medio de *Bandua* e *Coso*, posto que os seus aspectos reais e guerreiros, lonxe de seren excluíntes, reflicten diferentes facetas das súas personalidades. Non podería ser outramente cando os reis indoeuropeos proceden das aristocracias militares, a clase que constitúe nas sociedades heroicas como a nosa o grupo social que controla a sociedade enteira.

Unha vez que identificamos as divindades supremas masculinas do noso panteón, pasamos ó terreo da divindade feminina, na que se observa a mesma multiplicidade de personificacións que na teoloxía indoeuropea.

2. A deusa trifuncional: *Matres, Suleis, Navia*

A característica triplicidade da deusa maniféstasenos nesta rexión a través da clásica iconografía das *Matres* nun relevo aparecido no castro de Monte Mozinho (Porto), no que só se conservan dúas figuras femininas sentadas, unha delas cun pequeno e outra cun cesto no colo, e máis un xeonllo da terceira (Ferreira de Aalmeida 1974: 34). Na epigrafa cluniense¹⁴ coñéce-

¹⁴ Da antiga cidade celtibérica de Clunia (Coruña del Conde, Burgos). Tense proposto unha etimoloxía común para esta Coruña del Conde maila nosa Coruña a partir de Clunia (Moralejo Laso 1977: 276). Para época antiga coñécese a forma, anterior á medieval *Crunia*, *domo Curuniace* (*CIL* III 2016), algo así como «localidade *coruñaca*» ou coruñesa, pertencente ó pobo dos Susarros (situados en tomo ó Bierzo).

se tamén unha dedicación ás *Matribus Galaicis* (*CIL* II 2776), que non se dubida en interpretar como *Matres de Gallaecia*. Sen embargo, nada impide supoñermos no significado deste epíteto o sentido xenérico que achega a traducción proposta para o étnico *Calaici/Galaeci*: «habitantes das montañas» (Búa 1997: 69), posto que as referencias tópicas dos epítetos é un feito farto frecuente, tal como vimos a propósito de *Coso Oenaeco* e *Nemedeco*, ou se observa nas Deusas Nemoceleicas (Chaves), é dicir, «da montaña sagrada» (Búa 1997: 60). En caso contrario, é dicir, que se tratase realmente de *Mais de Gallaecia*, non se explica por que razón habían recibir culto en Clunia, pois nestes casos normalmente os epítetos indican cultos locais (caso das *Matres Glaneicabo* ou *Namausicabo*, que apareceron nos respectivos santuarios galos de Glanum e Nemausus).

O dominio das *Matres* sobre a provisión de riquezas agrícolas, evidenciado polos froitos e as cornucopias que normalmente portan as súas figuracións, provén do propio carácter da divindade como personificación da terra productiva, pero tamén da terra conquistada polo soberano divino, quen soamente se apropia das riquezas da Terra despois de desposala. As *Matres* representan, por tanto, a prosperidade xurdida do pacto que constitúe a orde da soberanía. Desta forma, aínda que transcenda a función reproductiva propia da divindade feminina, non deixa de explicala.

O seu carácter trifuncional reflíctese nunha multitude de epítetos que o manifestan, tanto latinos: *gubernatrices*, *victrices*, *conservatrices*, etc.; como célticos: *ollogabiae* «que todo o outorgan», *ollototae* «de todo o pobo», etc. (Campanile 1981: 75-6; Vries 1963: 128-31; terase en conta tamén a presenza de esculturas en terracota das *Matres* en sepulturas da Galia, co valor funerario que se deriva deste feito; cf. Clavel-Lévêque 1985: 587).

A proba de que esta trindade non se limita a subministrar abundancia e prosperidade material proporciónanola o apelativo, en dativo, *Suleis* (Padrenda, Ourense; Rodríguez Colmenero: 1987: nº 134), a mesma advocación que recibe en diversas inscricións británicas procedentes de *Aquae Sulis* (Bath) tanto en plural *Suleviae*, *Matres Suleviae*, como en singular e, daquela, asimilada a *Minerva*, *Dea Sulis Minerva*. A partir desta asimilación, así como do contido dos numerosos votos ofrecidos *pro salute*, están claras as funcións da *Minerva* médica asumidas polas *Suleviae* «solares», apelativo apolíneo ou solar co que habería que relacionar o lume perpetuo que, segundo Solino, se mantiña no santuario de augas salutíferas de *Aquae Sulis* (Le Roux 1970-1973a: 225, n. 7; sobre a función medicinal das *Matres* clunienses, Gómez-

Pantoja 1999: 428-30). Aínda que esta función, como vemos, parece suficientemente probada, tanto o predominio de devotos militares nas súas dedicacións, como a súa asociación votiva coas *Matres Campestres* —as cales, en contra do que puidese parecer, protexen os acampamentos militares¹⁵—, permite pensar nunha certa influencia desta divindade no terreo bélico.

Por tanto, aínda que en moitos contextos se trate dun trío de deusas especialmente inclinadas cara ó campo da saúde, podemos supoñer nelas a característica polivalencia da deusa trifuncional, como a triple Brigit irlandesa que é á vez poeta, médica e artesá, pero tamén guerreira e soberana, como mostran as súas advocacións británicas *Victoria Brigantia* (Le Roux 1970-1973a: 226-31) e *Andrasta* (nome que recibía *Victoria*, Dión Casio LXII 7), gala *Andarta* «a grande osa» (lémbrese o dito sobre o simbolismo real do oso; Guyonvarc'h 1967c: 234-5).

Pero se tomamos en consideración o epíteto que as Sulevias reciben en Gallaecia, *Nantugaicis*, as nosas deusas poderían aproximarse á gala *Nantosuelta* «que ten o esplendor do sol». Esta deusa, curiosamente, é comparable polo sentido etimolóxico do seu nome coas Sulevias, o que unido ó feito de ser parella de *Sucellos* (Xúpiter céltico), representa o que a guerreira irlandesa *Mórrigan* «gran raíña», respecto de Dagda (Le Roux e Guyonvarc'h 1983b: 121). En fin, esta situación, na que unha deusa con caracteres guerreiros se une a un deus-druída, responde ben á caracterización iconográfica da *Nantosuelta* gala como unha deusa asociada ó hidromel (Hubert: 1912), a bebida embriagante que produce transos sagrados, como os que experimentan os guerreiros na batalla (ver *infra*), pero que tamén pertence ó caldeiro, salúfero e provedor, do deus sacerdotal (Le Roux 1955).

A través desta conxunción, por tanto, descúbrese na deusa solar unha función soberana que nos aproxima á deusa irlandesa Medb «a embriaguez», aquela que ofrece a copa de cervexa a quen ela ratifica como soberano lexítimo. Semellante conxunto de asociacións, en consecuencia, fan inverosímil a redución das *Suleis* a deusas-nais e a limitación das súas funcións ó terreo da fertilidade e da reprodución, como comunmente se pretende (por exemplo Green 1994: 51-6).

¹⁵ Nunha inscrición atopada en Roma: *Sulevis et Campestribus Sacrum* (Ares 1992: 135). A placa que contén esta inscrición representa ó trío das *Matres* (unha delas con espigas no colo) e foi dedicada por un soldado da *Legio VII Gemina*. Noutra inscrición dedicada ás *Matribus Tribus Campestribus*, ofrécese votos ó *Genio alae primae Hispanorum Asturum* (RIB 1334). Sobre o predominio de devotos lexionarios, Campanile 1981: 78.

O mesmo podemos dicir respecto de *Navia*, outra das deusas xeralmente confundidas con simples correntes fluviais debido á pervivencia do seu nome no actual río Navia. Pero, como xa dixen, esta deusa aparece cualificada na ara sacrificial de Marecos como ninfa, de maneira que non pode ser máis que unha divindade antropomórfica. De todos xeitos, esta *interpretatio* dificilmente se axusta á condición de Navia,¹⁶ posto que lonxe de ser unha divindade tópica ou menor, o seu culto testemúñase ó longo de toda a rexión galai-co-lusitana, e co epíteto *Corona* aparece asociada na mesma inscrición a un grupo humano (o dos Dánicos) e recibindo as vítimas maiores do sacrificio (*Navia Corona* recibe en Marecos unha vaca e un boi, Xúpiter un año e un tenreiro, e *Navia* (sen epíteto) tamén un año). A condición de virxe, pola contra, non admitiría *interpretatio* de ningunha clase, e encaixaría ben co significado do epíteto *Corona* como «xefa dos exércitos» (García Fdez.-Albalat 1988), posto que a virxindade é a expresión común da independencia das deusas da guerra nas sociedades indoeuropeas (Atenea, Artemis, Brigantia/Brigit). Neste aspecto en concreto, por conseguinte, Navia non podería atender a función reproductiva, pero tendo en conta a dobre mención da deusa en Marecos, sen epíteto e recibindo unha vítima diferente á parte, parece lóxico deducir a polivalencia característica da deusa indoeuropea.

É innegable, non obstante, a vinculación de Navia cos ríos e as fontes, como proba, á parte do hidrónimo actual que leva o seu nome, a mención do teónimo na fonte do ídolo de Braga: *Tongoe Nabiagoi* (CIL II 2419). Á marxe do significado preciso deste teónimo, extensamente discutido e sobre o que non se chega a ningún acordo, o que interesa destacar é que a relación de Navia coas augas pode explicarse simplemente pola súa condición de guía dos exércitos, *Corona*, posto que esta función lle confire a mesma calidade psicopompa que sinalamos respecto de Lugu ou dos lazos de Bandua como conductores dos mortos na batalla ó Outro Mundo. En fin, a relación de Navia coas augas despéxase por si mesma se consideramos a especial vinculación dos espazos acuáticos cos accesos ó Outro Mundo nas crenzas relixiosas dos Celtas (García Fdez.-Albalat 1990: 306-9).

Constitúe unha proba adicional destas crenzas na sociedade castrexa a iconografía das diademas de Mones, onde se representan cabaleiros armados

¹⁶ A propia *Brigantia* británica ó mesmo tempo que se asimila a Victoria, tamén o fai ás ninfas (*Deae Nymphae Brig(antiae)*, RIB 2066). Sobre o papel desestructurante que xogaba na relixión nativa a substitución dos deuses indíxenas polas ninfas ou outros deuses romanos, Díez de Velasco 1988: 126-7 e 143-4.

marchando cara ó caldeiro de inmortalidade nun contorno acuático, con figuracións de peixes e outros símbolos célticos do pasamento (ver *infra*).

Sen embargo, nada do exposto ata agora sinala con certa seguridade a existencia entre os galaico-lusitanos dunha divindade feminina específica en funcións de raíña.¹⁷ Con todo, é posible que poidamos recoñecer a través de testemuños indirectos unha proba do «gran pacto» que inaugura a soberanía céltica, é dicir, a unión matrimonial entre o rei dos deuses e a deusa soberana.

3. Representacións castrexas da Soberanía

García Fdez.-Albalat (1993: 32-3) identificou a proba desa alianza no teónimo galaico-lusitano *Crougea* que, co significado «pedra», sen dúbida nos aproxima a Fal, a pedra da soberanía que lexitimaba cos seus berros ós reis electos nos ritos de entronización irlandeses. Pero, como sucede con outros teónimos castrexos, o xénero feminino desta pedra puidera ser só aparente, como parecen demostrar os seus epítetos sen excepción masculinos: *Toudadigoe* (Xinzo de Limia, Ourense; *CIL* II 2565), *Magareaicoi Petranioi* (Lamas de Moledo, Portugal; *CIL* II 416), *Nilaeui* (Mangualde, Portugal; *HEp* 13, nº 54) e *Vesuco* (Barcelos, Braga; *HEp*. 4, nº 1103).

Pola contra, o outro teónimo tradicionalmente relacionado coa pedra si parece ocultar a unha entidade de xénero feminino: *Trebopala*. Todos estes apelativos e epítetos, non obstante, foron sometidos a toda clase de exames e interpretacións, de xeito que non é difícil atopar explicacións etimolóxicas nas que se combinan raíces célticas con outras lusitanas ou de substrato *Alteuropäisch*, e con significados moi diversos.¹⁸

¹⁷ O significado proposto para o teónimo lusitano *Erbina* «alta, elevada», puidera indicar esta condición a través dunha cualificación característica de Brigit; cf. García Fdez.-Albalat 1993-1994: 388-92.

¹⁸ *Alteuropäisch* ou paleoeuropeo é a lingua de referencia que utilizan os filólogos para xustificaren a coincidencia na Europa centro-occidental dos mesmos hidrónimos (a súa recuada antigüidade situaríanos nun momento anterior á diferenciación das clásicas ramas lingüísticas occidentais: itálico, xermánico, céltico). Á marxe deste asunto, a riqueza léxica que, como é de supoñer, afecta á designación dos ríos en todo este territorio, constitúe unha fonte inesgotable de inspiración para moitos filólogos, para quen o máis común é interpretaren tódalas raíces etimolóxicas que afectan non só á hidronimia, senón tamén á topo e teonimia castrexas, dentro do campo semántico das augas («río», «auga», «manar», «fluír», «corrente», «fluxo», «rápido», «poza», «estanque», e un prolongado etcétera). A partir de tales conclusións, diríase que os castrexos mostraban unha estraña inclinación pola adoración dos cursos fluviais e dos illós (así se interpretan Navia, Tongo, Trebaruna, Trebopala, Reve, Bormánico...).

Sen embargo, dáse certo consenso na etimoloxía de *Crougea* —de onde gal-port. «croio»— en relación co irlandés *crúach* «mámoa, meda, morea», «altar» (de onde o nome da capital mítica de Connacht, *Cruachan*, *Cruachu* «túmulo, morea»; cf. Leal y Soria 1998: 105). E o mesmo pódese dicir do seu epíteto *Toudadigoe* (> **Toutatiko*), o cal, ben se explique polo celta ou polo indoeuropeo, posúe un significado transparente: «do pobo» (Schmidt 1985: 331; Tovar 1949: 191-2; Búa 1997: 74-5; Gorrochategui 1997: 33).

O valor relixioso dunha «pedra do pobo» non é en absoluto unívoco, aínda que parece claro que, en canto teónimo, admite unha identificación cunha pedra sagrada. Considerando certos datos comparativos procedentes das tradicións indoeuropeas, o carácter e función dunha pedra destas características podería responder a dous tipos, non excluíntes pero si matizables, de sacralidade: a pedra onfálica e a pedra iniciática.

Pedras onfálicas: Crougea

Omphalós é o termo relixioso grego que designa o «umbilicus mundi», é dicir, o lugar no que, por analoxía co embigo, se produce a comunicación entre o «mundo de dentro» e o «mundo de fóra». Neste punto, sinalado sempre cunha pedra xeralmente ovoide ou unha pena, prodúcese a conxunción cósmica da Terra, na que se afunde a pedra, e o Ceo, cara ó que se eleva a súa parte visible. Na Teogonía de Hesíodo esta pedra fora vomitada por Cronos e fincada polo seu fillo Zeus en Delfos sobre «a ancha terra» (*Teog.* 497-501), simbolizando no mito a inauguración da soberanía suprema de Zeus. O ónfalos délfico representaría dende aquela o centro do Mundo e o lugar onde confluían tódolos límites territoriais (Vernant 1983: 160-2; González García 1995: VIII 3.5.1).

Así se consideraba a *Cenn* ou *Crom Crúach* irlandesa, a «pedra capital» situada no outeiro de Uisnech na que converxían as fronteiras provinciais e se situaba o centro místico da illa, coincidindo co centro da provincia de *Mide* «medio». Dicía Giraldus Cambrensis que a esta pedra a chamaban o «embigo de Irlanda» (Gerald of Wales 1982: 96, ¶ 88) recibindo tamén o nome de «pedra das divisións» e «pedra da adoración» (Loth 1915).

A identificación de *Cenn Crúach* cun ídolo pétreo considerado o «deus de tódolos pobos que colonizaron Irlanda» e ó que se rendían sacrificios (Stokes 1894: § 85), fai verosímil unha interpretación similar para o noso *Crougea*, pois ademais de recibir un epíteto, *Vesucus*, moi semellante ó que recibe o Lugu ou Mercurio galo, *Vesucius* «o sabio» (Marco 1986: 738),

támén recibe en sacrificio un *angom lamatigom* (?) na inscrición lusitana de Lamas de Moledo: «Rufinus et Tiro scripserunt Veaminicori doenti angom lamatigom Crougeai Magareaigoi Petranioi tadam porgom Ioveai Caeilobrigoi» (Rodríguez Colmenero 1993: 99-103, nº 46). O feito de que a outra divindade que se menciona, *Ioveai Caeilobrigoi*, reciba un *porgom* «porco», fai preferible a interpretación de *angom lamatigom* como un animal; sen embargo, o seu significado é por agora escuro. O penedo no que se inscribe este teónimo podería ser, por certo, de tipo onfálico, pois a súa localización sobre o terreo en relación con varios castros circundantes, xa foi interpretado como un lugar perfectamente adaptado ás condicións dun santuario rural de fronteira (Inês 1995: 283-9; Marco 1996a: 87-8).

Posiblemente haxa que relacionar con esta clase de «crougea» o teónimo lusitano *Carneo Calanticensi*, onde *Carneo* suxire de inmediato unha relación co céltico **Karno-* «morea de pedras, mámoa» (Búa 1997:74). Este termo explica o étnico dos Carnutes, no territorio dos cales, considerado na Antigüidade o centro da Galia, se celebraba segundo César unha reunión anual de druídas procedentes de todo o país (BG VI 13). A este *locus consecratus* acudían os galos para recibiren os consellos e someterse ós xuízos dos sacerdotes, o cal aproximaba o bosque sagrado dos Carnutes ó ónfalos délfico na súa función consultiva e oracular (Le Roux 1961: 162). Neste sentido, o epíteto de Crougea *Vesucus* antes comentado, axustaríase ben a unha pedra a través da cal tamén se manifestasen as revelacións e a xustiza divina (de Lugu, posiblemente, como en Delfos de Zeus; sobre este, Vernant 1991: 35).

O significado concreto de *Carneo* aludiría a unha pedra onfálica do mesmo tipo que a que os Carnutes «o pobo do *carn*, dos altares ou da pedra...» custodiaban na Galia (Le Roux 1961: 170). En Irlanda, sen embargo, aínda que a maioría das veces o *carn* designa túmulos megalíticos, normalmente atribuídos a heroes míticos, tamén posuía unha función ritual relacionada cos pactos (de onde a expresión *carn cotaig 7 óntad* «morea de pedras de pacto e unidade») e cos marcos que sinalaban as paradas nas rutas de peregrinación (Leal y Soria 1998: 83). É evidente, en todo caso, o seu valor relixioso e ritual, e parece posible que todas estas funcións atopasen de feito en Gallaecia o seu paralelo correspondente.

En primeiro lugar, resulta significativo o feito de que a ara de *Carneo* aparece na igrexa actual de Santana do Campo (Arraiolos, Portugal), na que ademais apareceron restos dun antigo templo de época romana (Alarcão 1988: 164). Isto daría a entender, en primeiro lugar, que o santuario consa-

grado a *Carneo* estaba situado antigamente no mesmo enclave da Igrexa, e, neste sentido, a cristianización do lugar podería non obedecer a un intento por desterrar as crenzas pagás, senón por enraizar a nova fe nas vellas tradicións, nas que o «carneo» tería o valor dun centro sagrado sinalado por unha «pedra de pacto e unidade», valores dos que sen dúbida participa a igrexa parroquial no mundo campesiño galego e portugués.

Polo que atinxe ás tumbas e ás rutas de peregrinación, resulta curioso que en galego-portugués se denomine *carneiros* ós osarios dispostos en medeiros, cando na batalla cósmica dos deuses irlandeses se denomina *carn* ó conxunto de pedras e cabezas humanas amoreadas trala contenda (cf. García Fdez.-Albalat 1999: 32-3; aínda que a autora sinala só para o portugués o uso de *carneiro* con este significado, a mesma palabra emprégase co mesmo sentido na nosa lingua). Isto enlaza á súa vez coa tradición dos milladoiros, os amontoamentos de pedras ó longo dos camiños que conducen ós santuarios, ós que se asocian comunmente enterramentos e crenzas funerarias, como a identificación das pedras coas almas dos defuntos (Taboada Chivite 1965: 15-18). Este costume, como é sabido, non é exclusivamente nin galego nin céltico, nin sequera indoeuropeo. Sen embargo, podemos defender o parentesco lingüístico do *Carneo* que estudiamos coa designación gala e irlandesa dos ónfalos, os túmulos funerarios e os milladoiros. Por outra parte, sabemos por Martiño de Dumio (*De correctione rusticorum* § 7, cf. López Pereira 1996: 83) que pervivía aquí en época medieval o costume de amear pedras nas encrucilladas en honor de Mercurio, de maneira que esta noticia nos leva de volta a Lugu, o Mercurio céltico co que o romano posuía claras afinidades no terreo psicopompo (Bermejo 1986: 195 ss.).

En definitiva, parece bastante verosímil a interpretación destas divindades como unha manifestación do deus soberano que actúa por intermediación dunha pedra sagrada: Crougea e *Carneo* son etimoloxicamente pedras masculinas, identificadas dun ou doutro xeito co Mercurio céltico, Lugu.

Dado o valor desta pedra como símbolo da soberanía, non é necesario, por tanto, supoñermos que os teónimos galaico-lusitanos *Carneo* e Crougea respondan a unha representación da deusa que sela o pacto co deus supremo, posto que a súa unión está implícita no propio símbolo. Sen embargo, isto non exclúe a existencia desa figura na nosa rexión, como pon de relevo outro teónimo consignado en Cabeço das Fraguas (Portugal), esta vez feminino, *Trebopala*. Pero antes de adiantarmos unha interpretación sobre o significado do teónimo e o carácter da deusa, é conveniente que establezamos con

certo detalle o marco comparativo no que podería incluírse, debido á complexidade dos contextos nos que esta divindade adquire o seu pleno sentido.

Pedras iniciáticas: Trebopala e as mouras do imaxinario galego

Existen outras pedras que, sen deixaren de ser onfálicas, manifestan certas peculiaridades que as distinguen das anteriores. Refírome a aquelas que chamo pedras iniciáticas. A principal característica destas pedras non é tanto a súa localización, tamén fronteiriza, ou o seu grao de sacralidade, posto que seguen sendo espazos de encontro co Outro Mundo, como a súa morfoloxía e función. En efecto, estas pedras deben ser preferentemente planas, como laxas asentadas sobre o chan, porque o seu uso ritual esixe que o «iniciado» acomode os pés sobre a súa superficie.

En relación con este feito destacan as pedras que, como Fal, que emitía un berro baixo os pés do lexítimo aspirante á realeza (Guyonvarc'h 1978: 12, § 305, § 309; 47, § 3; Stokes 1894: § 13), estaban dispostas de xeito que permitisen subirse a elas nos ritos de elección real. Sen embargo, aínda que non hai descrições antigas desta pedra,¹⁹ pódese poñer en relación con aquelas nas que se consagraban os reis ulates e escoceses aínda en pleno século XVI, descritas nas fontes como penas nas que figuraba unha inscultura podomorfa destinada a aloxar o pé do aspirante:

Acostuman situar o que tería que ser o seu xefe sobre unha pedra reservada para este propósito e situada xeralmente sobre un outeiro; nalgunhas teño visto gravado un pé, que eles din correspondía á pegada do seu primeiro xefe; mentres se sitúa neste lugar, presta o xuramento inviolable de preservar os vellos costumes do país, e pronuncia a sucesión pacífica do seu herdeiro.

Había unha gran pedra de sete pés cadrados, na que había unha profunda inscultura feita para colocar os pés do MacDonald; para ser coroado rei das illas situábase nesta pedra [...] (McCana 1973: 162; tamén Byrne 1973: 38).

Reservado ó mesmo fin sería, segundo a interpretación do seu descubridor, un bloque de pedra co gravado do perfil de dous pés atopado nas portas da fortaleza británica de Clickhimin, Shetland (Harmand 1970: 48).

¹⁹ Por causa de seren necesariamente planas, Loth (1917: 37) opina que esta pedra non podería ser fálica, a forma que, non obstante, lle atribúen algunhas tradicións irlandesas e perpetúa un monolito actualmente fincado no cumio da fortaleza de Tara, a antiga capital relixiosa e política da illa onde se atopaba.

Este ritual podía ser substituído por outro de significado análogo que consistía en calzarlle un só zapato ó rei (Byrne 1973: 17). Efectivamente, na literatura irlandesa coñécese reseñas tardías sobre o uso dunha sandalia nos actos de investidura, aínda que tamén en reclamacións de dereitos á realeza, de onde a expresión *fer an énaís* «home dunha sandalia» para designar tanto ó rei proclamado como ó xefe pretendente (McCana 1973: 160-61).

No plano mítico, este motivo posúe o seu correlato nun personaxe misterioso que se distingue en numerosas lendas por camiñar sobre unha soa sandalia de ouro que, a cada paso, se vai alternando entre os dous pés do camiñante. Un atributo especial desta sandalia é que permite ó seu portador andar tanto sobre a terra como sobre a auga, o que revela a súa orixe sobrenatural (McCana 1973: 163). De feito, é habitual que os reis célticos reciban nomes relacionados coa súa procedencia ultramarina. Así Fiacha *Fer Mara* «home do mar»; *Tuathal · Techtmar* «xefe do pobo · que vén polo mar»; *Muirchertach* «depositado polo mar (náufrago)»; *Moritasgus* «o que vén polo mar»,²⁰ etc., en clara alusión ó proceso iniciático por medio do cal o aspirante á realeza accede ó estatus de soberano tralo seu paso polo Outro Mundo (figuración da morte ritual e simbólica que acompaña a todo cambio de estatus social).

En fin, recoñécese nestes ritos e mitos o famoso e amplamente estendido tema do «monosandalismo», ou dos *monokrépides*, unha representación mítica común no mundo indoeuropeo relativa á virtual converxencia do Outro Mundo con este a través dun personaxe calzado cun só zapato. Este personaxe posúe nos mitos gregos o seu correspondente en Xasón, o efebo que ó chegar a Iolcos para reclamar a realeza provoca no usurpador un arrepío ó mostrar un único zapato no pé dereito (Vidal Naquet 1983: 105). Esta característica reflíctese tamén en Edipo ou calquera dos seus devanceiros, caracterizados en conxunto por un defecto de locomoción que, expresado nos seus propios nomes, os asimila ós *monokrépides*: *Edipo* «pé inchado», *Laio* «torxo», *Lábdaco* «coxo».

Tal como poñería en evidencia Lévi-Strauss ó analizar o mito edípico (1973: 196), responde a unha representación amplamente estendida en mitoloxía que manifesten andar defectuoso os seres que nacen directamente da terra ou están unidos intimamente a ela. No caso de Edipo esta relación vén suxeri-

²⁰ Este último é o nome dun rei galo histórico (César *BG* V 55,2) e máis un epíteto do Apolo céltico. Sobre o seu significado, Le Roux 1984: 132; sobre os anteriores, Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 222; O'Rahilly 1976: 169-70.

da polo seu matrimonio con Iocasta, a súa propia nai, á súa vez unha *gegene* ou «descendente de Xea», a Terra (sobre a inclinación dos labdácidas cara á clase militar tebana da que se extrae Iocasta, os *spartoi* nados de Xea, Bermejo 1980: 49-159, 89-98). Pero ademais existen outros detalles comúns ós mitos gregos e célticos que redundan nesta relación íntima entre os *monokrépides* e unha deusa da Terra, xogando nos dous ámbitos un papel análogo.

Un dos motivos comúns a todos estes mitos é a escenificación dunha ordalía ou proba xudicial á que se somete a tódolos pretendentes á realeza para demostraren a súa lexitimidade para ocupar o trono. Estes ritos de verificación consisten en probar a habilidade, forza ou sabedoría dos candidatos enfrontándoos a un ser sobrenatural que posúe en tódolos casos unha marca da natureza monstruosa e ctonia. Pódense apreciar as analoxías sinaladas nos casos de Edipo, do seu devanceiro Cadmo, e dos reis irlandeses Niall «dos nove reféns» e Conn «das cen batallas», resumindo a continuación os episodios que os conducen á realeza.

– Segundo a versión do mito transmitida por Sófocles no seu *Edipo rei*, despois de matar ó seu pai o rei nunha encrucillada camiño de Tebas, o heroe debe enfrontarse á Esfinxe, un monstro mántico²¹ situado ás portas da cidade que sementa cos seus enigmas non resoltos a pestilencia, unha calamidade equivalente á esterilidade xeral das mulleres e do agro que se produce cando o propio Edipo, ó final do seu reinado, quede cego, é dicir, simbolicamente castrado (Bermejo 1980: 101). Ó meu entender, o sentido destas pragas explícase como simple metáfora do caos no que se ve sumida a Terra sen o seu rei (ou baixo o reinado dun rei infecundo), posto que a esterilidade e a desolación son as imaxes mitolóxicas máis recorridas na expresión da ausencia de soberanía nas sociedades arcaicas con realeza sagrada.²² O descifra-

²¹ Esta calidade, coma o feito de ser monstruosa, fala da natureza ctonia da Esfinxe, posto que o poder mántico ou adiviñatorio e oracular son capacidades esenciais de Xea e dos seus descendentes, dos que Zeus se apropia trala gran guerra cósmica que o enfronta ós Titáns casando coa *gegene* Thémis; sobre esta conquista, Bermejo *et al.*, 1996: 50-1.

²² Neste punto entroncamos coa longa tradición de estudos antropolóxicos iniciados por J. G. Frazer arredor da natureza sagrada das realezas arcaicas, nas que a morte violenta reservada ós reis divinos se presenta en relación estreita co deterioro dos seus poderes fecundantes. O costume común a moitas sociedades etnográficas de matar ó rei ante os primeiros síntomas de dexeneración física e, especialmente, de impotencia sexual, responden á crenza de poder evitar por este medio a decadencia e a esterilidade do reino que o soberano, nesas condicións, se sente incapaz de seguir asegurando. Sobre este tema, Frazer 1993: 312-23; Evans-Pritchard 1974: 68-91.

mento do enigma por parte de Edipo restablecerá daquela a normalidade en Tebas, pois a superación da proba ordálica por parte do heroe dá paso, trala destrución da Esfinxe, ó matrimonio coa nai «filla da Terra» e a consagración real do candidato.

– A historia de Cadmo, o antepasado fundador da casa de Edipo, manifesta unha estrutura semellante. Como o seu descendente máis famoso, tamén Cadmo provén do estranxeiro. Pero unha vez que chega ás portas de Tebas e se dispón a sacar auga da fonte de Ares, terá que combater contra a serpe que a custodia, un monstro de quen unhas versións fan fillo de Ares e outras un fillo de Xea. Despois de que a vence pola forza, os dentes da serpe son sementados na terra, e deles abrochan os *spartoi*, os membros da clase militar tebana, os auténticos fillos da Terra. A continuación, a hierogamia ou matrimonio sagrado que representa a unión de Cadmo con *Harmonía* «a que reúne», filla de Ares e por tanto membro dos *spartoi* (Bermejo 1980: 49-55), representa novamente a restauración da soberanía mediante unha alianza sagrada cos descendentes da Terra trala superación dunha proba ordálica interposta por un monstro ofídico ctonio.²³

– A Esfinxe de Tebas, como ben advertiu Lévi-Strauss (1973: 195-6, n. 6), obtén un paralelo exacto na vella arrepiente que custodia a fonte da que pretenden beber os candidatos á realeza en Irlanda. Estes feitos relátansenos, por exemplo, na historia do ascenso ó trono de Niall Nofgiallach (Dillon 1994: 38-41). A proba comeza cando Niall e os seus catro medio-irmáns se achegan á fonte que gardaba a vella, quen lles impón a prenda de bicala na fazula para poderen beber da súa auga. Nesta ocasión o instrumento ordálico descríbese como unha muller, pero de aspecto realmente monstruoso:

Ela era tan negra como un chamizo. Os seus noxentos dentes víanselle de orella a orella e eran tal que podían cortar a póla dun carballo. Os seus ollos eran negros, o seu nariz torto e desmesurado. O seu corpo era fraco, ludrento e enfermizo. As súas pernas estaban tortas. Os xeonllos e os nocellos fracos, os ombreiros anchos, as unllas verdes. A aparencia da vella era repugnante (Dillon 1994: 39).

²³ O anguipedismo é unha constante na caracterización mítica dos fillos de Xea; cf. González García, en Bermejo *et al.*, 1996: 174-91. Por outra parte, a natureza ofídica da Esfinxe tamén se sinala na teogonía de Hesíodo, onde «*Fix*, perdición para os cadmeos» é filla da Quimera de tres cabezas, unha delas coa forma de serpe (*Teog.* 320-328).

Ante semellante visión, ningún dos irmáns mostraría valor dabondo para cumprir a condición imposta pola vella, agás Niall, quen despois de unirse a ela observaría como se transformaba «nunha moza tan fermosa como non había outra no mundo». Ela era a *Flaith*, a Soberanía, quen confirmaría o dereito de Niall á realeza e profetizaría para a súa liñaxe a posesión do trono durante numerosas xeracións. Despois da unión, a Soberanía non ofrecería auga ós demais ata que estes non recoñecesen a superioridade de Niall.

Como podemos observar, o punto de inflexión que marca a transformación do aspecto ctonio da deusa en personificación da Soberanía aparece sinalado pola unión sexual co rei electo. Polo demais, a intervención dunha copa de bebida na inauguración dos reis é un tema frecuente nas lendas irlandesas,²⁴ que se repite na historia de Conn «das cen batallas».

– En efecto, este personaxe famoso polas súas virtudes fai berrar baixo os seus pés á pedra de Fal, tralo cal é conducido por un espectro, que resulta ser Lug, á súa morada no Outro Mundo. Alí, unha moza pregunta a quen debe ofrecer a *dergflaith*, a «cervexa vermella». Daquela Lug sinalalle a Conn como o escollido a esa moza de quen se di que é a Soberanía de Irlanda (Dillon 1994: 12-4). Parece de todo atinado identificar a esta muller marabillosa con *Medb Lethderg* «A Embriaguez · medio-vermella», a deusa que ofrece a cervexa ós pretendentes ó trono que cumpren coas súas esixencias, é dicir, que posúen as calidades requiridas por un bo gobernante (Dumézil 1971: 336-7).

Se finalmente descompoñemos estes mitos nas súas unidades significativas, resulta unha estrutura común na que as relacións entre os termos son perfectamente homólogas:

– Un heroe en proceso iniciático (procedente do estranxeiro no caso grego; motivo insinuado no mundo céltico pola antroponimia dos reis «procedentes do mar» noutros personaxes).

– Un monstro asociado ó caos, por tanto de natureza ctonia, que ten por misión recoñecer o rei lexítimo.

– Superación da proba por demostración de virtudes esixidas polo monstro: forza, intelixencia, valor... (virtudes rexias).

– Dominación do monstro: unión sexual (Niall), fecundación (Cadmó) → conquista simbólica da Terra.

²⁴ Posuímos un testemuño antigo da existencia deste tema entre os galos, a xulgar pola noticia de Trogo Pompeio sobre a alianza matrimonial entre un estranxeiro e a princesa dos *Segobrigi* que, iniciada con este xesto, permite a fundación de Marsella no século VI a. C. (en Xustino, XLIII 4-13).

– Conversión do monstro (Terra sen rei) en Soberanía (Terra + Rei = caos vencido, reino próspero).

Deste esquema extráese doadamente a conclusión de que Fal, a pedra «iniciática» que confirma a lexitimidade dos reis, é unha manifestación da Terra á que o aspirante se une en matrimonio sagrado durante os ritos reais de investidura. Isto obsérvase á perfección ó comparar as dúas historias irlandesas, posto que na secuencia do ritual descrito a unión sexual coa vella e a unión coa pedra son xestos que coinciden nun mesmo momento previo ó ofrecemento da copa, que funciona en ámbolos casos como unha metáfora da Terra que ofrece os seus favores trala súa domesticación ou conquista amorosa.

Todo este percorrido recondúcenos á fin ós ritos históricos comentados ó principio. Os petroglifos podomorfos, testemuñados polas fontes célticas como os lugares destinados á celebración destes rituais, adquiren todo o seu sentido dos mitos examinados. A Terra en forma de pedra non só posúe unha función ordálica, senón que tamén representa a deusa que se vira fecunda trala súa unión co soberano, o que expresan as improntas na rocha en forma de pé destinadas a propiciar o contacto. A Terra fecundada por un heroe virtuoso é a máxima expresión da instauración da orde soberana.

O poder fecundante do ritual, ou o que é o mesmo, a súa participación nos valores terceiro-funcionais,²⁵ é un feito do que obtemos outra confirmación a través dun dato comparativo procedente do mundo xermánico.

A partir da lenda que relata como a xigante Skadi *escolleu* ó seu esposo Niordr entre outros polo único indicio da «fermosura dos seus pés», Von der Leyen inferira o significado dos gravados rupestres podomorfos escandinavos como resultado da crenza de que unha forza de atracción sexual reside nesta extremidade, de maneira que interpretaría aqueles gravados como símbolos de fecundidade (cf. Dumézil 1973: 41). O conxunto de datos examinados por Von der Leyen remiten, sen embargo, a un contexto mítico-relixioso moi concreto no que a hipótese desa forza misteriosa perde terreo fronte á valoración do papel de Niordr como deus da terceira función. Como tódolos Vanes, esta divindade está en efecto especializada nas funcións de fecundidade e reprodución, pero cunha particularidade: o seu dominio preferente sitúase no mar, onde se encarga de velar por tódalas actividades humanas relacionadas con este medio. Tomando en consideración este matiz, Dumézil soubo ver a rela-

²⁵ Tamén o zapato cheo de prata do que dispón o rei irlandés noutra modalidade de consagración (Byrne 1973: 22) pode interpretarse como un símbolo da terceira función e da fertilidade (Dubuisson 1978: 155).

ción existente entre Niordr e as insculturas de pés porque se dá a circunstancia de que moitas veces aquelas aparecen asociadas nos mesmos lugares con imaxes de barcos e figuracións esquemáticas de animais (probablemente gando), o que «se avén ben co valor simbólico da fecundidade». Tendo en conta, por outra parte, a condición de Skadi como xigante e a súa vinculación particular co hábitat terrestre, non sorprende que extraese o seu nome de Escandinavia, reflectindo así o mesmo tipo de relación co seu país que a que manteñen as deusas epónimas irlandesas coa súa illa (Dumézil 1973: 45-6).

Como podemos observar, os elementos implicados neste esquema coinciden enteiramente en Irlanda e Escandinavia: unha divindade feminina ligada á terra, un deus/heroie de procedencia mariña e, entre ambos, os pés gravados na rocha, símbolo indiscutible da súa unión. A través deste sorprendente paralelismo xermánico pódese soste que o monosandalismo ritual na investidura dos reis indoeuropeos posúe un significado esencialmente fecundante, aínda que del se deriven consecuencias maiores no nivel soberano, posto que todos estes rituais rexios posúen valor trifuncional.

Toda esta volta polo monosandalismo mítico e ritual axúdanos a comprender a razón pola cal unha deusa pode adquirir a aparencia dunha pedra e recibir culto baixo esta forma. Á fin, é posible que nesta situación se encontrase a mencionada *Trebopala*, posto que o seu significado, a pesar das disputas filolóxicas en torno á súa adscrición lingüística céltica ou indoeuropea, non queda de todo escurecido: *trebo-* explícase polo indoeuropeo ou celta **treb-* «casa, habitación, aldea», e *-pala* por un termo tamén testemuñado en céltico lepóntico, pero de dubidosa filiación, co significado de «pedra tumal» (Tovar 1985: 234-5; Guyonvarc'h 1967a: 254-6; contra Gorrochategui 1987: 83; Prósper 1994: 188, n.3, 190; recentemente Búa, 1999: 324, proporía «chaira habitada»). Sen embargo, a pervivencia de «pala» en galego coa connotación de «pedra furada» ou «burato» (cf. Pena Graña 1994: 45), acode mellor en favor da caracterización desa pedra como unha laxa provista de furados, o que se acomoda á designación desas penas ben coñecidas na nosa arqueoloxía que presentan abundantes coviñas e pías comunicadas entre si, e que suxiren sen dúbida un destino ritual.²⁶

²⁶ Lembrando as penas furadas de tempos anteriores temos en época galaico-romana varios altares rupestres con pías escavadas na rocha e asociadas a votos consignados epigraficamente. Os máis coñecidos son os portugueses de Pena Escrita (Montalegre), con dedicacións a *Larouco*; e Panoias (Vila Real), un santuario sincrético rupestre con epigrafía abundante e grandes cubetas ás que os propios textos aluden indicando a súa función sacrificial; Rodríguez Colmenero 1993b: 62-77.

A isto únese o feito de que a inscrición rupestre na que se nomea a *Trebopala*, onde aparece como a primeira deusa que se menciona para recibir unha ovella en sacrificio, sitúase sobre un penedo raso no alto do asentamento castrexo do Cabeço das Fraguas,²⁷ un lugar considerado por algúns autores como un santuario de fronteira común a varios pobos antigos (Alarcão 1990: 153).

Por conseguinte, podemos establecer en principio a hipótese de que *Trebopala* designase a pedra sagrada que recibe ofrendas e facilita pola súa condición plana o acomodarse enriba dela. E da mesma maneira que outros países célticos, como Irlanda, Escocia ou Bretaña, conservan no folclore rituais e lendas asociados a estas pedras iniciáticas, Galicia non constitúe unha excepción neste sentido.

En efecto, ó igual que os petroglifos podomorfos continuaban funcionando en plena Época Moderna nos ritos de investidura dos reis célticos insulares, e coñecemos a través de Loth unha noticia sobre a Bretaña do século XVIII que segue poñendo en xogo os mesmos elementos pero na elección dos alcaldes («Durante a investidura dun novo alcalde en Brest, no século XVIII, trala cerimonia na igrexa, o elixido debía dirixirse cara a "unha pedra furada no medio", que se consideraba que estaba no centro da cidade, poñer o pé no burato e facer o xuramento de comportarse ben nas súas novas funcións», *REA* 28: 265), tiven coñecemento recentemente dunha tradición coincidente asociada a un podomorfo en Cabanas (A Coruña). Segundo a noticia da informante, nun grande penedo elevado situado sobre a foz do Eume e coñecido, significativamente, como «a Pedra da Elección», existía a figura dun pé onde antigamente se elixían os alcaldes; ademais, a carón da pedra habería unha tumba, e na noite de San Xoán escoitábase tocar un gaitero.²⁸ O paralelo formal e funcional deste podomorfo cos célticos é, por tanto, incuestionable.²⁹

²⁷ Desgraciadamente non coñezo máis detalles sobre o seu contexto arqueolóxico. Rodríguez Colmenero (1993b: 104-5) só menciona este dato e que o castro en cuestión semella «o teito de Lusitania».

²⁸ Agradezo esta comunicación ó arqueólogo Manuel Santos Estévez, quen en compañía de M. V. García Quintela dará a coñecer esta noticia nun artigo de próxima publicación: «Petroglifos podomorfos castrexos e investiduras reais célticas: estudio comparativo».

²⁹ Por certo que o xesto de introducir o pé dereito no furado dunha rosca de pan (elemento asociado á produtividade da terra por definición), forma parte dun remedio documentado no século XVII contra doenzas relacionadas coa sexualidade conxugal; cf. o proceso inquisitorial contra Marta Fernández, en Barreiro 1973: 136-8.

Outro feito a sinalar en relación cos podomorfos galegos é que nos paneis petroglíficos nos que aparecen predominan as asociacións con cruces inscritas en círculo, pías comunicadas con regos e trazos serpentiformes, e a súa localización soe coincidir con lugares que sobresaen no terreo, con gran visibilidade periférica e en fronteiras territoriais (sistematización efectuada por M. Santos Estevez).

A proximidade ós podomorfos desas pías comunicadas avoga en favor da relación establecida anteriormente entre as pedras iniciáticas e os «altares» con orificios destinados a ofrendas, mentres que a súa condición fronteiriza resalta, como vimos a propósito de Crougea, o seu carácter onfálico (carácter que se ve potenciado na Pedra da Elección pola presenza dunha tumba anexa). Respecto doutros detalles, como é a veciñanza de petroglifos serpentiformes, non podo resistirme a apuntar certos datos procedentes do noso folclore sorprendentemente axustables a este esquema.

Se algo caracteriza ás serpes do imaxinario popular galego é o seu gusto polo leite, chegando ó extremo de zugaren directamente dos peitos de mulleres e vacas. Pero a serpe é ademais unha manifestación característica da *moura*, a muller sobrenatural asociada ás penas e ás fontes que ten como papel mellor definido nos contos populares, precisamente, a función ordálica. En efecto, a moura preséntase con preferencia ós mozos, en principio en forma humana, para desafialos a unha demostración de coraxe: a moura anuncia que no seu próximo encontro adquirirá a forma dunha serpe e que o mozo deberá bicala para que se rompa o *encanto*; se o rapaz supera a proba, a recompensa consistirá en casar coa moura, agora muller nova e fermosa, e a ganancia do tesouro subterráneo que a serpe custodiaba na rocha de a carón da fonte (López Cuevillas e Bouza Brey 1992: 144 ss.; Mariño 1997; Aparicio 1999, etc.). Non é preciso profundizarmos demasiado neste tema para decatarmos de inmediato do contido sexual do encontro e deducir da riqueza adquirida polo mozo o efecto fecundante desa unión. Ou moito me engano, ou este esquema coincide completamente cos mitos iniciáticos indoeuropeos bosqueados anteriormente: mozo solteiro → proba de valor esixida por monstro ofídico → superación da proba: unión sexual → fecundación → matrimonio e prosperidade.

Pero isto non é todo. A caracterización do monstro como un ser de orixe ctonia (representado aquí como en Grecia pola súa natureza ofídica) vese reforzada por outras versións do conto nas que a frustración do desencantamento (comunmente producida pola inmadurez ou debilidade moral do ini-

ciado) provoca que a moura quede coxa (outras veces xa se describe directamente como tal). A coxeira, como vimos, é unha calidade simbólica dos habitantes do mundo subterráneo, dos seres estreitamente ligados á Terra. Pero o que interesa respecto do tema da pedra e as ofrendas é o mencionado gusto das serpes polo leite. En numerosas historias as relacións entre os mouros e os humanos baséanse no intercambio de bens que son normalmente desiguais en favor dos últimos (de aí a fórmula de contacto cos mouros: «dáme da túa riqueza e eu dareiche da miña pobreza»; ou a destes con aqueles: «...decían os penedos: daime a vosa pobreza que eu vos darei a miña riqueza») o que supón o ofrecemento dun limitado número de produtos campesiños, normalmente porcos, a cambio dun incremento ou mantemento gratuito dos mesmos. Neste contexto de intercambios o leite xoga tamén un papel importante en canto produto especialmente apreciado pola serpe. Por iso é habitual que na proba iniciática se substitúa o xesto do bico polo valeroso ofrecemento dunha cunca de leite á moura-serpe, que ten exactamente o mesmo resultado.

Se non quedase suficientemente clara a asociación moura-pedra-leite no noso folclore, coñécese unha tradición segundo a cal os casados que non poden ter fillos ofrecen leite fresco a un petroglifo serpentiforme (Llinares 1990a: 54). Con estas ofrendas destinadas a propiciar logros no terreo da fertilidade, podemos relacionar o depósito de auga bendita nas pías escavadas nas súas pedras para «bendicir» as xentes e os agros; ou as ofrendas de sangue humano: «En riba do monte hai un con que ten sete pías nas que os mouros facían sacrificios de animais e persoas, nelas botaban o sangue para adiviñar»; a este lugar acudían tamén os campesiños: «cada vez que nacía un meniño había que quitarlle un pouco de sangue e botalo nas pías para que se criara ben» (Aparicio 1990: 282 e 201). É evidente, por tanto, que as relacións coas mouras se conciben no mesmo plano que as relacións cos deuses en calquera relixión antiga: propónse o troco dun ben material por un ben sobrenatural. En tódalas pedras ata agora mencionadas, este ben sitúase, invariablemente, nos terreos da fecundidade e da riqueza.³⁰

³⁰ Como negación da fecundidade da moura aínda desencantada ou virxe, incide a súa contínuo dedicación ó fiado e a exhibición pública da roca e do fuso polos camiños, pois «na maioría dos lugares da Italia antiga estaba prohibido pola lei que as mulleres fosen fiando cando camiñaban polas estradas e inclusive que levasen visibles os fusos, pois tales actos críase que eran prejudiciais para os cultivos» (Frazer 1993: 44).

Obxectarase a este tipo de exercicios comparativos a ausencia de fontes históricas que confirmen a prolongación deste fío conductor temático e simbólico dende a remota antigüidade indoeuropea ata as nosas tradicións populares. Isto responde, sen dúbida, a unha cauta postura metodolóxica. Pero deberíamos preguntarnos por que se elixen non só imaxes, senón tamén estruturas míticas completas, perfectamente coincidentes coas coñecidas na Antigüidade para expresar a mesma temática habendo infinitas maneiras de facelo. Entre os investigadores e investigadoras consultados ó respecto, móstrase acordo en interpretar a moura como a representación imaxinaria do perigo que supón a liberdade sexual feminina para a reprodución normal da sociedade (Criado 1986; Llinares 1990a: 47 ss, 1990b 137 ss.; Aparicio 1999: 340 ss.). O obxectivo ideolóxico de tal representación, marcada indubidablemente con trazos moi negativos (ó que responde a imaxe ofídica), é mostrar a necesidade de que a muller se someta ó dominio masculino para cumprir satisfactoriamente cos seus roles sociais asignados, do que se derivará a súa completa integración social e, consecuentemente, a súa plena realización persoal. Esta interpretación paréceme perfectamente coherente co contexto sociolóxico no que se introduce, pero nada do que espuxen a través do anterior exame comparativo o cuestiona ou matiza. Cando se insiste nos milenios que separan os mitos indoeuropeos das lendas galegas non se repara en que tratamos coa problematización ideolóxica de realidades sociais análogas, alomenos neste punto. A pouco que nos deteñamos en analizar o código sexual operante nas cosmogonías indoeuropeas coñecidas, detéctase de seguida que o ideal de Soberanía, a orde universal perfectamente regulada, se funda na idea da superioridade masculina sobre as mulleres, quen soamente se chegan a considerar útiles para a sociedade, divina ou humana, cando son convenientemente sometidas e «domesticadas», é dicir, convertidas en esposas e nais. Por tanto, considero esaxerado poñer tanta distancia entre representacións e valores tan universalmente espallados que a todos nos resultan familiares. En conclusión, non vexo razón para supoñer que cando non se produce a ruptura sexa necesario prescindir dos símbolos tradicionais que reflicten os mesmos problemas e achegan as mesmas solucións.

Con estas afirmacións non quero xustificar en absoluto unha continuidade histórica sen calquera inflexión ou fenda entre os modelos sociais comparados, nin tampouco afirmar que estes modelos sexan homoxéneos. Esta postura suporía obviar non só os cambios necesariamente producidos co simple correr do tempo, senón ignorar tamén o efecto de desarraigamento que tería

provocado a romanización e cristianización dos castrexos en época temperán ó privalos dos seus símbolos máis fortes ou con maior influencia sobre a mentalidade indíxena. A descomposición xeral do sistema xerárquico tradicional, onde homes e deuses posuían un lugar e función específicos na orde cosmolóxica nativa, constituiría un cambio radical respecto da sociedade castrexa prerromana.

O tema das mouras, de feito, paréceme que reflicte á perfección o cambio traumático que suporía para a sociedade castrexa o verse privada dos seus referentes culturais e ideolóxicos máis vigorosos. Tomemos como mostra unha historia na que o argumento é habitual no noso repertorio etnográfico:

Na ponte de Ferradás, nunha pena no medio do río, había tres hermanas que estaban encantadas. A nai delas, que sabía que estaban encantadas, deulle tres bolos a un home pra que os tirase ao pozo e díxese:

—Juana, Ana, Viviana, ahí vai o bolo que che manda a túa nana.

O home escondeunos na casa, pero a súa muller os topou e cortou unha rebanada e salúu sangue. Despois o home os levou ao río e os foi tirando ao pozo; tirou un e dixo:

—Juana, Ana, Viviana....

Entón salíu unha a cabalo e lle dixo ao home:

—Atrás vendrá que lle pagará.

Tirou o outro e díxéronlle igual, tirou o terceiro e salíu a cabalo, pero o cabalo estaba coxo e non puido saír (Llinares 1990b: 80).

Este conxunto de tres *xanas*, denominación dialectal das mouras, é un dato que se corresponde coa triple personalidade da deusa indoeuropea. Este paralelismo non é en absoluto gratuito, posto que a etimoloxía de *xana* se explica por *Diana*, a deusa romana que na Hispania antiga recibira un culto predominante fronte a outras divindades importadas e unha acentuación especial da súa orixinal triplicidade (en León *Diana triformis*; *CIL* II 2660), sen dúbida por ter asimilado a unha deusa indíxena.³¹ Esta deusa podería

³¹ Sobre a *interpretatio* romana de Diana e a súa relación coas xanas, Almagro Gorbea 1995: 84-86. Este autor, moi acertadamente ó meu entender, relaciona a Diana coa nosa Raíña Lupa, a moura do Pico Sacro que na lenda calixtina (s. XII; ver Llinares 1990b: 57 ss.) se destaca insistentemente pola súa vinculación con elementos ctonios: acolle nos seus dominios o sepulcro do apóstolo Santiago; posúe un bosque de aciñeiras custodiado nas súas lindes por un dragón; é fiadeira; e tras recoñecer o poder superior do santo convértese ó cristianismo (desencanto).

relacionarse igualmente coa triple *Dana/Ana* irlandesa, e posiblemente non sexa casual a asonancia de todos estes teónimos antigos cos nomes das mouras Juana, Ana, Viviana, e máis co de Ana Manana, a moura triple á que hai que ofrecer un queixo sen encetar e invocar tres veces para que conceda o seu tesouro (Carré Alvarellos 1978: 44-6).

Na tradición indoeuropea, como vimos, a deusa posuía valor trifuncional, polo cal patrocinaba as funcións soberana, guerreira e reproductiva. Se volvemos ó noso texto, podemos ver que, das tres irmás, aquela na que falla o desencantamento é a que queda coxa, quedando por tanto recluída na súa morada subterránea. As outras dúas, desencantadas satisfactoriamente, reaccionan de maneira inesperada: marchan e relegan á derradeira a promesa dunha recompensa para o home. É dicir, mentres que Juana e Ana non cumpren con ningún dos seus cometidos, que se corresponderían no suposto mito orixinal coa dotación de poderes ou beneficios nos terreos soberano e militar, soamente Viviana, coxa, posúe unha función recoñecida, que non é outra senón precisamente a provisión de riquezas. Sen embargo, como o desencantamento non funciona e Viviana non pode ofrecer os seus favores (o home está casado), permanece como promesa de prosperidade para unha iniciación futura, asunto que outros contos acaban resolvendo positivamente, como vimos. Pola contra, non puiden constatar que o intercambio de dons coas mouras implique beneficios en calquera dos outros dous terreos funcionais.

A imaxe que se extrae desta interpretación paréceme perfectamente consecuenta cunha sociedade subsidiaria que, como a galega campesiña, non posúe xa o control sobre os poderes político e militar. En situación semellante compréndese que as figuras de Juana e Ana estean baleiradas de contido. Neste sentido, poderíamos considerar a triplicidade da moura como simple pervivencia formal dunha crenza máis antiga na que todas estas figuras terían no seu momento unha presenza plenamente activa. Por tanto, nunha conxuntura na que o único control recoñecido a un grupo social determinado afecta exclusivamente ós mecanismos da súa reprodución material, soamente a moura Viviana tería unha personalidade funcional e un valor ideolóxico pertinentes.³²

³² A diferenza das lendas artúricas, nas que a Dama do Lago (tamén Viviana) concede por tesouro a espada da soberanía (*Caliburnus*, *Excalibur*), un símbolo da forza militar e do poder do rei.

Evidentemente resulta imposible demostrar a identidade ou afinidades da Trebopala castrexa coa moura, ou incluso coas pedras iniciáticas. Sen embargo, no terreo da hipótese, considero razoable orientar nesta dirección os escasos indicios filolóxicos e arqueolóxicos dos que dispoñemos: unha «Pedra do pobo» recibe ofrendas e relaciónase cunha pedra plana situada nun elevado santuario castrexo. Se esta pedra non representa outra Pedra da Elección, apunta alomenos á existencia na área galaico-lusitana de santuarios construídos en torno a pedras sagradas de funcionalidade sacrificial. En calquera caso, considero probado o valor onfálico desta pedra, a cal, ben se exprese como Crougea ou Trebopala, suxire a presenza dunha ideoloxía política castrexa que xira arredor da idea de Soberanía, da unión dun rei divino cunha deusa da Terra que se representa mediante unha pedra.

4. Os deuses infernais: *Reve*

Tras facer as precisións oportunas sobre algúns dos usos relixiosos e rituais da pedra, lembraremos que non debemos confundir os lugares nos que se manifesta a acción da divindade coa divindade mesma. Entre os deuses célticos son moitos os que extraen os seus nomes do vocabulario xeográfico común, e entre eles, convén que nos deteñamos agora nas figuras de *Ler* e de *Macha*, ambos epónimos da «chaira» que abre as portas do *síd* «Alén» (Guyonvarc'h 1962a: 336).

O significado mítico das chairas está ligado á imaxe plana do mundo dos deuses e dos mortos (irlandés *Mag Mor* «gran chaira», *Mag Meld* «chaira dos praceres») e moitos lugares identificados como puntos de encontro co Alén defínense precisamente como lugares planos. Así se comprende o nome poético do mar *Ler* (> **plar-os* «plano»), pois os irlandeses concibían o mar como a gran chaira acuática que marcaba a rota do paraíso. Pero *Ler* era ademais o nome da divindade que tiña o mar por dominio e, ó mesmo tempo, o pai de Mananan, o rei do Outro Mundo (unha divindade infernal cos trazos de Neptuno e Plutón). En canto a *Macha* (> **magosia* «plana»), pódese dicir o mesmo pero trasladando esa porta do inferno ó campo de batalla, onde os guerreiros encontran a morte na contenda (García Fdez.-Albalat 1990: 308-9, 322).

Considerando a sinonimia mostrada pola etimoloxía dos nomes da irlandesa *Macha* e da galaico-lusitana «Reua» (> **Rewðlru* > **rowesya* «chaira»; Tovar 1985: 244; Guyonvarc'h 1967a: 261), García Fdez.-Albalat propuxera a identificación funcional de ambas divindades. Sen embargo, aínda que non

está de todo claro se se pode seguir mantendo esta etimoloxía ou non, debemos admitir as obxeccións de Villar (1996b) respecto do xénero da divindade, pois este autor demostrou con sobrados argumentos que os seus epítetos son sen excepción de xénero masculino. Polo demais, non se dan razóns convincentes para deixarmos de considerar a *Reve*³³ como unha divindade asociada ás chairas míticas.

Dous epítetos en particular asocian a *Reve* con designacións do Outro Mundo céltico. En primeiro lugar está *Reve Larauco* (Baltar, Ourense; Rodríguez Colmenero 1987: n.º 111), que conservamos no topónimo do monte Larouco e en torno ó cal se localizaron outras mencións á mesma divindade, unha delas co epíteto en solitario (preto de Chaves; *ibíd.* n.º 109) e outras dúas co texto:

1. *Larauco D(eo) Max(umo) Ped(ronio) Maxumo* «A Larouco, Deus supremo, patrón supremo» (Vilar de Perdizes, Montalegre; *ibíd.* n.º 110);
2. *I(ovis) Soc(io) Larocuo* «A Xúpiter socio de Larouco»// *La[rac]uo* [—] «A Larouco» (Pena Escrita, Vilar de Perdizes; *ibíd.* n.º 112a).

A etimoloxía de Larouco parece coincidir coa do nome de *Ler*, **plaros* > *laros* > *Lar-auco* (García Fdez.-Albalat 1990: 320-2), o que dá lugar ó mesmo paradoxo que presenta o significado do topónimo galo *Mediolanum* «chaira do medio», pois, designando normalmente fortificacións en altura, significa ó mesmo tempo «chaira». A explicación que nos ofrece esta autora para a caracterización cha do monte Larouco oriéntase no mesmo sentido: a cualificación cha dos espazos xeográficos non responde a unha descrición topográfica senón a unha propiedade mítica, é dicir, á localización dun espazo sagrado ou lugar de encontro co Alén.³⁴

Non sorprende por iso que existan lagos e illas no mundo céltico nas que a característica sacralidade ou condición de santuarios se exprese por medio de topónimos desta clase, caso do lago Como, antigamente *Lario* (Estrabón IV 3,3; 6, 6 e 12); ou a illa situada significativamente a carón doutra chama-

³³ No sucesivo aludirase a *Reve* en dativo por non haber acordo na reconstrución da forma do nominativo.

³⁴ Non considero aceptable a interpretación de Villar de *Reve Larauco* como «ó *Reve* (río) de [o territorio] Larouco», amparándose na existencia actual dun monte homónimo. Este epíteto merecería unha análise morfolóxica e semántica semellante á que o autor non nega ó resto dos cualificativos do deus, pois non hai dúbida de que se trata dun adxectivo con sufixo *-ko* do mesmo tipo que os restantes: *Reumiraeco*, *Langanitaeco*, *Baraeco*. Por conseguinte, tanto se cualifica a *Reve* como se se trata dunha divindade independente, *Larouco* significaría, ou ben «que é do **laro*» (da chaira) ou «que ten a cualidade de **laro*», é dicir, que é chan.

da *Planasia* fronte á costa marsellesa, na que se localiza un santuario ó heroe epónimo, *Lero* (Estrabón IV 1,10), ó mesmo tempo homónimo, se non me engano, do río galaico *Laero*, actual Lérez (Mela, III 9,10). Ademais, non moi lonxe da foz deste río, na Ría de Pontevedra, localízase o santuario castrexo de Facho de Donón (Hío, Cangas do Morrazo) no que se rescataron ata 32 aras, 15 delas epigráficas con dedicacións a una divindade que parece situarnos nesta familia léxica: *Deus Larius Breus Brus Sanctus* (coas variantes: *Deus Liberus Breus*, *Deus Lariberus Breus*, *Deus Lariberus Breoronis*; *CIRG* II: 23-4).

Outro epíteto de *Reve*, *Marandigui*, tamén foi analizado por Villar (1994-1995: 251) e, a través da súa etimoloxía, descubrimos unha nova conexión de *Reve* coas chairas míticas: > **Marantikos* «que pertence ó mar, mariño». ¿Estaremos en presenza dun *Ler*, un rei do Outro Mundo galaico-lusitano? Viría a apoiar esta hipótese a identificación proposta por Búa (1997: 54) entre *Reve* e outro teónimo consignado na rexión en forma latinizada: *Reo* (dativo). Coñécese para esta divindade o epíteto *Parameco* «do páramo» (Villar 1995: 61; Tovar 1986: 86) que indicaría neste caso a relación do deus cunha chaira, pero de características moi particulares, un lugar desértico e moi afastado; unha fronteira en definitiva, posto que as zonas ermas ou desérticas, ó igual que os lagos, os ríos, as fontes, os bosques e certas pedras, son comunmente consideradas marcas fronteirizas por definición (Ferro Couselo 1952; Ó Ríain 1972: 17).

Por outra parte, a asociación de *Reve* con *Larauco Deo Maxumo* reflicte a condición suprema da divindade, posto que este adxectivo latino é propio de Xúpiter, ó que *Larauco* aparece asociado noutro dos nosos epígrafes. É posible, por tanto, que este deus galaico se corresponda co rei do Outro Mundo céltico, un *Ler* ou un *Mananan*.

A esta aproximación pódese engadir outro dato comparativo que confirmaría a relación de *Reve* co Outro Mundo, aínda que nos leva de volta á etimoloxía proposta por Tovar e ás nocións espaciais expresadas pola raíz **Rewð/ru*. En irlandés a locución *Bruiden meic Da Réo* alude á sa dos banquetes do *Síd* presidida polo rei do Outro Mundo baixo a súa advocación *Réo*, que O'Rahilly (1976: 121, 129) relaciona etimoloxicamente co substantivo *ré* «espacio (celeste)» e coa expresión *reó dorcha* co sentido de «ceo escuro, noite». A identificación dun elemento infernal con outro celeste non é estraña nas relixións indoeuropeas, como demostra o feito de que os latinos explicasen o significado de *mundus*, o mundo subterráneo ó que se accedía

por un foxo e onde vivían os *Manes*, pola súa analoxía co outro *mundus*, é dicir, a bóveda celeste (Dumézil 1966: 345-6). Ó cabo, non é senón a natureza antitética da divindade soberana a que xustifica o despregue dos deuses celestes indoeuropeos Zeus e Xúpiter, nun Zeus *Ctonio* (Hades) e nun Xúpiter *Dispater* (Plutón). Pola mesma razón o *Dagda* irlandés posúe unha maza que mata por un lado e resucita polo outro. Entón, da mesma maneira que o señor da vida se desdobra no señor da morte, nesta faceta asimilárase ó seu irmán *Mananan*, o rei dos infernos (Le Roux 1984: 123-4).

Esta dualidade pode aclarar a atribución ó supremo deus romano Xúpiter Óptimo Máximo dun terceiro adxectivo indíxena na nosa rexión no que o significado expresa unha relación cos infernos, *Anderon*.³⁵ No epígrafe en que esta divindade é mencionada, o oferente é un liberto imperial que rexenta as minas dun lugar chamado **Albocelo* «monte branco», topónimo que leva implícito a referencia a un monte sagrado (ver *infra*). A mención dun *Mons Sacer* en relación coa explotación dunhas minas (posiblemente auríferas) e cun Xúpiter infernal, enlaza coa noticia de Xustino na que recoñecemos a presenza dun *Dagda* galaico, do que *Anderon* podería ser a súa contrapartida no Alén. De feito, as riquezas do subsolo que proveñen do caldeiro de abundancia do *Dagda* teñen a súa orixe no reino de *Mananan* —o Paraíso, que é por definición un mundo opulento— posto que o mesmo caldeiro provén da illa de *Murias*, no nome da cal xa se distingue a súa orixe mariña (irlandés *muir* «mar»; Le Roux 1968: 394, n. 68).

Lembremos, finalmente, que *Reve* se relaciona mediante os seus epítetos *Larauco* e *Marandigui* tanto cos montes sagrados como co mar, ambos elementos concibidos polos celtas como chairas que comunicaban este mundo co do máis alá.

Ó dito hai que engadir outra coincidencia que quizais non sexa fortuíta. Mentres que na ara do noso Xúpiter *Anderon* figura a representación da cabeza dun touro (víctima propia de Xúpiter), *Reve* recibe este animal en Cabeço das Fraguas:

oilam Trebopala/ indi porcom Laebo/ comaíam Icona Loim/inna oilam
usseam/ Trebarune indi taurum/ ifadem [...]/ Reue [...].

³⁵ Procedente dun lugar descoñecido dentro de Galicia: *I.O.M. Anderon Sacr(um) M.Ulpus Aug(usti) lib(ertus) Eutyches pro(curator) metallo(rum) Alboc(olensis) (CIL II 2598)*. Este epíteto coincide coa forma *anderon* dun texto galo e interpretada por J. Lejeune como «dos deuses inferiores ou ctonios»; cf. Gorrochategui 1990: 308; Marco 1993a: 491.

[Traducción:

Unha ovella para Trebopala e un porco para Laebo, unha ovella dun ano para Trebaruna, e un touro semental para Reve (Tovar 1985: 244).

Unha ovella [¿año?] para Trebopala e un porco para Laebo, [unha ovella] do mesmo tempo para Icona Loiminna, unha ovella dun ano para Trebaruna e un touro fértil... para Reve... (Guyonvarc'h 1967a).

A Trebopala unha ovella, e un porco a Laebo, unha cabra (ou algo similar ?) a Icona «Luminosa» (?), unha ovella de un ano a Trebaruna e un touro semental (?) a Reve... (Moralejo Álvarez 1997: 33)].

Os irlandeses sacrificaban o touro (*tarbfeis*) con fins oraculares para saberen que candidato á realeza era o elixido polos deuses (descrición en Ortiz e Renales 1989: 192). Entre os celtas hispanos, por outra parte, a simboloxía funeraria deste animal está fóra de toda dúbida (López Monteagudo 1989) e, aínda que na Irlanda mostre especiais conexións coa realeza (Le Roux 1963, XV 2-3: 245 ss.), tamén se manifesta o seu carácter infernal no mencionado rito oracular,³⁶ posto que a relación mántico-ctonio é unha constante entre os pobos indoeuropeos. O exemplo máis coñecido é sen dúbida o Oráculo de Delfos, onde se situaban tanto o ónfalos do mundo como a cova na que a Pitia tiña os seus sonhos proféticos (Rohde 1994: 166-7). Entre os celtas, pola súa vez, tamén se coñece a soeira de acudir ás tumbas dos heroes para recibir oráculos (Tertuliano, *De anima* 57; cf. Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 213).

Tras esta exposición sería posible, por tanto, postular para o deus *Reve* unha estreita vinculación co mundo do Máis Alá, do que moi ben podería ser o seu principal mandatario. O feito de que outro dos seus epítetos *Anabaraeco*, coincida coa designación dunha confluencia de ríos —do *Ana* (Guadiana) e máis do **barrecas* (actual Albarregas); cf. Canto *et al.*, 1997: 279 ss.—, insiste sobre o carácter infernal do deus, posto que as confluencias representan na relixión celta, como encrucilladas que son, entradas preferentes ó Outro Mundo, común ós deuses e ós mortos.³⁷

³⁶ Non deixa de chamar a atención a semellanza entre o epíteto de *Reve* *Langa-nida-egui* e o texto *NIDA/NLVA* dunha ara berciana coa representación doutra cabeza de touro e un crecente lunar. Tamén se sinalou o parecido deste último co de *Coso Nedoledio* (Mangas e Vidal 1987: 195); pero isto, tratándose de *Coso*, traeríanos de volta á realeza.

³⁷ Hai que ter tamén en conta que o epígrafe aparece no lintel dun mausoleo emeritense. Aínda que os seus editores non superan a simple interpretación fluvial de *Reve*, *Ana* e *Baraeca*, establecen correctamente a relación entre Mérida, cidade cinguida por dous ríos, e outras galas que reúnen características semellantes e se converteron por iso en grandes centros urbanos, non só económicos senón tamén culturais.

O seguinte apartado, dedicado ó estudio dos testemuños relativos á visión castrexa da vida de ultratumba, enlaza directamente con estas divindades fluviais, mariñas, acuáticas, ou como queira que as denominemos.

IV. VISIÓNS CASTREXAS DO ALÉN

A diferenza do que acontece noutras sociedades protohistóricas, no mundo castrexo non se coñecen necrópoles dos tempos prerromanos.³⁸ Posto que o rexistro funerario é onde mellor se manifestan nas «culturas arqueolóxicas» as súas concepcións sobre a morte e as visións do Alén, a ausencia deste rexistro no noso caso constitúe un obstáculo difícil de superar. Sen embargo, existen outros vieiros que nos poden axudar a salvar esta situación, como certas fontes textuais indirectas e iconográficas que é preciso analizarmos.

Contén a *Xeografía* de Estrabón unha noticia certamente reveladora sobre a concepción castrexa do tránsito ó Alén:

Os que viven máis afastados son os Ártabros, próximos ó cabo que chaman Nerio... Nos seus arredores viven celtas, emparentados cos das ribeiras do Anas (*Guadiana*). Disque nunha ocasión na que emprenderon alí unha expedición militar, estes mailos Túrdulos se sublevaron tras pasar o río Limia, e que logo da revolta, como perderon ó seu xefe, permaneceron no lugar espaxados; por iso é polo que o río se chama *Lethes*, Esquecemento (III 3,5).

O mesmo río había representar un obstáculo na campaña de Décimo Xunio Bruto contra os bracarense, porque os seus soldados se resistiran a traspasalo polo medo que inspiraba a súa sonda de río infernal (*Livio Per.* 55), pois polo nome de *Lethes* coñecíase na Antigüidade ó río situado diante das portas do Hades e privaba da memoria ás almas dos mortos que bebían das súas augas. García Quintela (1986: 84-5) e Bermejo (1991: 97-8) suxeriran hai tempo que tanto a lenda estraboniana como o episodio de Bruto foran

³⁸ Da necrópole castrexa-romana de Meirás (A Coruña) non se poden extraer maiores conclusións. A publicación dos achados por Luengo (1950), á parte de mostrar a existencia de numerosas fumas con restos de ósos humanos calcinados, nin sequera nos ofrece unha visión de conxunto do xacemento, nin se dan a coñecer as relacións cronolóxicas e funcionais entre a necrópole e o resto das estruturas (¿habitacionais? ¿culturais?...).

Inspirados por unha tradición nativa segundo a cal nese río se situaban as portas do Outro Mundo.

Ó cabo do tempo comprobouse que, efectivamente, os ríos eran concibidos polos indíxenas como portas infernais e morada dos deuses, como mostra a aparición nesta zona de distintas aras dedicadas a divindades que, como *Navia*, engaden ó seu aspecto guerreiro, e en función del, o carácter psicopompo de moitas divindades célticas que se manifestan nos lugares tradicionalmente asociados ás vías de tránsito ó Alén: a auga en tódalas súas formas (mares, ríos, fontes, lagos), os camiños, as encrucilladas... (García Fdez.-Albalat 1990: 286, 307; Bermejo *et al.*, 1986: 193-230).

Por outra banda, unha nova interpretación efectuada por Guerra (1996) sobre os múltiples hidrónimos que recibe o Limia nas fontes clásicas (*Limia*, *Aeminium*, *Belión*, *Lethes* e *flumen Oblivionis*), achega interesantes datos tanto ó que afecta á localización do «río do esquecemento» como á identificación do seu nome vernáculo. As conclusións ás que chega tras unha detallada revisión das fontes é, en primeiro lugar, que o nome orixinario do río debía lembrar, por semellanza fonética, algún outro greco-latino e, a partir de aí, procederíase á súa transcripción. Dado que en varios documentos medievais se testemuña a existencia nas proximidades do Limia dun outro río coñecido como *Letia* (actual Leça portugués) deduce que debeu ser este o que suxerira ós clásicos a identificación co *Lethes*, e que o nome de *Oblivio* «esquecemento» non se lle outorgaría máis que por tradución directa ó latín do termo grego. Desta maneira trasládase o «río do esquecemento» cara ó sur, aliviando así ó Limia dunha sobrecarga certamente esaxerada de designacións para un curso fluvial tan curto, e documéntase a perduración dende época antiga dun mesmo hidrónimo ata o momento actual.

De todos xeitos, as numerosas confusións antigas que afectan ós ríos galaicos non deixan de sorprenden pola súa insistencia. En Estrabón III 3,4:

Logo hai outros ríos e tras eles o do Esquecemento, que uns chaman Limia e outros Belión; tamén este procede de territorio celtíbero e vacceo.

Este dato non se axusta en absoluto á realidade, posto que tanto o Limia como o Leça nacen en territorio galaico (ou lusitano antigo).

O Bainis que segue despois (outros chámanlle Minio), é con moito o maior dos ríos da Lusitania [...]. Di Posidonio que tamén este vén do territorio cántabro... Este río constitúe o límite da expedición de Bruto.

A localización do río Miño na Lusitania non ten nada de chocante en Estrabón, posto que Posidonio, a súa fonte, non establece distinción entre Lusitanos e Galaicos: «Os últimos son os Gallaicos que habitan unha grande parte da montaña. Por seren os máis difíciles de someter deron o seu nome ó que venceu ós Lusitanos [a Décimo Xunio Bruto “o Galaico”]. E por iso a meirande parte dos Lusitanos chámanse Gallaicos» (Estrabón III 3,2). A referencia á orixe cántabra do Miño, sen embargo, non se corresponde coa realidade das fronteiras étnicas antigas, pois a posición dos Ástures entre Galaicos e Cántabros era un dato ben coñecido. Sen embargo, aínda que sería posible que se chamasen Cántabros en xeral a tódolos pobos ribeiregos do Cantábrico antes da conquista, de maneira que se incluíse ós lucenses setentrionais neste étnico (cf. Brañas 1995: 174), tal posibilidade considérola irrelevante á hora de explicarmos estas reiteradas inexactitudes xeográficas.

Esta sospeitosa tendencia a situar as fontes dos nosos ríos en territorios moi afastados lembra non só antigos mitos indoeuropeos, como o irlandés sobre a orixe do río Boyne, ó que se consideraba desembocar no mar para abrochar máis tarde en cada manancial con diferentes nomes tras atravesar por baixo os continentes (Dumézil 28-9; Rees 1994: 160), senón tamén unha nosa tradición absolutamente paralela. Trátase da crenza nun único mar subterráneo que, abrochando en moi diferentes pozos de auga doce ó longo da xeografía do noso país, dá lugar ós coñecidos como «pozos peagos», tamén considerados como portas do Inferno (Cuba *et al.*, 1999: s.v. *Mar Subterráneo, Pozos Peagos*). É de preguntarse, logo, se non haberá relación entre esta única corrente mítica e o feito de que os nosos ríos nazan, segundo os clásicos, en territorios moi afastados nos que, por outra parte, se documentan os mesmos hidrónimos, como é o caso dun Leza afluente do Ebro en antigo territorio celtibérico (Guerra 1996: 155).

Cabería esperar por conseguinte, non unha inverosímil confusión por parte dos autores greco-romanos de ríos tan afastados, senón a existencia dunha crenza indíxena que identificase tódalas correntes fluviais cun mesmo río primixenio ó que se supoñía vinculado a múltiples lugares ó mesmo tempo. Así tamén podería entenderse a seguinte noticia de Xustino:

Estes [está a falar dos galaicos] teñen, sen dúbida, un mineral de ferro excelente, pero máis forte que o propio ferro é a auga, como que, temperado con ela, o ferro vólvese aínda máis duro, e entre eles non se considera boa ningunha arma que antes non fose ben mergullada no río Bilibis ou no Cali-

be. Por iso tamén son chamados Calibes os ribeiregos deste río e dise que son superiores ós demais pola calidade do ferro (XLIV 3,8).

O sorprendente desta noticia é que o Bilibis, nome ibérico do Jalón, é outro río celtibérico. En efecto o bilibitano Marcial dicía da súa terra que era *superba* polo seu ouro e o seu ferro, que este era superior ó dos Calibes e ó dos Nóricos, e que o *Salo* (Jalón) temperaba as armas (I 49; IV 55; XII 18). Por tanto, volvemos a atopar outra relación entre os ríos galaicos e celtibéricos, polo que ou ben existían ríos homónimos nos dous territorios,³⁹ ou ben estaban operando nesta noticia informes indíxenas relativos a un mesmo río mítico do que abrocharían á superficie tódalas correntes fluviais.

En calquera caso, o detalle da dureza das augas nas que se temperan as armas é un dato significativo acerca dunha calidade sen dúbida sobrenatural destes ríos. Ademais, resulta significativo que unha ampla serie de hidrónimos hispánicos estean compostos a partir da raíz indoeuropea **tur-* «forte, poderoso», o que convén a augas desta natureza, como o lago *Turiasa* que cita o mesmo Marcial (IV 55), ou o río *Turiaso*, ó que Plinio atribúe as mesmas calidades «duras» do Bilibis (XXXIV 144).⁴⁰

O contacto das armas coas augas lembra, ademais, outras soeiras dos celtas, como aquela, quizais, mal interpretada por Aristóteles:

enfrentar as cousas espantosas porque non se coñecen, isto non é ser valente..., non o é tampouco, coñecendo a importancia do perigo, se se afronta con afouteza, como os Celtas que, tomando as armas, van contra as ondas embravecidas (*Ética a Eudemo* III 1).

En opinión de Le Roux e Guyonvarc'h, parece que Aristóteles interpreta como unha realidade o que non sería senón o argumento dun relato lendario sobre a marcha cara ó Outro Mundo de guerreiros completamente armados (1986: 317). Esta interpretación, sen embargo, non parece de todo convincente, posto que non explica o sentido dun detalle tan concreto como o cho-

³⁹ A mención dos Calibes é máis problemática, posto que se trata dun pobo riberego do Mar Negro, famoso na Antigüidade pola calidade do seu ferro. Sen embargo, propúxose a identificación deste río co Queiles (en *Turiaso*; cf. Romero e Pose 1988: 127).

⁴⁰ Acaeríalle ben ó antigo topónimo galaico *Turaqua* o significado de «augas duras». Esta etimoloxía, sen embargo, rexéitaa Villar, quen insiste sobre a semántica exclusivamente acuática dos hidrónimos e topónimos desta serie (1995: 191 ss.).

que das espadas contra as ondas. Pola contra, este xesto aseméllase ben a outro aínda vixente no Portugal moderno, como nos conta Bouza Brey:

Esta superstición atopámola viva aínda no s. XVI, posto que a combaten as constituicións do bispado de Évora ó ordenar que non sexan practicadas bendicións máxicas con espada que atravesen por tres veces o río Miño ou o río Douro (1942, BRAG 266: 38).

Aínda que non está de todo claro en que puidesen consistir esas «bendicións máxicas», o que si se pode observar é que bater cunha espada por tres veces o río mostra un certo paralelismo coa noticia aristotélica. Respecto das bendicións máxicas, con todo, puidera haber unha explicación relixiosa que relacionase as dúas noticias.

As ondas no folclore irlandés rachan na praia en series de nove, sendo a novena a máis longa e a de máis fortuna que o resto. Isto explícase por que o nove é o número máxico por excelencia (a perfección do 3 veces 3) e porque, xa na historia mítica, considerábase que as fronteiras de Irlanda se situaban máis alá da novena onda. Así, cando os gaélicos son expulsados de Irlanda polos Túatha Dé Dánann, o seu druída Amorgen compromete ó seu pobo a non invadir as fronteiras da illa mediante este xuramento:

Homes en busca dunha propiedade, non iredes máis aló das nove ondas do mar de crina verde, a non ser que os poderosos deuses estean con vós... (Guyonvarc'h 1978: 16, § 393).

Esta relación entre o nove, a novena onda e a fronteira é unha constante non só na medicina popular irlandesa (Rees 1994: 194), senón tamén nas nosas tradicións, como cando se busca a «bendición» da fecundidade nas nove ondas que se toman na praia da Lanzada.⁴¹ Se temos en conta que tanto os ríos como a novena onda son considerados na tradición céltica como portas do Alén, o xesto do guerreiro contra as ondas embravecidas semella unha consagración das armas ás divindades infernais, en tanto que o xesto do portugués moderno nos ríos Miño ou Douro, ó igual que o da galega que vai ser

⁴¹ Lis Quibén 1980: 292, 299. Sería ocioso por reiterativo intentar demostrar a importancia do 9 e a súa relación coa fronteira nas curas populares galegas. Sen ir máis lonxe, coñezo directamente o caso dunha persoa que curou efectivamente o vulto que tiña nunha man dando «9 palmas no marco da provincia» (límite provincial A Coruña-Lugo, a uns 6 kms. do lugar, en Orosa, Aranga).

fecundada na Lanzada, partindo quizais do mesmo principio e pretendendo o mesmo efecto, apelan soamente ó poder máxico da fronteira como lugar privilexiado de encontro co sobrenatural.

Queda por explicar, non obstante, a razón pola cal son duras as augas dos ríos. Este dato inclúese no discurso de Xustino sobre os galaicos case inmediatamente despois de falar do noso *Mons Sacer*, caracterizado, precisamente, por non tolerar a presenza do ferro. Trala identificación da divindade deste monte cun deus celeste, bondadoso e pacífico (ver *supra*), non cabe senón interpretar as divindades acuáticas afíns ó ferro e ás armas como seres estruturalmente opostos, é dicir, fundamentalmente infernais e guerreiros.

Abondaría para confirmar a íntima relación entre o ferro e a auga o feito de que o nome céltico deste metal **isarnon* cualifique a numerosos ríos europeos (como Isara, Isarcos, etc., cf. Benveniste 1956: 279), o que resalta esa afinidade entre ambos elementos e encaixa, novamente, co dato da dureza das augas antes sinalado. Pero esta dureza é sen dúbida unha calidade sobrenatural que debe ter a súa explicación na presenza nos ríos de certas divindades. Se estas son compatibles coa presenza do ferro, logo, como se dixo, deberán ser de carácter guerreiro. Nos mitos irlandeses esta posición ocúpana as deusas da guerra, como Mórrigan «gran raíña» ou Macha «chaira», os prototipos míticos das lavadeiras de noite do folclore bretón (as «mouras» que lavan as mortallas dos mortos nos ríos; cf. Le Roux e Guyonvarc'h 1983b: 87), como Nabia Corona, a correspondente galaico-lusitana, podería selo das lavadeiras de aquí (García Fdez.-Albalat 1996: 48; esta autora tamén interpreta os depósitos fluviais de armas, coñecidos en toda a Europa occidental, como ofrendas a este tipo de divindades, 1993: 52-3).

Xa que logo, por outro camiño chegamos á mesma conclusión, pero reforzándoa: os ríos estaban poboados no mundo castrexo por divindades como Navia, que non soamente dan o seu nome ós ríos, senón que ademais están especialmente próximos ó metal co que se fabrican as armas, instrumentos de ferro e instrumentos de morte. Nesta vertente da súa personalidade a deusa manifestaríase, por conseguinte, como unha divindade infernal.

A todo isto engádesse o propio nome do río *Lethes*, como soubo ver García Quintela (1997). En efecto, a través dun estudio comparativo baseado en relatos célticos referidos ás viaxes a un Outro Mundo denominado *Letha* ou *Letavia* «país chan» (Guyonvarc'h 1967b: 491), este autor demostraría a identificación do homónimo *Lethes* galaico cunha «chaira mítica». Pero non

só temos identificada a palabra, posto que o contido do relato de Estrabón lembra os paralelos aducidos en que os guerreiros armados que atravesaban o mar ata acadaren a terra de **Letavia* morrían nela, ou non regresaban, como é no noso caso (Estrabón III 3,5; ver *supra*).

A historia estraboniana é, por tanto, un reflexo da concepción céltica castrexa da viaxe ó Outro Mundo, sempre representada como unha travesía acuática cara a unha illa perdida no océano que é a morada común dos deuses e dos mortos (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 305-15). De feito, coñecemos polas fontes (Ptolomeo II 6,73) a existencia na nosa xeografía de varias illas próximas ó litoral denominadas «dos Deuses» que, segundo Plinio (*HN* IV 119), tamén as chamaban Afortunadas. Este dato ou ben reflicte a existencia de santuarios nesas illas, ou ben evoca a localización ultramarina do paraíso nas crenzas indíxenas. Esta última posibilidade preséntase máis verosímil toda vez que as mesmas illas parecen mencionarse nunha lenda portuguesa moderna:

Os pescadores do río Cávado, no norte de Portugal, e tamén os da desembocadura do río Miño, coñecen unha lenda que fala dunha barca que nas noites de San Xoán desaparece misteriosamente levada polas bruxas. A barca navega a unha velocidade sobrenatural ata chegar a unha illa no medio do océano Atlántico, onde supoñen que están as illas Canarias (Alonso Romero 1991: 67).

Como é sabido as Illas Canarias son tamén coñecidas como Illas Afortunadas, polo que é perfectamente posible que se confundisen na lenda coas míticas illas dos Deuses que coñecemos dende a Antigüidade.

En fin, a participación dos castreiros nesta imaxe pancéltica da derradeira viaxe vén ser confirmada pola iconografía da Diadema de Mones (antes considerada de Ribadeo, Lugo), tal como poñería de relevo o estudo que lle dedicara Marco Simón (1994b). Neste friso aparecen representados xinetes castreiros armados con *caetra*, lanza, espada curta e casco con cornos, é dicir, dun modo moi semellante ó que presentan as estatuas de guerreiros galaicos e coñecemos a través dos testemuños literarios (Estrabón III 3,6; Diodoro V 4). Outros dous personaxes levan dous grandes caldeiros cada un e, completando a escena, diversos peixes e aves acuáticas. Marco interpretou con acerto a escena, na que os xinetes se dirixen ó caldeiro de inmortalidade, como unha representación «da apoteose guerreira a través, precisamente, do tránsito acuático cara ó Alén» (1994b: 329), interpretación reforzada pola

existencia en Asturias e Galicia dos hidrónimos Deva, nome xenérico da deusa asociada ás correntes acuáticas, e Navia, que «sería a deusa soberana que controla ou facilita» dito tránsito (1994b: 344-5).

En definitiva, o relato sobre o traspaso do Lethes xunto coa diadema de Mones testemuñan por vieiros diferentes a vixencia entre os castreiros dunha ideoloxía funeraria de raizame céltica.



Diadema de Mones

Agora ben, o simbolismo das augas parece estar lonxe de explicar a iconografía das estelas funerarias de época galaico-romana, a orixe e tipoloxía das cales considéranse polo xeral de procedencia itálica. Sen embargo, nunca saberemos ata que punto a adopción deste uso romano non supón a reinterpretación e adaptación dese uso ós propios costumes indíxenas. En calquera caso, algunhas desas estelas non deixan de presentar certas peculiaridades que as distinguen dos modelos clásicos (Pereira 1995: 293; 296), o que indica que se conservaban ideas propias sobre o particular. Como para os demais aspectos da relixión castrexa estudados ata o momento, tamén neste caso podemos intentar dar certo sentido ós materiais dos que dispoñemos.

A partir do estudo tipolóxico das estelas funerarias do noroeste pódese soste que unicamente as antropomorfas entroncarían, a falta de paralelos clásicos, cunha tradición indíxena prerromana.⁴² Sobre a súa orixe suxeríuse

⁴² Neste tipo inclúense algunhas anepígrafas decoradas con grandes aspas no corpo central (a de Bemmes, Pontevedra e Troitosende, A Coruña). Sen embargo son máis frecuentes as epígrafas, polo que non cabe dúbida do seu uso, cando menos, en época galaico-romana. Con

a posibilidade dun enraizamento nas tradicións megalíticas, pero a descontextualización arqueolóxica dos achados da maioría non permite asegurar a continuidade do seu uso na Idade do Ferro ou comprobar posibles pervivencias nos descoñecidos hábitos funerarios castrexos. Polo demais, o uso de pedras tumbais, antropomorfas ou non, é unha práctica moi estendida na Protohistoria e Antigüidade europeas, a necesidade das cales os gregos explicaban pola crenza de que a pedra representaba un dobre do defunto (*colossos*) e que posuía o poder máxico de fixar o seu espírito errante na sepultura onde se fincaba (Vernant 1983: 302 ss.; unha crenza similar podería explicar o sentido dos milladoiros, dos que xa sinalamos a identificación das pedras coas almas dos mortos). Unha vez adquirido o uso da escritura, as inscricións funerarias non só terían por obxecto conservar a lembranza do nome do morto, senón tamén reforzar o poder inmovilizante da pedra por medio da maxia da palabra imperecedoira, a cal, ó seu tempo, tería a mesma virtude que as súas invocacións rituais oralmente repetidas que atraían ás almas dos defuntos ás súas moradas definitivas (Vernant 1983: 304; Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 266-9).

Por outra parte, a posibilidade de que as estatuas de guerreiros galaicos tivesen unha función funeraria, a semellanza das que na Europa central corobaban os enterramentos en túmulo, é unha eventualidade apuntada por algúns autores (Marco 1993a: 504), que os testemuños epigráficos non permiten confirmar con total seguridade, dado que os textos que conteñen algunhas delas non utilizaban en ningún dos casos coñecidos fórmulas funerarias: *Malceino Dovilonis f.*; *Clodame Corocaudi f. Ses[...]* / *L. Sestius L(ucii) L(ibertus?) Corocudius contu(bernalis) frater*; *Artifices Calubrigenses e(x)s Albinis F(aciendum) C(uraverunt)*; cf. Silva 1986: 305-8; nº 552, 554, 548). Sen embargo, contra o que todos opinan, non sería obstáculo para o cumprimento desta función o feito de que algunha desas estatuas aparecese *in situ* sobre as murallas castrexas, posto que non é alleo ás crenzas célticas que un rei ou heroe puidese incrementar o poder defensivo das murallas facendo

estas relaciónanse outras que parecen presentar unha esquematización da mesma figura por medio dun remate redondeado sobre un corpo cuadrangular de base máis ancha (ver *CIRG* I nº 52 e 56). Mentres que algúns sosteñan a hipótese de que se trata de materiais prehistóricos reaproveitados, outros prefiren consideralas como unha adaptación indíxena dunha idea romana co agregado de diversos aportes locais nos seus aspectos decorativos (cf. Acuña e Caamaño 1980: 268; Vázquez Varela 1980: 87; Rodríguez Álvarez 1981: 78 ss.). Ningún dos estudiosos consultados achegan paralelos estilísticos procedentes do mundo romano.

sepultar os seus restos nelas (Charles-Edwards 1993: 262-3). En calquera caso, a ausencia de restos de tumbas asociados a calquera destas estatuas, impide profundizar na interpretación destes materiais en relación coa visión castrexa da vida de ultratumba, tanto en época prerromana como galaico-romana.

A unha fase máis adiantada da romanización atribúense as lápidas decoradas con distintas figuracións que representan os astros (o sol, a lúa, as estrelas). Parece seguro que esta iconografía astral procede do mundo romano. Este asimilara, a través da filosofía grega, unha nova teoría escatolóxica que rompía coas vellas tradicións do inferno subterráneo do Hades e do Averno, e pasaba a situar nos corpos celestes tanto o destino das almas como a morada dos deuses (Cumont 1989).

Os estoicos, pouco concretos ó respecto, situaban os Campos Elisios na Lúa, na Lúa e o Sol, ou na Vía Láctea, e, posto que desta filosofía se nutrirían especialmente as crenzas sobre o Alén de época imperial, non hai dúbida de que coa súa difusión se relacionan os motivos astrais das nosas estelas. Sen embargo, a datación destes monumentos, en torno ós séculos II e III d. C., coincide co que se considera un rexurdimento xeral das relixións indíxenas en todo o Imperio, é dicir, coa maioría da nosa epigrafía votiva e cun momento no que, ó parecer, aínda se conservaba vivo o uso da lingua indíxena, posto que as inscricións en lingua lusitana coñecidas soen datarse en torno ó século II d. C. Considerando, entón, este renacer «epigráfico» dos deuses galaicos, parece pouco probable que se asimilasen conviccións alleas sobre a morte en contradicción coas crenzas tradicionais. Por outra parte, dado que non se coñecen por agora os hábitos funerarios castrexos, tampouco non se pode dicir que a chegada dos romanos supuxese neste sentido ningunha ruptura respecto do anterior. Por tanto, pagaría a pena indagar se os castrexos poderían adoptar a iconografía sideral romana nos seus monumentos funerarios para expresar as súas propias crenzas.

Considerando a profunda imbricación da relixión nas cosmoloxías antigas, resulta inapropiado obviar o problema do simbolismo dos motivos iconográficos que tratamos aducindo un valor puramente decorativo, ou outros argumentos tales como que ningunha cultura profana os seus «símbolos relixiosos» reaproveitándoos a modo de recheo constructivo (Calo 1993: 149; 1994: 32-33, n.7), como é o caso das moitas pedras labradas con cruces, esvásticas, tríscelos ou rosetas aparecidas nos nosos castros. Respecto do primeiro argumento, outros autores xa se encargaron de sinalar que a contrapo-

sición simbolismo-decoración é un falso dilema, posto que un mesmo motivo pode combinar valores significativos e ornamentais ó mesmo tempo (Marco e Abásolo 1995: 333, n. 29). Respecto do segundo, é evidente que deixa sen explicación as razóns polas que os lucenses aínda pagáns do século III, por exemplo, decidiron reconstruír as murallas da cidade reutilizando non só símbolos relixiosos senón obxectos incuestionablemente sagrados⁴³ como son as aras votivas ou as lápidas funerarias que se atopan entre os seus muros (por exemplo, Arias Vilas 1973: 235). É obvio, por tanto, que o que algúns autores modernos entenden por «símbolo relixioso» non encaixa coa consideración que merecían estes materiais a ollos dos antigos.

Sen embargo, non é difícil demostrar a conexión entre estes motivos simbólicos e o sobrenatural no pensamento relixioso dos celtas. Un antigo tratado xurídico irlandés, *Bretha Nemed*, é especialmente revelador ó respecto. Segundo unha noticia recollida neste tratado, o heroe Cúchulainn tería encargado a un artesán a decoración do seu escudo cun determinado deseño. Aíña que o artesán se puxo mans á obra, apareceu en escena un personaxe marabilloso que lle revelou os medios e instrumentos para realizalo. O nome do deseño *lúathrinde*, co sentido de «gravar sobre a cinza», refírese ó borrador efectuado sobre unha superficie branda previamente á elaboración dun deseño complexo sobre un material ríxido. Sen embargo, a mesma palabra alude noutro contexto ó remuíño que se produce ó encontro de tres correntes de auga que proceden de diferentes direccións e converxen nun punto. *Lúathrinde* evoca por tanto a forma dun tríscele. En definitiva, este termo designa calquera trazado en aspas ou espiral, o coñecemento do cal consideraban os irlandeses proceder dunha revelación divina (cf. Russell 1995: 201-4).

Sen entrar a valorar as distintas interpretacións sobre o significado de trísceles, esvásticas, espirais e cruces, o que interesa é destacar a súa asociación con espazos particulares ben definidos en distintos contextos arqueolóxicos. Refírome ó feito de que estes tipos se rexistran sistematicamente tanto en petroglifos como nas pedras labradas castrexas, apuntando a unha significación común relativa ós espazos liminais ou lugares de tránsito. Estes espazos poden identificarse na paisaxe a través dos chamados «petroglifos de termo» que sinalan invariablemente fronteiras territoriais (Ferro Couselo

⁴³ Entendendo este termo no seu sentido etimolóxico, é dicir, como obxectos sometidos a un ritual de *consecratio* ou ofrecemento ós deuses.

1952). Como expresión física de lindeiros, posúen por tanto o mesmo valor que os *berrões* ou *verracos* portugueses e meseteños, á súa vez frecuentemente adobiados con motivos tipicamente petroglíficos, como cruces e pequenas coviñas.⁴⁴ Como figuración do tránsito nun sentido simbólico estricto, non destinado a sinalar límites territoriais reais senón lugares de pasaxe mística (enténdase ritos de paso ou entradas a santuarios), pódense interpretar as imaxes astrais que decoraban algúns recintos e as «pedras formosas» das saunas rituais castrexas. O destino dos bloques con relevos astrais relacionouse coa existencia de templos no interior dos castros, como se interpreta a casa redonda da Cividade de Paderne (Minho) onde apareceu *in situ* a cabeza dun *berrõe* encaixada na cara interior do muro (López Monteagudo 1989: 90-1; 38-9). As pedras formosas, pola súa parte, ademais de mostrar evidentes analogías tipolóxicas e iconográficas coas estelas funerarias en forma de casa celtibéricas, constitúen no conxunto dos monumentos con forno nos que se integran, a porta de acceso a un interior interpretado como espazo iniciático destinado ós guerreiros ou á purificación funeraria.⁴⁵

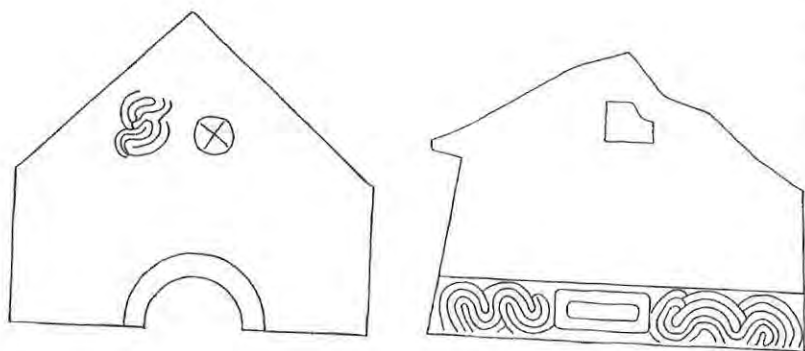
Fose cal for a súa función específica (acaso non sexan excluíntes), os detalles alusivos á condición de lugar de paso ó Alén acumúlanse en todos estes monumentos. Isto maniféstase obxectivamente a través de varios elementos externos: a proximidade de fontes de auga canalizada cara ó interior; na súa construción medio soterrada, que conectaría ese espazo co mundo ctonio a modo de ófalos; e, finalmente, as decoracións astrais das pedras formosas que coinciden coas das estelas funerarias (Almagro Gorbea e Álvarez-Sanchís 1993: 206-10).

Das poucas pedras formosas conservadas e decoradas, son de destacar os motivos que se repiten nas portuguesas de Galegos (Barcelos) e nunha das de Briteiros (Guimarães; Calo 1994: 266-70; 168-70, 187). A de Galegos, que non presenta decoración na súa cara exterior, aparece a carón dun piar con

⁴⁴ A carón da función funeraria das esculturas de verroallos, demostrada pola súa frecuente asociación con necrópoles e os seus textos epigráficos (véxase a síntese de López Monteagudo 1983), tamén se demostrou a súa funcionalidade como marcos fronteirizos (cf. Álvarez-Sanchís 1993: 164-5).

⁴⁵ Almagro Gorbea e Álvarez-Sanchís 1993: 211-21. Aínda que sexa pouco significativo pola súa xeneralidade, o emprego da auga nos ritos de paso aparece testemuñado nos pobos montañeses nunha noticia de Estrabón, cando afirma que era costume das súas mulleres lavaren os seus fillos acabados de nacer nos ríos (III 4,17). Por outra parte, aínda que non explicitamente, suxire unha *lustratio* con auga previa ós funerais o testemuño de que o cadáver de Viriato fora magnificamente ataviado antes da súa cremación (Apiano, *Iber.* 75).

representación dunha cruz inscrita nun círculo, motivo que se repite na de Briteiros pola súa cara interna (con trísceles na cara frontal). A poucos centímetros da cruz, aparece o outro deseño ó que me refiro, no que se representan unhas «formas curvilíneas» en sentido vertical interpretadas por algúns como un «motivo flamexante» (cf. Calo 1994: 170). Esta figura aparece novamente no monumento de Galegos ó longo dun friso horizontal, esculpida non sobre a pedra formosa senón nunha pedra anexa a ela pola súa cara interior.



Motivos ondeantes nas pedras formosas de Briteiros e Galegos

Polo que respecta ás cruces inscritas, hai que subliñar que este motivo aparece con bastante frecuencia nos petroglifos de termo en toda a xeografía galaica, e que a súa presenza nestes monumentos parece confirmar a súa orixe castrexa. Ademais, xa se mencionou a súa frecuente asociación cos podomorfos e a súa situación fronteiriza. Polo que atinxe ó seu significado, é posible que se conservase ata tempos máis recentes, cando se utilizaba para protexerse contra os demos riscándoa no chan e meténdose no seu interior (sobre esta práctica, Aparicio 1999: 185), o que implica poñerse baixo a protección de Deus recreando un espacio sagrado. Por tanto, nada se opón, en principio, a que en ámbolos dous casos o signo indique a creación ou indicación dun ónfalos.

No que atinxe ás «formas curvilíneas», poderíamos describilas mellor como trazos ondulantes encadeados que suxiren, con pouco esforzo imaxinativo, unha representación das ondas mariñas. Ademais, teño a sospeita de que os bordes da diadema de Mones antes comentada, están decorados co mesmo icono, pero xeometrizado e máis esquematizado, é dicir, en forma de grecas curvilíneas perfectamente regulares.

Se esta identificación fose correcta, atoparíamos daquela no castrexo galaico unha alusión plástica clara ó océano como elemento de tránsito ó Alén.⁴⁶

Pero, ¿como combinar elementos cósmicos opostos, océano e altitudes siderais, nunha mesma teoría escatolóxica? En certas tradicións tardías greco-romanas este paradoxo explícase pola función común das augas e o sol como portadores de almas cara ás esferas celestes (Cumont 1989: 140; Rohde 1994: 286, 360, n.292). Sen embargo, tamén estaba profundamente arraigada dende época homérica a crenza de que os Campos Elisios, o paraíso dos benaventurados, se localizaba en illas maravillosas situadas nos confíns da Terra, onde o Sol se pon tras sobrevoar o océano. As illas das Hespérides «fillas da Noite», ou Oxixia «onde o sol dá a volta», localizábanse no reino da Noite e sen embargo gozaban dun sol resplandecente, porque o astro iluminaba o mundo inferior cando neste caía a noite.⁴⁷ O camiño cara as illas de inmortalidade, seguindo o curso do sol ata o occidente atlántico, posúe por tanto connotacións tanto acuáticas como solares.

Volvendo ó noso ámbito, os símbolos astrais das estelas hispánicas puxéronse en relación con dúas noticias antigas sobre un costume común a vacceos e celtíberos que consistía en abandonar ós voitres os cadáveres dos guerreiros mortos na batalla, por consideraren a estas aves animais sagrados que transportaban os mortos ós «deuses do ceo» (Eliano, *De nat. anim.* X, 22;

⁴⁶ A crenza de moitos pobos ribeiregos do Atlántico de que a xente só morre co refluxo do mar, documéntase tamén en Portugal, e a ela refírese Plinio: «ningún animal morre se non é transportado polo refluxo. Isto foi observado por moitos no océano galo e constátase igualmente para os homes» (*HN* II 220); cf. Frazer 1993: 60.

⁴⁷ Esta imaxe caótica na que os opostos se confunden, xorde da ambigua natureza dos confíns do mundo, onde converxen as raíces comúns da terra, o mar e os ceos (representados polas potencias primordiais Xea, Océano e Urano, expulsadas por Zeus a estas latitudes). Pola mesma razón a Estixia, aínda que se situaba no mundo subterráneo ás portas do Hades, podía elevarse sobre catro columnas á altura do ceo e precipitar dende alí as súas augas infernais (Hesíodo, *Teog.* 730-792). Sobre estas ambigüidades, Vernant 1992: 119-20; 1996: 91-2; sobre as illas dos benaventurados, Rohde 1994: 45-55.

Silio Itálico, *Pun.* III, 340-43; cf. Marco 1994b: 334-5). Este mesmo autor identificou a esta divindade que acollía ós mortos no seu seo co *Dagda*, o *Dis Pater* de quen César (*BG* VI 17) afirmaba que os galos crían descender, e con aqueloutra divindade anónima que segundo Estrabón (III 4,16) veneraban os celtíberos mailos seus veciños do norte nas noites de plenilunio (1987: 58-9). Estas identificacións parecen fundarse en analoxías funcionais correctamente establecidas, posto que pola súa dobre natureza o señor dos ceos *Dagda* é perfectamente homologable a Xúpiter na súa dobre faceta, celeste e infernal, *Dis Pater*. («O propio Xúpiter é denominado *Dius pater* en canto deus da ultratumba, asociado á Terra, onde tódolos seres teñen o seu principio e onde teñen tamén o seu final. E, como el é o final do seu nacemento *ortus*, chámasele *Orcus*» —nome do mundo dos mortos e do deus que o goberna—, Varrón, *LL* V 66). Por outra parte, o deus anónimo venerado nas noites de lúa chea polos celtas hispanos axústase ben ó carácter do *Dagda* en canto deus sen nome (só referido polo seu epíteto «deus bo», aquí *Carus*) e en canto creador e amo dos elementos celestes, diurnos e nocturnos.

Estes argumentos, en definitiva, poden explicar a iconografía astral das estelas funerarias da Hispania céltica como unha asimilación de modelos clásicos para a expresión dunha ideoloxía do Alén orixinal dos pobos indíxenas; conclusión que se estende, por suposto, ós castrexos do noroeste (Marco e Abásolo 1995: 336, 328). Que esta iconografía se impuxese predominantemente nas estelas de época romana, non invalida, sen embargo, o dito ata o momento acerca da crenza castrexa sobre as augas como elemento de tránsito ó Alén, tal e como vimos a través dos nosos hidrónimos (*Lethes*, *Navia*, *Deva*), a escena da diadema de Mones e, quizais, o icono ondeante das pedras formosas de Galegos e Briteiros. Despois de todo, o espacio da morte debe ser tan ambiguo como a personalidade do deus que o goberna: ó mesmo tempo celeste e infernal, á vez astral e mariño; acaso como a illa consagrada á Lúa próxima ó noso litoral (Ptolomeo, II 5,3)...

Tras este longo percorrido pola relixión castrexa podemos extraer como conclusión varios feitos. En primeiro lugar, é obvio que se trata dunha relixión politeísta. En segundo lugar, a *interpretatio* á que se someten determinadas divindades asimilándoas ás correspondentes romanas, tamén nos informa dunha xerarquía interna do panteón en sentido funcional. O problemático preséntase cando queremos superar esta comprobación e nos introducimos na identificación precisa das nosas divindades. Sen embargo, o método compa-

rativo, asistido pola etimoloxía e algúns datos arqueolóxicos, pode axudar a formular unha hipótese explicativa coherente. Neste sentido, parécese poder afirmar que tratamos cunha relixión indoeuropea na que as características célticas se impoñen con bastante notoriedade. Nos próximos capítulos comprobarase se esta interpretación mostra a súa coherencia co resto dos ámbitos que se estudian a través, novamente, dos datos onomásticos.

CAPÍTULO 2 HEROES CASTREXOS

O emprego dos nomes propios da Antigüidade como fonte de información sociolóxica é un tema que suscita receos por obvias razóns: os nomes propios, supostamente, non teñen significado. Por este motivo, cómpre que comece facendo unhas consideracións preliminares sobre o particular.

I. SOBRE A PERTINENCIA DOS NOMES PROPIOS NAS SOCIEDADES ANTIGAS

O problema da pertinencia dos nomes propios nas sociedades antigas forma parte dun tema xeralmente desprezado polos historiadores, polo que a contribución feita por outros especialistas a este campo, mormente filólogos e antropólogos, resulta na maioría das ocasións inxustamente ignorada e desaproveitada. Con esta introducción ó problema significativo dos nomes propios, ademais de pretender profundizar neste tema, quero mostrar tamén unha posible vía de entendemento entre os especialistas mencionados.

1. Designación e significación: da teoría lingüística á práctica etnográfica

A maioría das obxeccións que os historiadores opoñen á aplicación das análises etimolóxicas para o coñecemento das sociedades antigas responden en parte a unha dificultade metodolóxica recoñecida polos propios filólogos cando se enfrontan a este labor: a incapacidade para resolver os problemas da *designación* e a *significación* fóra de contextos léxicos suficientemente representativos. Esta dificultade preséntase porque, respecto de linguas pouco coñecidas, non sempre é posible establecer entre ambas dimensións unha correlación unívoca, é dicir, non sempre a designación permite inferir a correspondente significación, ou á inversa.

A modo de ilustración do que acabo de dicir, pódese tomar como mostra un exame etimolóxico efectuado por Benveniste (1983: 67-70) con este mes-

mo propósito. Por exemplo, a raíz indoeuropea **dreu-* posúe o sentido de «estar firme, sólido» en tódalas linguas desta orixe nas que se documenta a súa presenza. Sen embargo, a evolución da raíz nas distintas linguas diverxeu ata tal punto que en xermánico, por exemplo, chegou a posuír o sentido de «fidelidade» (en canto que institución caracterizada pola «firmeza» do pacto que a constitúe), mentres que no grego puido derivar cara á «madeira, árbore» e, máis tarde, designar á «aciñeira», dadas as súas calidades de solidez e dureza. Xa que logo, por máis que coñezamos a *significación* da raíz («estar firme, sólido»), se non dispoñemos de materiais lingüísticos abondos para o contraste, dificilmente poderemos deducir a cousa que refire ou *designa* o termo derivado concreto que estamos estudando. ¿Falamos dunha institución ou dunha árbore en particular? Ós historiadores correspondería, ó cabo, enmarcar a correlación *designación/significación* establecida polo lingüista dentro do oportuno contexto histórico e cultural, co obxecto, en definitiva, de explicar a súa *pertinencia*:

Sen embargo, a validez de tal procedemento discútese cando se trata dos nomes propios, pola simple razón de que esta clase de nomes, segundo a teoría lingüística, non posúe *significación*. Pero isto é certo só parcialmente, posto que, como dende hai moitos anos se demostrou en Antropoloxía, a norma non é universalmente válida fóra dos límites da nosa propia cultura, é dicir, do marco no que se encadran os nomes europeos modernos.

Todo o problema resólvese ó distinguirmos, como di Barnes (1982: 212), entre «a función lóxica dos nomes nos enunciados e as propiedades sociolóxicas dos exemplos empíricos». Isto quere dicir que se a función lóxica ou gramatical que cumpre o nome propio é por definición de referencia ou designación, tal función non prexulga a inexistencia dunha extensión significativa do propio nome en tanto que instancia dotada de «propiedades sociolóxicas». Dito noutras palabras, os nomes propios poden ter un carácter conceptual ou connotativo, dependendo do que a sociedade en cuestión queira expresar por medio deles. Neste sentido, por tanto, a diferenza do que moitos sosteñen, manteño que o nome propio pode efectivamente cumprir tamén unha función predicativa, isto é, dicir algo acerca do seu portador.

Os nomes persoais preséntanse en moitas culturas como unha mostra especialmente representativa do valor significativo dos nomes propios. Este valor normalmente permite ós membros desas sociedades extraer dos nomes persoais algún tipo de información acerca do carácter do seu usuario, da súa fisionomía, do seu estatus no interior do grupo ó que pertence, do seu oficio,

en fin, destes ou calquera outros trazos distintivos da súa personalidade.¹ A razón desta forma de nominación explícaa Lévi-Strauss como consecuencia da capacidade dos sistemas clasificatorios propios do «pensamento salvaxe» de prolongarse ata a individuación, isto é, «máis alá dos lindeiros que un se sentiría tentado a asignar a toda clasificación: aquel despois do cal xa non é posible clasificar, senón só nomear» (1964: 249). O antropólogo, sen embargo, supera de inmediato esa tentación, infundida polo lingüista, en canto comeza a considerar os nomes propios como partes integrantes de códigos máis extensos dotados de significacións e traducibles ó mesmo tempo noutras significacións. De acordo con este principio, tódolos individuos recibirán o seu nome entre un conxunto de posibles e segundo criterios diversos, de acordo cun código ou sistema de denominacións persoais fixado culturalmente, que ten como obxecto identificar os individuos con vistas á súa clasificación. De aí que Lévi-Strauss poida dicir que «nun gran número de sociedades, os nomes propios fórmanse da mesma maneira con que as ciencias naturais forman os nomes de especies [...] os nomes propios parécenos semellantes ós nomes de especie, sobre todo nos casos nos que desempeñan, claramente, o papel de indicativos de clase, por tanto, cando pertencen a un sistema significativo» (1964: 294).

Alomenos así funciona o sistema en numerosos pobos entre os cales parece terse dado a tendencia de impoñer, por exemplo, nomes asociados a determinados grupos totémicos ou clánicos para informar sobre a pertenza a eses grupos de descendencia. Noutros casos a xente noméase por medio de cualificativos ou simples nomes extraídos do vocabulario común que fan referencia a este ou aquel outro atributo persoal ou circunstancia social do portador (Barnes 1982: 218; Lévi-Strauss 1964: 251 ss.). Do que se trata, en definitiva, é de encadrar a cada individuo no lugar que lle corresponde dentro dunha determinada organización social a través da súa nominación. Por tanto, como «sistemas de signos» que son, os códigos de denominación persoal non fan senón traducir, nos seus propios termos (clases de nomes), relacións previamente definidas pola estrutura do sistema social (clases na orde da

¹ Poden incluso ser máis expresivos. Así, como comenta Jaulin (1973: 145) a propósito dos Sara (Chad), «os nomes propios son un dos medios de afirmación do individuo "en situación", posto que traducen rivalidades dentro dos grupos, son xogos de palabras que se refiren ás condicións "familiares" ou iniciáticas da historia individual, que poñen en movemento "secuencias vividas", sentimentos-promesas, etc., e incluso a longa historia da "liñaxe"».

familia, na orde dos estatus sociais, da organización política, da especialización profesional, etc.).

A serie de operacións mentais que están na base deste método clasificatorio, é dicir, que permiten que os nomes persoais expresen condicións socialmente significativas, corresponde a unha forma de pensamento que funciona de maneira analóxica, ou o que é o mesmo, metaforicamente. A comprensión desta lóxica será a que permita descubrir no significado de moitos nomes unha dimensión imaxinaria ou simbólica, posto que é unha identidade desta natureza a que lle proporciona a súa precisa significación. Así, se un indio recibe o nome de Búfalo Branco, Gran Cervo ou Touro Sentado, non se trata por este procedemento de establecer unha identidade real entre o individuo e o animal, senón de expresar as analoxías que presentan as súas posicións no interior de conxuntos clasificatorios (códigos) diferentes pero homologables: a relación entre un búfalo branco e Búfalo Branco pode ser a de representaren valores equivalentes nos seus respectivos conxuntos, de igual maneira mutuamente traducibles. Por tanto, aquilo que representa un búfalo branco no conxunto dos animais (ou dos búfalos), representarao presumiblemente Búfalo Branco no conxunto dos seus semellantes (ou grupo social). Isto mesmo exprésao Lévi-Strauss da seguinte maneira:

dicir que o clan A «descende» do búfalo e que o clan B «descende» da aguia non é máis que un modo concreto e conciso de considerar a relación entre A e B como análoga a unha relación entre as especies. (Lévi-Strauss 1986: 46).

Outra clase de nomes persoais, sen embargo, sen contradicir a lóxica deste procedemento, non se axeita directamente a el. Tal é o caso, por exemplo, dos nomes derivados de títulos, honoríficos e profesionais («Señor», «Xefe», «Sabio»), ou dos nomes de valor («Guerreiro Valoroso», «Fero», etc.). En consecuencia, ó teren normalmente unha calidade descritiva ou reflectiren diferencias de estatus sociais, posúen indubidablemente un preciso valor clasificatorio.

A partir da constatación absolutamente indiscutida no campo antropológico de que os nomes propios poden efectivamente posuír *significación*, parece forzoso admitir a posibilidade, cando menos, de que os nomes propios nas sociedades antigas puidesen tamén transmitir información de carácter sociolóxico. Intuíndo esta posibilidade, Lévi-Strauss afirmara que «o nome *Vercingetorix* para nós non designa máis que ó vencedor de *Gergovia*, en

razón da nosa ignorancia das realidades galas» (1964: 270). Establecer a conveniencia deste nome para un xefe militar galo no contexto histórico e cultural do que extraería o seu sentido, corresponderá por tanto ó historiador da Antigüidade.

Obvia dicir que a natureza propia das fontes históricas explica por si mesma as desvantaxes do historiador respecto do antropólogo. As nosas investigacións neste terreo vense limitadas non só pola imposibilidade de extraermos da información dispoñible aqueles datos que poidan ser de interese para os nosos propósitos, senón tamén pola propia parcialidade do noso coñecemento sobre os contextos culturais concretos que permitirían a súa interpretación. O tipo de información coa que traballa o antropólogo, inmediatamente extraída por contacto directo coas xentes que estudia e que seleccionada ó seu antollo, é unha información vedada ós estudos históricos.

Como vemos, estes problemas superan o da semántica dos nomes que antes comentaba. Coido, sen embargo, que estas dificultades non deberían esgotar por completo as posibilidades dun achegamento, sequera superficial, ó tema que nos ocupa, posto que, alomenos no que atinxe ó estudio dos nomes teonímicos e mitolóxicos en xeral, xa vimos que se ten demostrado a ampla representación dos valores e das cualificacións funcionais, en sentido dumeziliano, na súa composición. Aínda que non existen probas sólidas que permitan afirmar a proxección na realidade social desa mesma pauta clasificatoria que se nos revela no plano relixioso, permitírase alomenos propoñer como hipótese esa posibilidade. Por tanto, partindo do suposto de que os nomes propios nas sociedades indoeuropeas conteñen un valor significativo e un contido sociolóxico innegable, cómpre que intentemos enxergar o sentido que ocultan.

Podemos comezar o achegamento a este problema estudando a clase de nomes propios a través dos cales moitos pobos indoeuropeos expresaron de xeito verdadeiramente elocuente a consideración que tiñan de si mesmos. Refírome ós etnónimos ou nomes étnicos.

2. Etnónimos significativos

O primeiro que chama a atención é que, así como moitos pobos primitivos tenden a autodenominarse por medio de apelativos mediante os cales se identifican coa única humanidade posible (facéndose chamar «a humanidade», «os homes», «a xente», etc.), entre un bo número de pobos indoeuropeos dáse unha tendencia diferente que consiste en opoñérense a outras formas

de humanidade no sentido dun enalzamento de si mesmos, é dicir, dun ennobrecemento.

Significados literais destas autodenominacións podémoslos atopar nos xermánicos *Chattes*, *Burgundi* e *Teutones*, respectivamente, «os refulxentes», «os nobres» e «os xefes do pobo». Entre os pobos célticos, os irlandeses *Ulates* eran «poderosos, soberanos»; os *Brigantes* «nobres», os *Bituriges galos*, os «reis do mundo», etc. Outros étnicos, sen connotar especificamente valores soberanos, podían expresar calidades non menos sobranceiras, por outra parte normalmente asociadas a un *ethos* guerreiro. Entre os xermanos, os *Franco*s eran «alíxeros»; o nome dos *Saxóns* deriva do nome xermánico da «espada» (< **sahsa*-), cun significado análogo ó epíteto galo *gaesati* «os que portan *gaesum*» e ó do étnico hispano *Gesorienses*. Tamén entre os galos, os *Vocorii*, *Tricorii*, *Petrucorii* eran respectivamente os pobos «de dúas, tres e catro tropas»; os *Aeduos* facíanse chamar «ardentes»; os *Caturiges* eran os «reis do combate» e os *Boios* «os terribles» (Tovar 1949: 88; Villar 1971: 192; Albertos 1966: 71; Benveniste 1983: 72). Entre os hispanos, *Abilici* (con *Abliqum*, *Abulocum* ou *Abilicorum* como variantes), «os fortes» (Albertos 1966: 3-4, 28-9). E xa entre os Galaicos, os *Celtici Nerii* «heroes, xefes» (Tovar 1986: 86); os *Baedi* «espléndidos, ilustres» (Moralejo Álvarez 1998: 51); os *Equaesi* «cabaleiros, xinetes» (Untermann 1992: 380).

Como podemos ver a través destes poucos exemplos, en comparanza cos pobos primitivos antes mencionados, que expresan por medio dos seus étnicos, non diferencias internas, senón o carácter fundamentalmente igualitario das súas sociedades, parece que moitos dos indoeuropeos expresaban máis ben o carácter aristocrático das súas, posto que se entende que é o grupo dos nobres o que capitaliza o etnónimo. As clases dirixentes tenderán a identificarse cos valores de maior distinción e prestixio nas súas respectivas sociedades e, nos casos sinalados, parece indiscutible que estes valores posúen claras asociacións cos honores, a autoridade e os atributos guerreiros.

Todo isto sen embargo engade pouco ó que sabemos destas sociedades, posto que as fontes literarias antigas non ocultan normalmente o seu carácter guerreiro ou a organización xerárquica predominante entre elas. Como veremos, o estudio de determinados antropónimos célticos especialmente célebres en historia antiga non fai senón confirmar este esquema, posto que expresan a través dos seus significados categorías políticas ou sociais de rango preferentemente aristocrático.

3. Nomes célticos con significado

O tratado irlandés coñecido como *Coir Anmann* ou «Conveniencia dos nomes», é un documento medieval que, á marxe das interpretacións pseudo-etimolóxicas que propón, confirma de xeito concluínte o interese que os antigos irlandeses mostraban por dotar de significado moitos dos seus nomes persoais.² O sentido que eses nomes adquiren vén dado polos contextos míticos nos que se ven involucrados, comportándose por tanto como compoñentes de auténticos códigos sociolóxicos.

Do mesmo xeito que atinxía ós druídas a transmisión destes coñecementos, tamén a eles correspondía ás veces elixir os nomes axeitados para cada quén, o que se facía ben considerando o aspecto ou os trazos salientables da personalidade dos individuos, ben anunciando cos nomes escollidos o destino que prognosticaban para cada un (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 126-7). Segundo os textos analizados por Le Roux e Guyonvarc'h nos que se menciona esta práctica, a imposición de nomes podía efectuarse en diferentes momentos no transcurso da vida dos individuos, dando a entender que a nominación marcaba de feito momentos transitorios entre estados sociais diversos, posuíndo por tanto un claro valor iniciático e ritual. O caso máis célebre represéntao sen dúbida o cambio de denominación do heroe ulate *Setanta* despois de ter acometido unha grande fazaña: tras matar o fero can do ferreiro *Culann*, recibe do druída *Cathbad* o nome *Cúchulainn* «Can de *Culann*», un apelativo conforme co xuramento do heroe de substituír en adiante o can do ferreiro no labor de protexer o seu gando, as súas riquezas e as súas terras (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 126).

A elección do nome en relación cun xuramento e axustado ó propósito de cumprir unha determinada función, permite supoñer que os nomes propios constituían a proclamación dunha verdade, polo que posuirían a mesma forza que os xuízos xustos dos reis, as palabras rituais pronunciadas polos sacerdotes ou os versos cantados polos bardos.³ Na mitoloxía irlandesa coñécense

² Le Roux e Guyonvarc'h 1991: 116 ss. Sobre o coñecemento que aínda no século VI d. C. tiñan os bretóns do significado literal dos seus nomes célticos ver Jackson 1982.

³ A verdade nas sociedades indoeuropeas antigas é un concepto complexo, que en síntese podemos definir como todo acto ou pronunciamento que se axusta á orde cosmolóxica vixente, ela mesma considerada «a verdade». Tendo en conta, por outra parte, que esa Orde se concibe como un sistema socio-político profundamente impregnado de valores relixiosos e morais, a mentira (o quebranto dun xuramento) non só é obxecto de descalificación ética, senón tamén de

innumerables casos nos que o recibimento dun nome culmina o cumprimento dun destino, e outros nos que a súa carencia provoca algún tipo de incapacidade ou supón, simplemente, a negación da existencia (Rees 1994: 213 ss.). Isto respondería á crenza de que os nomes posúen o poder de situar os individuos no seu xusto lugar, o que implica esixirlles a súa adecuación á Verdade e recoñecerlles, en consecuencia, unha clara función clasificatoria.

Do mesmo xeito que as loanzas poéticas dedicadas ós reis inaugurados ou ós nobres no banquete e na batalla tiñan por obxecto compeler ós encomiados a actuar conforme á súa dignidade, o eloxioso de moitos nomes antigos respondería á mesma finalidade, é dicir, á intención de confirmar a reputación dos individuos apremándoos a comportarse de acordo coas calidades enunciadas polos seus nomes.

Unha relación semellante entre eloxio, nome e reputación testemuñase na Grecia arcaica a través do costume da *isonimia*, que consistía en dar a un fillo o nome ou epíteto do pai ou dun avó, para conservar a través das xeracións o *kleos* «gloria» (fama, reputación) dos antepasados. Así, «o fillo nacido constitúe un espazo "escritural" no que se pode gravar o epíteto ou o nome dun parente» (Svenbro 1988: 85 ss.). A intervención do *kleos* na onomástica grega é fundamental para comprender o papel cualificante que xogan tamén aquí os nomes propios. En efecto, as virtudes e as fazañas dos heroes arcaicos constituían o seu *kleos* en canto pasaban a ser materia de recitación por parte dos *aedos*, aqueles que, pola forza das súas palabras eloxiosas, situaban a cada un no seu lugar específico, de aí a dependencia sinalada por Detienne do valor dun home respecto do valor do seu *logos* (1982: 31-2). Se a *isonimia* desempeñaba a mesma función que as loanzas dos «mestres de *Alétheia* (Verdade)», é porque a transmisión dos nomes de xeración en xeración evitaba que a gloria dos antepasados caese no esquecemento, condición que, por definición, negaba o oficio poético, a *A-létheia* «non-esquecemento». Como podemos observar, a nominación depende tamén na Grecia arcaica dos mecanismos cualificantes do eloxio, aparecendo por tanto estreitamente ligada ó concepto de Verdade.

Tanto máis se revestía carácter ritual, a imposición de nome debía conformarse tamén ós estatus dos seus donos, definíndoos de acordo coas fun-

descalificación social, é dicir, produce a perda inmediata da correspondente dignidade ou posición social. Sobre os poderes apremiantes e máxicos da «palabra verdadeira» no mundo indoeuropeo en xeral Dumézil 1943; e para o mundo grego Detienne 1982.

cións e méritos propios das súas clases respectivas. Dedúcese, en consecuencia, que un antropónimo non podería cualificar erroneamente a un individuo sen comprometer a súa reputación e posición social: non podería atribuír a un nobre valores plebeos sen rebaixalo, ou enxalzar indebidamente a un plebeo sen ridiculizalo. Por iso considero de todo improbable que, en sociedades de estatus xerárquicos como as que estudiamos, se tolerase o emprego inaxeitado dos nomes propios, polo que esta acción suporía de infamante para os individuos e, en xeral, de desafío contra a Verdade. Neste sentido, non sería esaxerado afirmar que o nome propio podía desempeñar nestas sociedades unha función cósmica.

Outro coñecido heroe irlandés, Finn mac Cumail, adquiriría o seu nome Finn «branco» («fermoso», «sagrado»), tras unha proeza, antes da cal era chamado *Demne* «cervato». Como sinalan os irmáns Rees, os procesos iniciáticos dos mozos guerreiros son constantes en tódolos casos: separación do fogar materno, adquisición de armas, triunfo sobre un animal salvaxe e novo nome (Rees 1994: 246-51). O coñecemento deste proceso pode ofrecer importantes indicios á hora de comprender a conveniencia dos nomes en cada caso, posto que o que expresa o cambio non é máis que o nacemento a unha vida social distinta, o abandono do estado salvaxe ou «fóra de clase» propio da infancia e a adquisición dunha nova posición a partir do momento en que se acada a madurez e se adquiren con ela tódolos dereitos do cidadán adulto.⁴ Non obstante, xorden de inmediato innumerables dificultades de interpretación, posto que as máis das veces a pauta para a elección dos nomes non resulta tan nidia como quixeramos, mostrándose pola contra bastante difusa, alomenos ós nosos ollos. Por exemplo, o nome *Can de Culann* parece acertadamente interpretado por Rees como a prefiguración do futuro papel adoptado polo heroe como garda do Ulster, en relación ademais co tipo de asociacións simbólicas comúns no mundo indoeuropeo entre os valores guerreiros e o carácter atribuído ós animais salvaxes (particularmente ó lobo; Rees 1994: 247-9; Dumézil 1990a: 169 ss.). Sen embargo, non se pode dicir que as asociacións se nos manifesten sempre de maneira tan clara ou inmediata. Así, se o nome *Demne* «cervato» parece convir ó estado anterior á iniciación de Finn, ó suxerir efectivamente un modo de vida socialmente marxinal e salvaxe, o novo nome, pola contra, non parece axeitarse particu-

⁴ A oposición conceptual entre ambos estados é ben coñecida no mundo grego; Vidal-Naquet 1983; entre os antigos indios, Rees 1994: 240.

larmente ó papel fundamentalmente guerreiro xogado polo personaxe no ciclo heroico que protagoniza. En efecto, o significado de *finn* «branco», comota normalmente na mitoloxía céltica as calidades claras ou luminosas que caracterizan ás divindades que patrocinan a función sacerdotal, calidades que no terreo humano podían expresar tamén simbolicamente os druídas galos coas súas vestimentas brancas (Plinio *HN* XVI 249; sobre a simboloxía das cores no mundo celta, Le Roux e Guyonvarc'h 1991: 89). Por tanto, se a primeira vista o nome do guerreiro parece transgredir aquí o «código das cores» de identificación funcional, a contradicción aparece perfectamente resolta na súa mitoloxía: durante un episodio da súa infancia, Finn adquiriu por procedementos sobrenaturais unha sabedoría insólita só asimilable á ciencia dos druídas (sobre este personaxe, García Fdez.-Albalat 1990: 213-9). Neste caso, por tanto, a conveniencia do nome *Finn* para un guerreiro pode explicarse por que o personaxe participa de trazos comunmente asociados á clase sacerdotal, trazos polos que este personaxe se distinguirá precisamente como un heroe extraordinario.

O que se demostra a través destes exemplos é que, sen contarmos con mitoloxías ou calquera outras fontes explicativas, o recurso simple á semántica dos nomes pode inducir a importantes erros na determinación dos seus verdadeiros significados e dos seus valores clasificatorios. Estas limitacións impoñense a todo canto afecta ó tratamento dos nomes da Antigüidade precisamente pola escaseza xeral dese tipo de fontes. Sen embargo, convén destacar a proposta de validación dos textos irlandeses medievais efectuada por Le Roux e Guyonvarc'h con fins comparativos para chegarmos a acadar unha maior comprensión dos celtas protohistóricos. Segundo estes autores, se abstraemos por un momento os desenvolvementos históricos diverxentes que afectaron ós distintos pobos célticos, podemos chegar a distinguir entre eles un «estado ideal» común que os identificaba (ou, se se prefire, «ideoloxía», entendendo por tal «historia» ou «estudio» das ideas e dos conceptos»; cf. Le Roux e Guyonvarc'h 1991: 19). Dado que este «estado ideal» constitúe o pano de fondo sobre o que se desenvolve toda clasificación mítica, parece lexítimo, en consecuencia, extraermos del as coordenadas mentais que darían sentido tamén ós nomes propios. Isto xustificaría, en definitiva, que se poidan propoñer significados precisos para moitos nomes antigos especialmente opacos, aínda que carezan de mitoloxía.

Cando falamos de nomes «especialmente opacos», referímonos a aqueles de significación simbólica que para despxarmos necesitaríamos coñecer os

valores que os definen. Habrá outros, pola contra, nos que o significado se manifeste de xeito relativamente transparente e en correlación directa coa función social específica que designan. Entre estes últimos inclúese, como veremos, o nome de *Vercingetorix*.

No plano da *designación*, como xa indicara Lévi-Strauss, Vercingetorix sinala a persoa do xefe militar supremo dos pobos coligados contra César durante a guerra das Galias. Pola súa parte, o plano da *significación* preséntase nidiamente correlativo: significa «rei supremo dos guerreiros» (Evans 1967: 122) aludindo obviamente á condición social detida polo xefe arverno. Trátase dun dos numerosos nomes galos asimilables a títulos entre os que se documenta o elemento *rix* «rei», termo que participa moi frecuentemente na formación de antropónimos comunmente asignados a personaxes deste rango militar e político. Por exemplo, *Ambiorix* e *Dumnorix*, ámbolos dous «rei do mundo», eran o un rei dos Eburóns, e o outro aspirante á realeza dos Eduos en tempos de César.⁵ Emparentado con Dumnorix, coñecemos tamén a *Diviciacus*, de quen Cicerón menciona o rango sacerdotal que precisamente reflicte o seu nome, «divino» (derivado de *deivo-* «deus»). O feito de que un outro rei galo recibise este nome (César *BG* II 4,7) non se contradí en absoluto coa súa pertinencia, dado que os atributos divinos conveñen por igual a druídas e reis no desempeño da primeira función. En fin, outros nomes, como o do rei gálata *Deiotarus* (**deivotarvos* «touro divino»), redundan na caracterización do rei céltico como un personaxe sagrado (Guyonvarc'h 1960b: 312).

As referencias a diversos títulos aristocráticos e posicións sacerdotais son moi variados e abundantes na onomástica céltica. Sen embargo, non podemos esperar comprender o significado de tódolos antropónimos e étnicos a través da traducción literal dos seus significados etimolóxicos, posto que en moitas ocasións os pobos expresan por medio da súa onomástica identificacións con realidades diversas que extraen o seu sentido de referencias simbólicas concretas a sistemas cosmolóxicos e relixiosos determinados. Este é o caso de innumerables antropónimos e étnicos que se definen por medio de determinadas especies de plantas e animais (por exemplo, o mencionado *Deiotarus*, ou o pobo galo dos *Tarbelli* > «touro»), ós que se interpretaron como os tótem dos grupos ou das persoas ós que designan (Hubert 1988:

⁵ *Albiorix* e *Biturix* son sinónimos dos anteriores, distinguíndose soamente nalgúns matices; ver Lambert 1995: 116; Guyonvarc'h 1963: 371. Cf. tamén os irlandeses *Flaithri*, *Ruaidri*, *Caithri* (O'Brien 1973: 225), «reis soberanos, supremos, do combate», etc.

430), cousa que non se pode determinar con seguridade, posto que descoñecemos en gran medida a natureza das relacións que a cosmoxía celta establecía entre o medio social e o mundo natural. A pesar dos que opinan que a comparanza co totemismo diminúe a complexidade do pensamento relixioso dos celtas, eu considero, pola contra, que ata onde os historiadores conseguen reconstruír os seus mecanismos clasificatorios, a capacidade de asociación dese pensamento se ve reducida a algo bastante máis simple do que mostran os sistemas totémicos.⁶ Por outra parte, non hai que esquecer que o suposto do que parten os historiadores, a saber, que é característico do coñecemento relixioso dos antigos expresar metafóricamente conceptos abstractos por medio de realidades concretas, é o resultado dun esforzo previo de aproximación antropolóxica ó modo de funcionamento do «pensamento salvaxe», aproximación da que nos deberíamos sentir enteiramente debedores. Aceptaremos, por tanto, que respecto desa forma de pensamento, a investigación histórica non chega a despexar máis que superficialmente algo que, de seguro, había ser infinitamente máis complexo.

De feito, é máis que posible que o modo de coñecemento dos antigos celtas se distanciase dos sistemas tipicamente totémicos ó combinar asociacións metafóricas ou analóxicas con relacións de orde metonímica. Isto quere dicir que, nun sistema xerárquico como o que estudiamos, o pertinente sería que as relacións lóxicas establecidas entre, por exemplo, un rei e un animal, fosen homólogas en certo plano, pero diferenciadas en sentido xerárquico respecto do sistema xeral da organización cósmica, o que supoñería partir dun principio de «contaminación» entre os distintos estratos da xerarquía, é dicir, asumir a crenza dunha identidade real entre os termos asociados.

No que se refire á análise dos nomes, admito a miña incompetencia á hora de determinar o plano no que se produce a identificación entre os clasificadores. Por exemplo, no caso concreto do nome do rei *Deiotarus* «touro divino», descoñecemos a relación que vincula o espécime animal tanto coa divindade como co rei céltico. Ante estas dificultades resolvo tratar todos estes nomes coma se expresasen significados metafóricos, o que non deixa de ser o procedemento máis recorrido polos analistas dos nomes célticos e, posiblemente, o máis conveniente de acordo co estado dos nosos coñecementos.

⁶ Le Roux e Guyonvarc'h opinan que o totemismo convén mellor a relixións primitivas e *naturistas* (1983a: 96-7). Pero o rexeitamento do totemismo entre os indoeuropeos merecería unha reflexión máis profunda, como a que ofrece Sergent 1991: 31-2.

Pero tamén me suxire esta solución o feito, por exemplo, de que as metamorfoses animais das que son capaces os magos ou os guerreiros indoeuropeos, poden explicarse pola crenza nunha multiplicidade de almas ligadas a un mesmo individuo (Dumézil 1990a: 171 ss.; 1985a: 207-11). Sen embargo, aínda que nestes casos a relación que se establece entre o home e o animal é de completa consubstancialidade (metonímica), a operación previa que determina a elección do animal efectúase botando man das afinidades lóxicas existentes entre os valores representados por ese animal e os que se queren encarnar mediante a metamorfose, recorrendo, por conseguinte, a unha identificación de orde metafórica.

Posto que a penas nada se sabe acerca da concepción da alma no pensamento céltico antigo, bastará con comprender que regras se utilizan para establecer aquela primeira identificación. Unha vez expostas estas consideracións, pasemos a estudar o significado dos antropónimos galaicos e comprobemos como contribúe a onomástica a definir o substrato cultural prerromano da sociedade castrexa.

II. ANTROPONIMIA CASTREXA. OS NOMES HEROICOS GALAICO-LUSITANOS

Dada a escaseza de datos dispoñibles para estudar a posible pertinencia dos nomes galaicos, o procedemento a seguir en relación á sociedade gala e irlandesa non pode ser senón o inverso: posto que o estudo dos nomes non pode avalar a imaxe dunha realidade sociolóxica amplamente descoñecida, veremos a posibilidade de completar esa imaxe a partir do estudo dos seus nomes. A validez deste método só se pode avaliar dependendo da confianza que nos mereza o recurso ó comparatismo lingüístico e cultural entre diferentes sociedades históricas, así como da aceptación ou rexeitamento do suposto dun parentesco lingüístico e cultural estreito entre as sociedades que se comparan.

Se botamos unha ollada rápida á antroponimia dos epígrafes listados no «Apéndice epigráfico»,⁷ a simple vista comprobamos o predominio da onomástica e fórmula de filiación indíxenas (52%). Os nomes persoais van normalmente acompañados do nome do pai en xenitivo, con ou sen indicador de filiación «f», e con escasa presenza de *trianomina* latinos (Ins. nº 26, 30 e

⁷ Véxase ó final. En adiante ás referencias a «Ins. nº» remitirán ó apartado I deste apéndice, facéndose explícita a mención Apén. epi. II. cando as inscricións se sitúen neste apartado.

31) ou indicación de *tribu* romana (nº 30). Dos tres exemplos consignados con *trianomina*, non sorprende que dous deles, *L. Aelius Flaccus* e *L. Cas(ius) Caeni(cus)*, fosen precisamente soldados do exército romano, posto que, como é sabido, o oficio militar representou inmediatamente despois da conquista a vía de naturalización romana máis accesible para os *peregrini* (non cidadáns) e o instrumento de romanización máis eficaz dos medios indíxenas. Sen embargo, os soldados que non eran veteranos nin sinalaban a súa adscrición a unha *tribu* non podían ser cidadáns romanos, polo que o emprego dos *trianomina* latinos ou era ilexítimo nestes casos, ou supoñía a detención por herdanza do dereito latino, o que tamén parece bastante improbable. En calquera caso, compróbase frecuentemente que a adopción dos *trianomina* non sempre se explica en relación cun estatuto xurídico privilexiado (Le Roux, P., 1982: 322, 250), polo que en moitas ocasións reflectirían simplemente o intento por asimilarse ás novas clases gobernantes.

O marco cronolóxico para tódolos epígrafes do noso Apén. epi. I. soe fixarse en torno ó primeiro século da era, dada a práctica ausencia neles da fórmula de consagración ós Deuses Manes (agás en nº 19), hábito que algúns autores opinan non terse xeneralizado na Península ata finais do primeiro século (Lambrino 1965: 324; Pereira Menaut e Santos Yanguas 1980; dúbidas respecto desta norma en Rodríguez Colmenero 1993a: 468). Atendendo a esta datación e ó conservadorismo que presentan en xeral os nomes consignados nestes monumentos, todo indica que a evolución do noroeste hispánico cara ós usos onomásticos romanos non estaba máis que comezando neste momento, posto que as transformacións máis significativas afectan a penas á latinización dos idionimos —despois da fórmula onomástica netamente indíxena, aqueles que presentan nome persoal latino pero con patronímico indíxena (con ou sen mención de «f»), son os mellor representados (11%). Estas cifras coinciden basicamente cos resultados obtidos por Tranoy e Le Roux (1973: 182) a partir da consideración dunha maior cantidade de rexistros.

Destaca, en contrapartida, a abundancia de antropónimos celtas, emparentando ó sector galaico con toda a área hispana de dispersión desta cultura, aínda que o seu repertorio onomástico se mostra particularmente coincidente co lusitano-vetón,⁸ en conformidade coas afinidades lingüísticas que os distinguen en conxunto.

⁸ Untermann 1965: 20. O considerable incremento de achados epigráficos acontecidos dende esta publicación, non variou substancialmente a impresión de que o sector galaico-lusitano

Sería interesante examinar estes repertorios de cara a determinar posibles correspondencias entre nomes e clases de idade, ou comparar a dispoñibilidade de nomes por sexo, pero desgraciadamente non contamos para a nosa área de estudio con ningunha investigación enfocada cara a estas cuestións. Posto que o noso listado epigráfico non proporciona unha mostra suficientemente representativa, non podemos extraer dela máis que algunhas impresións, de escaso valor dende o punto de vista estatístico. Destacarei soamente a superioridade numérica dos prenomes masculinos sobre os femininos (só 21% sobre 42, sen incluírmos patronímicos); variantes de nomes indiferentes ó xénero (por exemplo: *Eburus/Eburia*); e imposibilidade de distinguir preferencias por grupos de idade.

A continuación comentaranse algúns antropónimos documentados nesta rexión dos que podemos afirmar con certa seguridade a súa filiación céltica. Posto que o inventario de nomes galaico-lusitanos que reciben explicacións satisfactorias por parte dos filólogos non inclúen o total das 40 formas indíxenas —incluídas variantes— rexistradas no noso «Apéndice», comentaranse algúns outros nomes referidos a oriúndos da rexión para ofrecer unha visión máis completa acerca do que os castrexos parecían valorar e co que gustaban identificarse.

A partir da análise dos nomes célticos rexistrados nas inscricións funerarias máis antigas da Irlanda, D. McManus puido comprobar que as preferencias onomásticas daquela sociedade (ou, máis precisamente, dos sectores sociais que se podían permitir o luxo de financiar os monumentos funerarios) inclinábanse pola escolla dunha serie de elementos lexicais recorrentes, especialmente relacionados coas divindades, os animais, as plantas e a guerra.⁹ Como veremos a continuación, existen indicios dunha tendencia semellante entre os antigos galaico-lusitanos.

De partida, débese advertir que o proceso de romanización onomástica non é tan lineal nin tan simple de verificar como unha primeira ollada permitiría supoñer pola frecuencia de nomes latinos nas nosas inscricións. Isto débese á incidencia de dúas clases de fenómenos habituais, que considero

forma unha área antroponímica homoxénea, aínda que ó norte e sur do Douro se dean de feito variacións significativas na frecuencia de uso de certos antropónimos.

⁹ McManus 1991: 105; 177, n. 2. Este autor sinala un importante desequilibrio nas inscricións ogámicas en favor dos antropónimos masculinos e das clases elevadas en xeral, expoñendo tamén a opinión de que as clases humildes non dispoñerían dos medios materiais necesarios para custear esta clase de monumentos.

fundamentais á hora de comprender o proceso de adaptación dos costumes onomásticos indíxenas ós romanos.

O primeiro deles consiste, basicamente, na traducción literal dos nomes indíxenas ó léxico latino, o que é posible mercé ó valor cualificativo que por definición posúen os *cognomina* ou sobrenomes romanos. Ante esta práctica, non é infrecuente que os *cognomina* sexan usados polos indíxenas en posición de *praenomen* (nome de pía) ou *nomen* (nome familiar).

Un caso especial deste tipo represéntao o nome do flamen aquiavense *C. Ceraecius Fuscus* (CIL II 4202), quen, segundo Albertos (1966: 85), portaría un *nomen* indíxena e *cognomen* latino con idéntico significado: «escuro». A forma céltica debe equivaler a *Caraegius*, o nome dun dos maxistrados do senado magaviense (Bronce de Herrera de Pisuegra, Palencia, datado o 14 d. C.; AE 1967: 239), co que tamén se relaciona a xentilidade vetona dos *Caraciquum* (Albertos 1975: nº 162). Unha variante extra-peninsular do mesmo nome, irlandés ogámico *Ceranus*, irlandés *Cérán* > *Ciaran* «escuro» (McManus 1991: 107), posiblemente se relacione co epíteto teonímico galai-co aplicado ós Lares: dat. *Cerenaecis* (en dedicación dun tal *Niger* «negro»; Marco de Canavezes, D'Encarnação 1993: 286).

Outro exemplo que presenta toda a aparencia dunha reduplicación de nomes é o do lucense *Aitanus Paternus* (IRPLugo nº 14), se relacionamos *Aitanus* con *Attanus*, un derivado do indoeuropeo *atta* «pai» (grego *átta*, gótico e latino *atta*, iri. *aite*, etc.) que ten a súa orixe nos balbucidos infantís (Benveniste 1983: 138-9, 288-9; as formas *Atta*, *Atto*, *Atus*, etc., están moi estendidas na Hispania céltica, Untermann 1965: mapa 13; e Albertos 1985b: 268-9). A dependencia da idea de autoridade respecto da potestade paterna nunha sociedade patriarcal permite o emprego deste nome con valor de título, por exemplo, entre os osco-sabelios, onde non é infrecuente que o prenome *Atta*, *Attus* ou *Attius*, identifique a antigos *principes gentium* (Romano 1984: 84, 112).

Sobrenome latino en posición de prenome e cun significado análogo ó expresado por *Ceraegius*, temos entre as nosas inscricións (nº 10) o nome do príncipe dos Albiós *Nicer*, amplamente estendido pola provincia Ulterior e as zonas máis romanizadas da Citerior, aínda que na forma sonorizada *Niger* (Untermann 1965: 138-9; Abascal 1994: 438-9; o derivado *Nigriniani* *Nigriniani*, Ins. nº 29, comparte a mesma área; Untermann 1965: mapa 57). Albertos documenta exemplos deste nome en Nórico e Narbonense, remitindo á análise de Pokorny para o hidrónimo *Nicer* e *Nicros* (Campos Decumates): indoeuropeo **neik-nik-* «atacar, botar a correr, comezar con forza», de

onde tamén «odio, liorta», etc., e propón un mesmo significado para o antropónimo (1965: 168). Pero non vexo dificultades para entendérmolo neste caso no seu sentido literal latino: *niger* «negro», para expresar o cal as linguas celtas coñecen numerosos compostos con *dob-/dub-*: cf. medio-irlandés *Aed Dub* «Aed *cognomento Niger*» (Charles-Edwards 1993: 144); *dov-* en irlandés ogámico: *Brana-dovu*, *Culi-dovi*, *Dov-agni*, *Dov-alesci*, *Dov-vinias*, *Dov-aidona*. Albertos pon estes dous últimos en relación co galaico *Dovilo-onis* (1965: 109), un dos nomes inscritos na *caetra* do guerreiro de Vila Verde (Braga).¹⁰

A cor negra caracteriza frecuentemente na mitoloxía irlandesa a calquera que mantecía relacións privilexiadas co Outro Mundo (galo **dub-no* «profundidade», «mundo sombrío»; Lambert 1995: 116), de aí que tanto druídas como reis a miúdo se chamen «Negro», como o mencionado *Aed Dub*, ou o druída do rei Muirchertach *Dub Da Rind* (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 383). Sen embargo, a tonalidade escura convén igualmente ós guerreiros seguidores do deus dos lazos que combaten con medios máxicos, como aqueles tres serventes da casa de Conchobar que proceden de ultramar, visten de gris escuro e, entre os cales *Dorcha*, tamén se chamaba «Escuro» (Ortiz e Renales 1989: 160). Sen embargo, a imaxe máis acabada desa relación entre a guerra máxica e o aspecto sombrío da divindade que a patrocina, ofrécenola Tácito a través da súa descrición dos *Harii* xermánicos: «con escudos negros e corpos tinxidos, escollen as noites máis escuras para os seus combates e infunden terror con só o medo que produce o seu aspecto de exército espectral, sen que ningún inimigo soporte esta visión inusitada e como de *infernum adspectum*, pois en tódalas batallas os primeiros en ser vencidos son os ollos» (*Xerm.* 43,5; cf. Dumézil 1990a: 172).

Entre os sobrenomes latinos que traducen formas indíxenas, o máis curioso é *Latro*, ou *Ladronus*, porque supón, aparentemente, a asimilación indíxena da cualificación infamante empregada polos romanos para designar os guerreiros nativos, especialmente os lusitanos. Viriato, por exemplo, había ser quen entre os clásicos sería máis frecuentemente reputado de ladrón

¹⁰ Silva 1986: 306. O mesmo nome serve de base na formación dos xentilicios lusitano e vetón *Doviliqum* e *Dovilonicorum* (Albertos 1975: nº 181 e 210). O primeiro destes grupos pertencía *Urocius Dovilus*, no prenome do cal se recoñece o nome da uz **wroikos* (gal.-port. «urce/urze»; cast. «brezo»). Sen embargo, aínda que se coñece un heroe mítico irlandés con este nome, *Fraech* (ogámico *Vroqi*, *Vroicci*, *Vraicci*; cf. McManus 1991: 107, 121), non está de todo clara a simboloxía desta planta (Guyonvarc'h 1970-1973a).

(Livio *Per.* LII; Floro I 33,1; 13-14, Orosio V 4,1) ou, ó igual que outros líderes lusitanos, de *léstarchos* «xefe de bandoleiros» (Diodoro XXXIII, 1; Apiano *Iber.* 68; ver Ciprés 1993: 136-41). Pero esta asimilación debe producirse trala oportuna *interpretatio* do termo latino, o que supón necesariamente inverter as súas connotacións orixinais para evitar o seu valor pexorativo. Aínda que en toda a Hispania non parece terse rexistrado ningún antropónimo indíxena referido ó ladroízo ou bandoleirismo,¹¹ sabemos que o celta coñecía o seu uso na onomástica persoal a través de nomes como o galo *Cimberius*, emparentado co étnico dos Cimbrios (*latrones* en lingua gala, segundo Pablo Diácono; cf. Evans 1967: 438-40), e o irlandés *Cimbaeth* «bandoleiro» —o marido da deusa Macha. Nestes casos é improbable que o antropónimo implique calquera descalificación, senón todo o contrario, referindo máis ben a capacitación dos seus portadores na función guerreira. Por tanto, unha vez que se revaloriza convenientemente o sentido do termo, poderá empregarse como antropónimo co sentido de «guerrilleiro», ou algo similar (como propón Silva 1986: 293).

O outro fenómeno ó que me refería é o dos *Decknamen*, é dicir, aqueles nomes de aparencia latina que ocultan homófonos indíxenas. A adscrición destes nomes á lingua prerromana decídese normalmente en función do grao de indixenismo onomástico mostrado polos seus portadores, aínda que isto resulta particularmente difícil de determinar sempre que os documentos non proporcionan algunha información adicional, como o rexistro de nomes de parentes na mesma inscrición, ou a dislocación respecto da orde dos *trianomina* latinos; tense en conta, ademais, o paralelismo con antropónimos e xentilicios comprobadamente indíxenas (sobre os medios empregados para efectuar esa identificación, Jiménez Losa 1997: 186 ss.).

Un caso exemplar desta clase de nomes ofrécenolo a nosa Ins. nº 7, onde se rexistra un *Deckname*: *Caesarus*. Palomar apunta unha etimoloxía celtolatina común a partir do indoeuropeo **ghaiso-*, de onde o antigo-irlandés *gae* «espada» e galo *gaison* «dardo de ferro». Co mesmo tema coñécense formacións antropónicas como *Caessius*, *Caesarix*, *Gaisericus*, *Radagaisus*, e étnicas: *Gaesati*, *Gesorienses* (1957: 56). No contexto das guerras lusitanas Apiano (*Iber.* 56) destaca o mesmo nome nun dos xefes guerreiros indíxenas, *Caesaros*, para o que Albertos supón unha forma hipocorística do galo

¹¹ Quizais *Kimberia* no terceiro bronce de Botorríta, a relacionar segundo Untermann (Beltrán, Hoz e Untermann 1996: 142), cos seguintes.

Caesa-rix (1965: 70). Sen embargo, é posible que non se trate máis que dunha sufixación diferente, posto que, a diferencia do resto da Céltica, na Hispania a penas se documentan os compostos con *-rix* (Albertos 1965: 280).

É máis, pódese dicir que os nomes compostos ditemáticos aparecen moito menos representados na área galaico-lusitana do que os monotemáticos. Esta característica tamén diferencia á Celtiberia da Galia, con respecto á cal presenta moita menor frecuencia de ditemáticos (Luján 1996: 215). Neste grupo distínguese o uso de multitude de sufixos dos que descoñecemos o matiz semántico que engaden ó tema que acompañan, polo que se optará por clasificar os nomes que se analizan non en función da súa morfoloxía, senón dos campos semánticos cos que parecen relacionarse. Neste sentido, distínguirase entre os nomes que podemos considerar equivalentes a títulos e cualificantes, que son os máis abundosos; os que presentan homonimia ou reflicten algunha clase de vínculo cos deuses; e os que conteñen referencias a especies animais e vexetais.

Entre os antropónimos que se poden asimilar a títulos indicativos dunha elevada condición social obtemos en toda a Hispania céltica as formas *Magilo*, *Mailo* e *Maelo*, que aluden ó rango de príncipe (cf. antigo-irlandés *mál* «príncipe», ogámico *Magl-*: *Maglicunas*, *Maglocuni*, *Cunamagli*, *Catomagli*, etc.; McManus 1991: 103; O'Brien 1973: 229; con *Maglocuno* relaciónase o nome do célebre bispo mindoniense de orixe bretona *Mailoc*, cf. Tovar 1972: 157). «Ó cotexar as distribucións de *Magilo* e *Maelo* imponse a conclusión», afirma Untermann, «de que *Magilo* é a forma orixinal válida na meseta central e celtibérica, mentres que *Maelo*», a forma máis estendida en occidente, «débase á desaparición dialectal do -g- intervocálico». ¹² Con este elemento fórmase un composto ditemático frecuente na onomástica galaico-lusitana: *Mailgenus* (*Mailo* «príncipe» + *genus* «fillo, nacido de»), co que debe relacionarse o antropónimo do guerreiro de Vila Verde antes mencionado, *Malceinus Dovilonis f.* Parecen variantes do mesmo antropónimo *Malgeinus*, *Mailceinus*, *Malgenus*, *Malceinus* (Abascal 1994: 408-11). Outro composto con *Mailo*, procedente de Castelo Branco, Portugal, é *Maelotalis*, onde o

¹² Pero ante a aparición dun xentilicio *mailikum* no terceiro bronce de Botorríta, postula para a Celtiberia, alomenos, a existencia de dúas raíces onomásticas diferentes, **mail-* e **magil-* (Beltrán, Hoz e Untermann 1996: 147). Sobre o fenómeno de lenición das oclusivas intervocálicas nas linguas célticas, Tovar 1949: 127 ss.; Albertos 1965: 302-3; Villar 1995: 40; Evans 1967: 400.

segundo elemento corresponde ó celta *talos* «fronte», de uso moi frecuente en onomástica persoal.

Referirán contidos semellantes os formados a partir da raíz **ual-* «ser forte, poderoso» (latín *valeo*, irlandés *flaith*, *Ulates*), de onde provén a conseguinte cualificación «amo, xefe» nos compostos determinativos nos que participa. Tal é o caso do nome do caudillo lusitano *Tautalo* (Apiano *Iber.* 75), formado a partir de **teuta* «pobo» + *valos* «xefe», composto que conta con paralelos exactos fóra da Península: irl. *Tuathal*, ogám. *Totavali*, galés *Tudwal* (McManus 1991: 104). O mesmo tema aparece noutros nomes documentados no noroeste, como en *Valutius*, no composto *Bovalus* «rico en bois» (Moralejo Álvarez 1998: 26), e no epíteto teonímico *Valanis* testemuñado en Braga (Tranoy 1981: 278. Para os compostos con **ual-* en xeral, Albertos 1965: 223, 225; Evans 1967: 269-71; e tamén os comentarios a *Ulati*, patronímico documentado nunha inscrición lusitana, en García Fdez.-Albalat 1990: 294-5, n. 35).

Esta rexión é tamén a de maior concentración peninsular de *Cloutius* e afíns (Abascal 1994: 331-2; Apén. epi. I. nº 10 e 24; II. nº 1 e 3), tales como *Clutosi*, o patronímico do príncipe albiño *Nicer*. Existe acordo na etimoloxía a partir de **klutos* «famoso» (a partir do cal tamén en galés *clot-wawt* «loanza».¹³ Con sufixo aumentativo *-amo* documéntase a forma *Clutamus* «moi famoso», que podemos considerar sinónima de *Vesucloti* «de bo renome» (*IRPLugo* nº 39; interpretación en Albertos 1965: 248), en galo *Verucloetius* (príncipe helvecio citado por César *BG I* 7,3; cf. Evans 1967: 123-4).

Xa sinalei en páxinas anteriores a importancia nas sociedades heroicas da boa reputación e da fama (grego *kleos*) no que afecta ó reparto dos honores dentro do sistema xerárquico. En relación co dito, pódese presumir que aquel que goza da estima pública é porque se distingue pola excelencia das súas virtudes ou das súas fazañas. Neste sentido, resulta significativo que esta clase de nomes se repita entre os membros das clases dirixentes indíxenas dos Zoelas (*Turaius Clouti*, *Magilo Clouti* e *Elaesus Clutami*) e dos Lougeios (*Silvanus Clouti*; Apén. epi. II. nº 1 e 3).

Da mesma maneira que *Cloutius* e *Clutamus* expresan a posesión de calidades sobranceiras non especificadas no antropónimo, outro nome corrente

¹³ Palomar 1957: 66. Para a etimoloxía, Albertos 1965: 89-91, e Evans 1967: 180-1, con mención dunha divindade gala, *Clutoida*. En irlandés ogámico *Clutor[igas]*, *Clutori*, galés *Clodri* «rei afamado» (McManus 1991: 104).

na rexión, *Medamus/Medama*, podería apuntar igualmente a unha posición social destacada, tamén imposible de determinar (é frecuente fóra da Península, Albertos 1965: 152-3; Palomar 1957: 85; Untermann 1965: 192-3, mapa 54). Villar asimila este antropónimo a *metaama*, elemento toponímico presente nunha tésera de hospitalidade celtibérica e para o que propón unha posible orixe galaica: *sekeeios sailetiikoo metaama* «Segio fillo de Sailcius (?) oriundo de Metaama» (Tabla del Belorado, Burgos; Villar 1995: 60-62). «A etimoloxía de Medamos», indica este autor, «soe buscarse na raíz **medh-*, coñecida sobre todo por dar orixe ó adxectivo **medhios* “que está no medio”. *Medamos*, *Medama* son formas **medh^omo-*, que se atopan con valor apelativo en avéstico *mad^oma-* “que está no medio” e gótico *midumai* “no medio”». Como veremos no seguinte apartado, esta etimoloxía axéitase perfectamente á designación toponímica de lugares caracterizados pola súa condición mediática ou central no territorio comunitario. O uso antropónimo do mesmo tema pode entenderse traspoñendo ós personaxes así denominados os mesmos atributos deses lugares, convindo, por tanto, a individuos centrais no interior das súas comunidades.

Un problema aparente relacionado con esta etimoloxía é que pode prestarse a confusión coa da designación indoeuropea do hidromel **medhu*, a partir do cal se interpretan os antropónimos compostos con *Med-/Meid-* + *genus*: *Medugenus*, *Medigenius*, *Medicina*, *Meduenos*, *Meiduenos*, etc «nacido/a do hidromel» (varias destas formas en Gallaecia e Lusitania; Abascal 1994: 425-6; *mezukenos* no terceiro bronce de Botorríta, Villar 1996: 359), incluíndose entre os derivados deste tema os topónimos galaico-lusitanos *Medullius*, *Medubriga* e *Meidunio* (Villar 1995: 40-1). Digo que o problema é só aparente porque, debido á estreita relación existente entre a bebida e o sagrado, o que se asocia co hidromel confúndese na cosmoxía céltica co que está «no medio».¹⁴ Isto explica que o famoso cuarto dos banquetes de Tara, *Midchuarta*, poida traducirse indiferentemente como «cuarto do hidromel» e «cuarto do medio». Pola mesma, un antropónimo equivalente

¹⁴ Debido ó seu poder de alleamento, as bebidas embriagantes teñen a facultade de suscitar soños e visións proféticas por medio das cales se revela o coñecemento das cousas do Outro Mundo. Por outra parte, é ben coñecida a identificación da deusa irlandesa que concede a Soberanía co hidromel, non só a través do ritual no que ofrece unha copa de bebida ó elixido para a realeza, senón tamén a través do significado do seu propio nome (*Medb* = «hidromel; embriaguez»; cf. Dumézil 1971: 326 ss.). Sobre a bebida como porta de «acceso á eternidade», Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 253.

ó irlandés *Fingen* «nacido do viño» como é *Medugenus*, acáelle perfectamente a un persoeiro que, pola súa categoría rexia ou sacerdotal, desempeña unha función mediadora co sagrado.

Enlazando con isto, é interesante a indicación de Palomar (1957: 54) sobre a relación temática que comunmente se dá nas linguas indoeuropeas entre as bebidas alcohólicas e certas nocións relixiosas, como as expresadas polo indoeuropeo **kailo-* «san, intacto», «de bo agoiro» (especialmente testemuñado en celta e xermánico: galés *coel* «agoiro», antigo bretón *coel* «arúspice»; Albertos 1965: 68; Benveniste 1983: 349-50), a mesma raíz da que derivaría, precisamente, o nome da cervexa hispana, *caelia*. Esta bebida menciónaa Orosio (V 7, 13-14) a propósito do sitio de Numancia, cando os numantinos emprenderon a loita despois de teren consumido en gran cantidade desta bebida de trigo fermentada, que o historiador explica por medio dunha etimoloxía analóxica: *caelia* por facerse a *caefaciendo* «por quentamento»: «en efecto, con lume engordan o gran de trigo húmido, despois sécano, convérteno en fariña e mestúranos cun zume doce; a fermentación consegue un produto de sabor áspero, que provoca a quentura da embriaguez. Pois ben, reanimados tralo longo tempo de fame por esta bebida, saíron a loitar». Floro, pola súa parte, engade ó dato de Orosio o da celebración previa de festíns, *epulis*, semellantes ós dos sacrificios de «carne medio crúa e *celia*», antes de se entregaren á morte. Curiosamente, no relato que o mesmo Floro ofrece do acoso do monte Medullio (II 33,50), tamén sinala que os montañeses alí refuxiados, ante a inminencia da derrota, deciden suicidarse co ferro, o lume e un veneno extraído do teixo *inter epulas*, «entre festíns», nos que, de seguro, non faltaría a cervexa.

Estes informes corroboran a imaxe da embriaguez entre os celtas do noroeste como estímulo do ímpeto e o furor guerreiros,¹⁵ confirmando ademais o carácter sagrado do tronso que induce, ó aparecer asociada a escena da súa consumición a festíns semellantes a sacrificios no caso numantino, enteiramente sacrificiais no dos norteños. Por outra parte, o estado místico que se require para encarar a morte na batalla equivale ó da inspiración pro-

¹⁵ Ciprés (1993: 126) suxire a posibilidade de que o suicidio numantino só afectase ós guerreiros, especialmente á elite, xunguida ó líder militar Retogenes por vínculos de *devotio*. Por outra parte, a coincidencia entre os estados anímicos suscitados pola bebida e a furia guerreira, daría sentido á etimoloxía proposta por Schmidt para o étnico cántabro *Orgnemesci*: «os que se embriagan matando» (cf. Evans 1972: 135).

fética,¹⁶ polo que non sorprende que a bebida que produce este estado de arroubo, a *caelia*, apareza asociada etimoloxicamente á idea expresada polos seus cognados galés e antigo bretón *coel* «agoiro», «arúspice».

A expresión antroponímica dun «posuído», quizais dun «inspirado», tal vez dun «arroubado», poderíana reflectir os numerosos antropónimos hispano-celtas *Caeleo*, *Caelenus/-a*, *Caelioniga*,¹⁷ cos que se relacionan os étnicos e xentilicios, principalmente celtibéricos e vetóns, *Caellii*, *Caelon*, *Caelicon*, *Caelenicum*, *Coilionicum*. É moi posible, por tanto, que os abondosos *Caelius/-a* e *Caelicus/-a* documentados na epigrafía hispánica fosen de feito *Decknamen* de *Caeleo*, ou similares, polo que non podemos coincidir con Abascal (1994: 307) en identificalos todos co *nomen* latino. Isto non impide recoñecermos que o significado dos nomes coincidise ou se aproximase en orixe nas dúas linguas, dada a relación existente tanto na cultura latina como na céltica entre o *caelum* e os agoiros.

En proba da existencia no mundo galaico-lusitano de sacerdotes adiviños, xa se ten invocado o emprego do antropónimo *Ovatus*,¹⁸ equivalente na forma e no contido ó latino *vates* «poeta, adiviño, profeta», pero enteiramente céltico: galo *vates*, irlandés *fáith* (Guyonvarc'h 1960a: 307-8, menciónase aquí a categoría druídica dun *Fingen* «nacido do viño» mediante a expresión

¹⁶ No mundo indoeuropeo é frecuente unha estreita relación conceptual entre a inspiración profética e o furor bélico suscitados pola embriaguez. Esta demóstraa de maneira exemplar a etimoloxía do nome de Odhinn: o substantivo do que deriva *óðhr* «furor» designa tanto á embriaguez como á excitación que acompaña á creación poética (emparentados etimoloxicamente con este termo, obtéñense en latín e irlandés os nomes dos poetas: *vates* e *faith*; cf. Dumézil 1990b: 58). Nesta orde de relacións, tampouco non sorprende que Marte reciba na Britania un epíteto *Braciaca* (RIB 278) derivado doutro nome céltico da cervexa *bracis*, cf. Plinio HN XVIII 62 (Hubert 1912: 293; Guyonvarc'h 1962b: 477).

¹⁷ Sospéitase, por outra parte, o uso antroponímico do galo *Cervesia*, o equivalente de *caelia*, pero non está plenamente confirmado (Evans 1967: 333-4). Un xentilicio do terceiro bronce de Botorrita *Kurnii(1)okum*, podería relacionarse con outro dos nomes celtas da cervexa, *curmi* (Beltrán, Hoz e Untermann 1996: 144); isto, sen embargo, non supón a existencia do antropónimo correspondente.

¹⁸ García Fdez.-Albalat 1990: 44-6. Á parte doutros recollidos por esta autora, aparece un patronímico *Ouati* en Andévalo, Huelva: [C?]ilivsi/ *Ouati* f./ *Cularus* h.s.e. (CILA nº 59). Aínda que esta é unha rexión de forte atracción de inmigrantes galaicos (CILA nº 6, 24, 33, 40, 49, 64, 72) e o prenome reconstruído *Cilius* sexa de difusión preferentemente galaico-lusitana (Untermann 1965: 20), ó non mencionarse a orixe do defunto non podemos afirmar con seguridade a súa orixe norteña. A non ser que *Cularus*, cousa máis que probable, se trate dunha mala lectura ou variante de *Cularnus*, forma documentada en Sabugal, Portugal (FEP 7, 1984, nº 27), por *Coelernus* (étnico do convento bracarense).

fáthliaig, «adiviño-médico»). Este dato engádese á información de Estrabón sobre a existencia entre os lusitanos de especialistas relixiosos oficiantes de sacrificios e expertos en vaticinar a través dos corpos inmolados (*hieroskópoi*; García Quintela 1991a: 33-7). De maneira semellante, Marco Simón soubo ver no histórico *Olíndico* —*Olónico* en Livio— non soamente a figura dun druída-guerreiro celtíbero, senón tamén o referendo da súa dignidade polo seu nome: o primeiro elemento pode relacionarse co adxectivo medio-irlandés *oll* «grande, poderoso», que refire no grao superlativo *ollam* a categoría máis elevada na xerarquía dos poetas irlandeses. Mediante este adxectivo tamén se enxalza a grandeza de deuses como Dagda por medio dos epítetos irlandés *Ollathir* «pai poderoso» ou galo *Olloudius* «moi poderoso». A este tipo de cualificacións correspondería exactamente, ademais, a expresión utilizada por Floro (I 33,14) para referirse a aquel druída celtíbero: «Olíndico, *summus vir*, atraeu a todo o mundo co seu aspecto de profeta, brandindo unha lanza arxéntea enviada do ceo» (cf. Marco 1987: 69-70; Sopeña 1987: 63-4).

A carón das evidencias achegadas polo estudo dos antropónimos sobre a distinción de rangos na sociedade galaico-lusitana, non se pode deixar de mencionar o célebre fragmento de Estrabón referido ós banquetes montañeses, porque se menciona explicitamente a existencia de diferencias de rango entre os comensais. «Comen sentados, segundo a idade (*helikía*) e o rango (*timé*), sobre bancos corridos pegados ós muros» (III 3,7). A alusión a unha orde en función da *helikía* leva implícita unha referencia ás clases de idade, que confirman as noticias clásicas referidas á *iuentus* e ós *néoi* que constituían os grupos máis activos dos continxentes militares tanto entre os lusitanos como entre os celtíberos.¹⁹ O termo *timé*, pola súa parte, remite indiscutiblemente a principios asociados ó *kleos* (cf. os formados con *Clout-*), é dicir, á distinción por méritos persoais e, consecuentemente, a unha ordenación fundada no rango e os honores.

Estrabón destaca o carácter festivo destes banquetes sinalando que as danzas bailadas en roda, ó son da frauta e a corneta, se acompañaban con

¹⁹ Ciprés 1990: 179; 1993: 147-9. A estas alusións habería que engadir outros datos indirectos que parecen apuntar á existencia de ritos iniciáticos de guerreiros, ó que servirían os monumentos con fono castrexos (Almagro Gorbea e Álvarez Sanchís 1993: 199-200) e outros testemuños iconográficos que puidesen aludir á práctica iniciática da caza salvaxe (García Quintela 1999a: 284-7).

viño, que consumían cando o tiñan, e cando non, cervexa de cereal fermentado (grego *zythos*), posiblemente *caelia*. O termo grego para designar ós asistentes, *syngéneis*, interprétase normalmente como grupos familiares restrinxidos, pero dado o impreciso do termo, nada impide supoñer que se tratase da reunión de individuos de familias diferentes unidos por un parentesco colateral, incluso afastado, pois o máis probable é que se tratase de reunións exclusivas de homes (González Rodríguez 1997: 62). Tendo en conta, por outro lado, que o momento ó que corresponden as descrições etnográficas dos montañeses remonta ó tempo das guerras con Roma, comprenderíase que a estimación dos valores pertinentes para o reparto dos honores dependese en maior medida dos méritos guerreiros e das vitorias obtidas no campo de batalla. De acordo con este razoamento, podemos supoñer que a celebración deses banquetes atinxiría particularmente ás elites guerreiras das comunidades indíxenas, o único sector da poboación susceptible de participar no reparto dos honores ou, o que é o mesmo, de ser enxalzado polo seu *kleos*, posto que o eloxio, como ben dicía Detienne, é fundamentalmente aristocrático.

A sociedade galaica caracterízase precisamente por destacar con profusión na onomástica persoal atributos ou emblemas caracteristicamente heróicos. Distinguido por insignias asociadas á clase militar, temos o célebre *Viriato*, un dos antropónimos máis tipicamente galaico-lusitanos (Untermann 1965: mapa 84; Abascal 1994: 546). Palomar faino derivar de *Virius* (Ins. nº 12), a partir do radical indoeuropeo **uiros* «home», relacionado con nocións de forza e virilidade (1957: 110). Albertos, sen embargo, non descarta a etimoloxía tradicional, que fai derivar o nome do celtibérico *viriae* «braceiras retorcidas», das que Plinio (XXIII 39) dicía que eran normalmente usadas polos guerreiros (Albertos 1965: 250-1). As fontes clásicas mencionan dende o século IV a. C. o uso de braceiras e torques de ouro polos celtas durante o combate (Castro Pérez 1992: 120), observándose claramente na maioría das estatuas de guerreiros galaicos (Calo 1994: 670-1). Aínda que o seu uso non estivese restrinxido ós señores da guerra, é posible que funcionasen en xeral como signos distintivos de estatus elevado, sinalando por tanto, entre os combatentes, ós guerreiros máis eminentes. Pero aínda máis que un simple signo de estatus, xa implícito no uso de metais nobres, os torques e as *viriae* identificaban ós homes honorables funcionando como instrumentos máxicos e ordálicos. En efecto, coñecemos a través dos textos irlandeses a crenza de que estes ornamentos podían actuar sobre os perxuros oprímíndolles o pesco-

zo case ata esganalos ou as extremidades ata case seccionárllelas. Pola contra, esperábase que se descolgasen dos membros cando verificaban un xuramento. O seu uso entre os guerreiros confirmaría por tanto a súa fidelidade ós xefes, pola súa vez tamén ligados ós seus devotos mediante un xuramento de asistencia e protección. Por esta razón non é infrecuente entre os reis célticos o uso de antropónimos referidos á posesión destes instrumentos de verificación: *Sinorix* e *Sinatos*, equivalentes ó latino *Torquato* (cf. Guyonvarc'h 1962a: 337-8; 1970-1973b: 258-9).

A continuación centrarémonos no grupo dos antropónimos cualificativos, porque definen os individuos polas súas calidades, e cualificantes, porque funcionan como indicadores de estatus, ben por seren simplemente eloxiosos, ben por asignaren unha determinada posición social.

Neste grupo inclúese *Apilus* (Ins. nº 1), un antropónimo amplamente testemuñado non só en Hispania senón tamén noutros lugares fóra da Península.²⁰ O nome do caudillo lusitano *Apuleyo*, transcrito ó grego por Apiano (*Iber.* 68), debe ocultar baixo a aparencia do coñecido sobrenome latino a forma lusitana. No caso seguro de *Apilus*, trátase da latinización de *Abulu* > **apelo* «forza», un dos nomes mellor representados na nómina dos *bintis* ou maxistrados celtibéricos do primeiro bronce de Botorrita (de 15 individuos, *Abulu* aparece tres veces en función de prenome e 5 veces en función de patronímico, xenitivo *Abulos*; Beltrán e Tovar 1982: 39), reaparecendo como *Ablo*, xenitivo *Ablonis* entre os maxistrados da Tabula Contrebiense (Fatás 1980: 90). Aínda que hoxe en día parece comprobado que o termo *bintis* é unha lectura errónea por *kentis* (indicación de filiación en celtibérico, «fillo de»), do que non cabe dúbida é da elevada posición dos individuos mencionados no bronce (Velaza 1999: 674; Jordán 1998: 188-9). En fin, o valor adxectivo e cualificante deste nome, que podemos traducir por «forte», asegúranos os epítetos teonímicos, e necesariamente eloxiosos, dos deuses galos *Abellio* e *Abilus* (Vries 1963: 115; Green 1995: 46), e máis dos

²⁰ Con numerosas variantes: *Apilia*, *Apillus/a*, *Aplondus*; sincopadas: *Aplus*, *Aplo*, *Aplius*, ou sonorizadas: *Abelox*, *Abilux*, *Abilus*, *Ableca*, *Ablonius*, *Ablonius* (Albertos 1965: 3-4; 28-9). Untermann distingue un predominio das formas con *p* no oeste da Península e con *b* en Asturias (1965: 41-2; Abascal 1994: 280-1). O étnico galo *Diablites* «os sen forza» (Albertos 1965: 3) probablemente non fose unha autodenominación, a vulgar pola tendencia común da maioría das comunidades a ennobrecerse por medio dos seus xentilicios. Así os celtibéricos, ástures e vetóns: *Abilici*, *Abliqum*, *Abulocum*, *Aviliocum*, *gente Abilicorum* «os fortes» (sobrentendendo «do grupo dos fortes»), expresaríañ o orgullo de pertencer a un grupo humano que se gaba da fortaleza e, posiblemente, da nobreza dos seus membros.

galaico-lusitanos *Apolosego* e *Apuluseaeco* (García Fdez.-Albalat 1990: 117-8).

Co mesmo significado, pero con matices, relaciónase o celtibérico *Turos* (> indoeuropeo **téu-/tdu-/tû-* «incharse, ser forte», con alongamento en *-r-*: «forte, poderoso»). Este antropónimo distingue na Celtiberia ó máis *potentissimus* dos *reguli* hispanos de época republicana, un tal *Thurrus* (Livio XL 49); a *Turos Caroqum*, *uiros ueramos* «home supremo» no santuario de Peñalba de Villastar (Tovar 1949: 56-7); serve de patronímico a un maxistrado cauriense (Untermann 1995: 203) e a un dos maxistrados do primeiro bronce de Botorrita. En occidente, sen embargo, son máis frecuentes derivados como *Tureus*, *Turaius*, *Turenus*, *Turanus* (*Turaios* e *Turanikum* en Bronce de Botorrita III), *Turaesius*, *Turesamus*, *Turolius* (Abascal 1994: 534-5); ademais de formar étnicos, *Turodos*, *Turolicenses* (Ptolomeo II 6,39; *CIL* II 420; 431); e máis epítetos teonímicos, *Torolus* (Rodríguez Colmenero 1973), *Toiraecus*, *Tueraeus*, *Turiacus* (Albertos 1975: 56, nº 7 e 8; 59, nº 73).

A diferenza de *Apilus* e *Turos*, que aluden a unha posición social prominente, posiblemente asociada ó terreo militar, pero indeterminada, posto que non se especifica o ámbito no que se supón que exercen a súa forza ou poder, destacan outros antropónimos que, como *Latronus* e *Viriatus*, refiren expresamente unha cualificación guerreira, algúns incluso con valor de título.

Un exemplo representativo da abundancia de antropónimos referidos á especialización militar proporciónao o castro de Briteiros, onde se rexistran unha significativa concentración de inscricións onde a maioría dos individuos mencionados portan cualificadores guerreiros: *Camalus*, *Medamus*, *Caturo*, *Viriatus* e *Coronerus* (Rodríguez Colmenero 1993b: 57-8, nº 28). Parece ser, ademais, que todos eles pertencían á mesma familia doméstica, a Casa de *Camalus*, patronímico de *Medamus*, *Caturo* e *Coronerus*. Un *Caturo* está adscrito á súa casa, *Camali domi Caturo*, e *Coronerus* posúe a súa propia *domus*, *Coroneri Camali domus*; á parte, *Caturo Viriati* podería ser o *Caturo* pertencente á casa de *Camalo*, posto que en *Camali domi Caturo* este non especifica o patronímico, a diferenza do outro, *Caturoni Camali*.

Camalus (Ins. nº 25) está abundantemente representado no occidente (Abascal 1994: 313-4), con dous xentilicios vetóns asociados: *Camalicum* (Albertos 1975: nº 190) e *Camaloc*[?] (*CIL* II 170). Interpretado a partir da raíz **kem-* «quebrantar», «loita», só testemuñada en grego e en celta (irlandés *cam* «batalla, combate»), relaciónase co epíteto de Marte *Camulos*, deus da guerra galo-británico (Palomar 1957: 58; Albertos 1965: 73; Evans 1967:

160-1; a vacilación *Camal-/Camul-* é a mesma que afecta ó nome da cidade británica *Camulodunum*, tamén *Camaldunum* e *Camalodunum*).

Caturo (Ins. nº 14), pola súa parte, non é menos frecuente neste sector (Abascal 1994: 320-21). Palomar considérao forma hipocorística do celta *Caturix* (de **kat-* «loita» + **rix* «rei»; 1957: 61-2), aínda que tamén pode interpretarse, como fai Evans, cun sufixo *-r-* (1967: 122). Coa mesma base relaciónase *Cadroiolonis* (Ins. nº 7), que lembra o segundo elemento do composto *Belatu-cadros* (> **katros*, de **kat-* «loitar»), como convén a unha divindade guerreira como a referida por este epíteto (Albertos 1965: 67). Nesta rexión, en fin, o mesmo tema aparece en composición con *-genus* (lenición de *-g*²¹) en *Cauenus/-a* «nacido da batalla» (Abascal 1994: 320) idéntico ó irlandés *Cathgen* (McManus 1991: 102).

Coronerus, posiblemente sinónimo dos epítetos teonímicos *Coronus* e *Navia Corona*, remítenos ó mesmo campo semántico da loita e a batalla, pero incorpora un matiz a subliñar, o comando das tropas (indoeuropeo **korios* «exército» > *korio-nos* «xefe do exército», «caudillo»; Albertos 1965: 97). Con esta mesma raíz deben estar emparentados os nomes do caudillo cántabro *Corocotta* (Dión Casio LVI 43,3) e o epíteto de Marte *Corotiacus* (CIL VII 93). Este parece ser o significado do antropónimo consignado noutra estatua de guerreiro galaico, procedente de S. Paio de Meixedo (Viana do Castelo): *Clodame* (cf. *Clutamus* «moi famoso») *Corocaudi f.* > *Coroc* «tropa» + *audius* «señor» (Silva 1986: 269). Precisamente dun tema *aud-* («riqueza, boa fortuna»; galés **audos* > *udd* «señor», bret. **udakos* > *ozach* «dono da casa»; Evans 1967: 145-7), derivaría, en opinión de Albertos (1965: 44) o nome do famoso colega de Viriato *Audas* (Apiano *Iber.* 74; Diodoro XXXIII 21).

Continuando con este grupo de antropónimos, hai que destacar a presenza no noso sector dos nomes baseados nas raíces indoeuropeas **segh-* e **bhoudi-* «poder, victoria», o que nos conduce a un problema que non se pode seguir eludindo, o feito de que estes cualificantes das aptitudes e as dignidades militares posúan formas femininas: *Seguia*, *Secuia*, *Secolia* (Abascal 1994: 499; Evans 1967: 254-7; Beltrán, Hoz e Untermann 1996: 152-3); *Boudica* «victoriosa», varias veces testemuñada na Lusitania (Abascal 1994: 301-2), e *Bodocena* «nacida da victoria» (Ins. nº 3).

²¹ Abascal 1994: 320. Sen embargo, algúns filólogos mostran reservas respecto da lenición do /g/ intervocálico nos compostos con *-enus*, debido á clara distribución occidental deste elemento fronte ó celtibérico *-genus*, (cf. Gorrochategui 1992: 419).

A relativa recorrencia de adxectivos guerreiros para designar a mulleres resulta un tanto sorprendente, posto que non se ve que as sociedades heroicas concedan espazos relevantes ás mulleres na vida pública, e moito menos que poidan participar na competencia polos honores. A tan celebrada liberdade da muller celta, por outra parte, non deixa de ser unha construción historiográfica fundada nunha sobrevaloración do estatuto da muller no mundo celta por comparanza co da muller no mundo greco-romano,²² e tendente a acreditar no tópico do matriarcalismo dos bárbaros setentrionais inventado pola historiografía clásica (como a *xinecocracia* que Estrabón, III 4,18, atribuíu ós montañeses hispanos). Sen embargo, tense comprobado que nin o réxime matriarcal nin a supostamente elevada autonomía feminina resisten a crítica, por máis que se invoquen os exemplos das rañas británicas Boudica e Cartimandua, o comportamento das cales é tan absolutamente semellante ó característico das deusas célticas da guerra, que todo invita a pensar no excepcional dos seus reinados.²³

Por conseguinte, ante os antropónimos femininos que denotan valores heroicos, cabería pensar no costume da *isonimia*, polo que as mulleres herdasen nomes familiares (é relativamente corrente a herdanza do nome do avó, tanto paterno: *Lauca Rufini Lauca*, como materno: *Iulia Pintami f.*, neta de *Peicana Pintami f.*; *Albura Carisi f. et Carisius Camali f.*, etc.), ou ben que fosen porfilladas por unha divindade (derivados das raíces antes mencionadas, temos os epítetos teonímicos *Bodus* e *Coso Segidiaecus* no noroeste, ámbolos dous testemuñados na provincia de León; Blázquez 1975). Esta clase de relacións pódea perfectamente exemplificar a dedicación de varias aras por parte dos británicos *Sulinus Bruceti* e *Sulinus Maturi a Sulis* (RIB 105, 150, 151), de quen sen dúbida reciben o seu nome.

²² Aínda que se perciben certas vantaxes respecto das gregas e romanas, segundo as antigas leis irlandesas as mulleres estaban sometidas de por vida á tutela dun home, fose o marido, fose un familiar, pai, irmán ou fillo. Sobre as esaxeracións respecto da súa autonomía e as restricións legais que de feito padecían, Kelly 1988: 69 ss.

²³ Boudica preséntase na batalla coa aparencia da Mórrigan, subida a un carro de combate pero sen participar directamente nel (Tácito *Ann.* XIV 35); mentres que Cartimandua se asemella máis a Medb, pois despois de repudiar a Venucio escolleu como esposo a Velloco, a quen lle ofreceu *compartir con ela o seu leito e o seu reino* (Tácito *Hist.* III 45, 3-4). Os celtas da Britania parecían revivir a través destas rañas guerreiras un mito relativo á crise da soberanía, pois a Terra necesita un rei para ser fecunda (cf. Brañas 1999: 222-6).

Excepcional debía ser tamén a participación das mulleres na guerra, que ó dicir de Apiano ían armadas e morrían coa mesma valentía que os seus compañeiros (en noticia referida ós brácaros, *Iber.* 72).

No occidente hispano temos escasos, pero claros exemplos de teóforos en *Sullia* (Braga, *EE* VIII 123), a relacionar coas *Suleis* galaicas; e *Loucius/-a*, *Lougus*, *Lucus*, *Lugua* (Abascal 1994: 402, 405), con *Lugu*. Menos claro, pero posible, é *Nantia* (Lugo, *IRPLugo* nº 46 e 78), que podería moi ben relacionarse coas *Suleis* antes mencionadas a través do seu epíteto *Nantu-gaicis*.

Finalmente, entre os nomes que puideran reflectir relacións de dependencia, pódense sinalar os numerosos compostos con *Tong-/Tang-*, especialmente estendidos por territorio lusitano: *Tanginus*, *Tongius*, *Tonginus*, *Tongeta-mus*, etc. Estas formas foron relacionadas coa raíz **tong* «xuramento» (Palomar 1957: 104-5; Beltrán, Hoz e Untermann 1996: 156), o que pode indicar unha consagración ou vínculo de *devotio* respecto dunha divindade ou dun individuo, aínda que a mención dun xefe de guerrilleiros chamado *Tanginos* en Apiano (*Iber.* 77), suxire que neste caso particular o antropónimo puidera identificar ó centro das fidelidades, é dicir, non ó dependente senón ó xefe. Aínda que é suxerente a proposta de interpretación de *Tongeta-mus* como «moi afortunado» ofrecida por Prósper a partir da comparanza co ogámico *Togittacc* «afortunado» (McManus 1991: 84), considero de todo inaceptable a explicación de *Tangino* como «pantanosos» (Prósper 1997: 171-2). As concesións desta autora a significados congruentes cunha sociedade complexa e xerarquizada limitáanse a elementos onomásticos ós que reconece etimoloxías célticas, mentres que o «substrato lusitano» soamente suxire a esta autora valores naturalistas debido ás raíces hidronímicas polas que explica tódolos termos desta lingua.

Por outra parte, aínda que o nome *Ambatus/-a* (Ins. nº 4) viña tradicionalmente interpretándose en relación co galo *ambactos* (Albertos 1965: 20-1; Palomar 1957: 31-2; Evans 1967: 135), que indica na Galia condición clientelar (César *BG* VI 15,2; cf. Daubigney 1979: 148 ss.), hoxe en día parece darse certo acordo entre os filólogos en que o *Ambatus* hispánico sería unha simple formación nominal en **-to* sobre o prefixo **ambhi-* (Albertos 1972: 52; Hoz 1993: 368; Untermann 1990: 358).

Para rematar este apartado, farei algúns comentarios sobre determinados antropónimos que mostran vinculación con zoónimos e fitónimos.

As formas *Arco*, *Arcco*, *Arcius*, *Arquius*, *Arconus*, concéntranse nas áreas célticas da Península, especialmente na Celtiberia, Lusitania e Bracarense (Untermann 1965: 58-9, mapa 10). O seu significado, a partir de **orksos* «oso» (Palomar 1957: 39, 41; Albertos 1965: 35), xa se comentou a propósi-

to do epíteto dos Lugoves *Arquienis*, no que distinguía o aspecto real da divindade. Ás funcións de goberno e a unha alta dignidade no interior da súa comunidade, asóciase *Arco Cantoni*, o asinante lusitano da *deditio* do pobo dos *Seanos* (López Melero *et al.* 1984: 280-2); e na forma *Arquium*, tamén aparece na onomástica dun dos asinantes da segunda parte do pacto dos Zoelas en representación da *gens Visaligorum* (Apén. epi. II. nº 3).

Un valor semellante, pero cunha máis acusada simboloxía guerreira, atribúeselles ós derivados do nome do «touro», celta *tarb*. En toda a Hispania indoeuropea aparecen ben representados en formas que non presentan a característica metátese céltica:²⁴ *Tauro*, *Taurocus*, *Taurocutius* no occidente peninsular (Abascal 1994: 524); e na Celtiberia como patronímico de dous maxistrados do primeiro bronce de Botorrita, *Tauros*. O mesmo zoónimo dá lugar na Galia a numerosos antropónimos que, en compostos como *Deiota-rus* e *Donnotaurus*, se coñecen como nomes de príncipes históricos, gálata e helvecio respectivamente (Evans 1967: 261-3). «Forte, grande, furioso, o guerreiro enfeitado co nome de *tarb* concretiza a forza masculina, violenta e brutal da función guerreira» (cf. Le Roux 1963: 254).

Referidos a fitónimos detereime exclusivamente nos derivados do nome céltico do teixo *eburo*, posto que contan cunha ampla representación na onomástica persoal galaico-lusitana: *Eburius*, *Eburancus*, *Ebureinius* (Ins. nº 12 e 16; Albertos 1965: 111; Abascal 1994: 349). Coñécense tamén varios topónimos da mesma familia: *Eburobrittium* e *Ebora* entre os lusitanos (Plinio IV 113 e 117) e un homónimo do último, *Ebora portum*, situado por Mela na foz do Tambre (III 11). Son relativamente abondosas as noticias clásicas referidas ó suicido dos celtas botando man do veneno extraído dos froitos desta árbore, dende o rei galo dos *Eburones* Catuvolco (César *BG* VI 31,5) ata os hispanos asediados no Monte Medullio (Floro II 33,50). Debido ó seu poder mortífero, sen dúbida considerárase unha árbore sagrada. Na Irlanda, a súa madeira estaba asociada a usos adiviñatorios, e o seu emprego na fabricación de armas máxicas e infalibles explica o significado derivado de «combatente» dos antropónimos que se forman a partir do seu nome. Por exemplo, *Eochu* «o que combate co teixo», é un nome corrente entre os reis e os heroes guerreiros, ademais dun epíteto do Dagda (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 147, 384). Sen embargo, non é posible determinar a que fin poderían servir

²⁴ Pero ver *infra* o topónimo *Tarbu-celo*.

na nosa rexión nomes como *Eburius* ou *Eburia*, aínda que podemos especular cunha cualificación sacerdotal referida á adiviñación, ou incluso á sátira, dadas as calidades velenosas desta árbore.²⁵

Despois desta exposición, pódese observar que a maioría dos nomes examinados emparentan ós galaico-lusitanos con outras sociedades celtas, coas que comparten en xeral a tendencia a empregar como antropónimos apelativos que destacan a dignidade dos seus portadores: *Virius*, *Viriatus*, *Camalus*, *Malgeino*, *Meidueno*, *Medamus*, *Coronero*, *Corocaudi*, *Segius*, *Cloutius*, *Clutamus*; que os identifican con valores de prestixio tipicamente heroicos (forza, vigor, virilidade, valor no combate, etc.): *Caturus*, *Catuenos*, *Cadroiolo*, *Anceitus*, *Caesarus*, *Bodo*, *Bodogena*, *Turaius*, *Apilus*; e que os asocian con plantas (*Eburus*), animais (*Arquius*, *Taurus*) e produtos elaborados (*Caeleo*, *Caelia*) de valor altamente simbólico no pensamento relixioso dos celtas.

Comprendo as reticencias dalgúns autores ante este tipo de interpretacións (Calo 1993: 190) cando nomes como *Camalus*, que interpreto como indicios da elevada posición social dos seus portadores, aparecen en Briterios en selos cerámicos, correspondendo ós nomes dos fabricantes oleiros. Pola miña parte, podería engadir aínda outros moitos nomes dos que se analizaron que se ven asociados na epigrafía galaico-lusitana a individuos que non se axustan ós contidos dos seus antropónimos debido á súa condición servil ou liberta (*Maelo*, *Corocuta*, *Alucius*, *Abulaius*, *Tancinus*, *Viriatus*; Francisco Martín 1989: 214-30).

Negar estes feitos suporía ignorar o impacto da conquista romana sobre as poboacións indíxenas e os cambios traumáticos que aquelas padeceron durante o proceso de romanización, pois este contexto é o que explica o desarraigamento social e cultural sufrido polas comunidades en xeral, e de maneira aínda moito máis acentuada polos indíxenas escravizados a partir da instauración do poder romano. As presións da dominación externa son a causa do debilitamento das vellas xerarquías e os valores culturais a eles asociados. Desta maneira, cando as posicións sociais non poden seguir esteándose nun sistema socio-político deteriorado que camiña cara á disolución, as antigas denominacións persoais ven perder progresivamente o seu sentido léxico e social. Como consecuencia desta perda paulatina do sistema de identidades

²⁵ Polo demais, alomenos dous etnónimos galaicos foron explicados a partir de diferentes fitónimos: os *Limicos* polo do olmo, os *Quaerquernos* polo do carballo.

propio, as elites indíxenas buscarán, os primeiros, enaltecer as súas posicións emulando os usos e asimilando os valores das novas clases gobernantes. A partir deste momento é cando xorde con forza a latinización dos nomes indíxenas.

O trastorno das regras de construción e uso dos nomes propios en situacións coloniais ou de contactos continuados con estranxeiros máis poderosos, é un fenómeno ben coñecido en etnografía. Advertírase como funciona nestas situacións o cambio de denominación a través da seguinte cita extraída de Sahlins (1988: 132), que, polo demais, non necesita outro comentario:

Nas décadas posteriores á fatal visita de Cook (1778), os xefes e os vasaos hawaianos, homes e mulleres, tabús rituais e bens materiais, todos participaron do intercambio práctico cos europeos en modos que alteraron os seus significados e relacións habituais. E sempre as revaloracións funcionais aparecen como extensións lóxicas das concepcións tradicionais. A estrutura dominante da situación inicial, é dicir, que os xefes se diferenciaban do seu propio pobo do mesmo xeito no que os europeos eran diferentes dos hawaianos en xeral, chegou a ser un concepto de identidade persoal, do cal resultou unha orde de economía política. Os xefes apropiáronse timidamente dos personaxes da nobreza europea e do estilo europeo axeitado de vida suntuaria. O famoso Kamehameha, conquistador das illas entre 1795 e 1810, nunca se cansaba de preguntar ós visitantes europeos de paso se non «vivía como o rei George». Xa en 1793, tres dos xefes hawaianos dominantes deran ós seus fillos e herdeiros a designación de «rei George». A comezos do s. XIX púxose de moda en Hawai asumir identidades de europeos prominentes. Véxase este relato dun comerciante norteamericano sobre unha reunión de notables hawaianos en 1812: «Na carreira de cabalos observei a Billy Pitt, George Washington e Billy Cobbet que camiñaban xuntos da maneira máis familiar... mentres que no centro doutro grupo, Charley Fox, Thomas Jefferson, James Madison, Bonaparte e Tom Paine se mostraban igualmente amigables entre eles (R. Cox, 1832)».

Para rematar, debo subliñar que, aínda que non se pode determinar con certeza se a función dos nomes propios documentados no noroeste en época romana servía ó fin de clasificar a cada persoa individual e rigorosamente de acordo co seu estatus ou función social, o estudo dos seus significados xustifícase soamente pola consideración deses nomes como verdadeiros testemuños do sistema de valores tradicionais da sociedade castrexa. As ideas de poder e prestixio guerreiro que predominan na definición deses valores non

se limita, sen embargo, ó campo da onomástica persoal, senón que se expresan tamén na toponimia da rexión, como se pode comprobar a través da coincidencia das súas bases lexicais.

CAPÍTULO 3 LUGARES SAGRADOS

I. OS SIGNIFICADOS CULTURAIS DA TOPONIMIA. CUESTIÓNS SOBRE TOPOGRAFÍA CUALITATIVA

Todo canto se dixo no anterior apartado acerca das relacións entre significación e designación nos nomes propios convén igualmente, por definición, á toponimia, de maneira que a súa aplicación neste campo remite ás mesmas consideracións: «as categorías específicas e os mitos a elas ligados poden tamén servir para organizar o espacio, e entón obsérvase unha extensión territorial e xeográfica do sistema clasificatorio» (Lévi-Strauss 1964: 241). Ou tamén: «O espacio é unha sociedade de lugares designados por un nome particular, como as persoas son puntos de referencia no seo do grupo. Os lugares e os individuos désígnanse igualmente con nomes propios, que, en circunstancias frecuentes e comúns a moitas sociedades, poden substituírse uns por outros» (*Ibíd.*, 224-5).

Pódese dicir que as sociedades antigas utilizaban mecanismos para construíren conceptualmente os seus territorios moi semellantes ós dos pobos ós que se refire Lévi-Strauss con estas palabras a propósito das «xeografía totémicas». Isto supón que tódolos espazos xeográficos se definen de acordo a coordenadas variables, en principio de orde empírica (por exemplo, segundo orientación, relacións lonxe/preto, dentro/fóra, centro/periferia, alto/baixo, enriba/abaixo, claro/sombrío, ceo//terra//auga//subterráneo..., habitado/deserto, cultivado/inculto, etc.) que funcionan como marcas distintivas dotadas de valores semánticos (do tipo: nós/outros, propio/alleo, superior/inferior, cultura/natureza, deuses//heroes//homes//demos..., sagrado/profano), organizadas conforme a un modelo de representación concreto. Cando falamos de «topografía cualitativa» referímonos, por tanto, ás propiedades significantes dos espazos xeográficos en canto compoñentes dun sistema simbólico.

Isto quere dicir, noutras palabras, que as calidades obxectivas comúns a determinados espazos xeográficos se presentan a ollos dos seus habitantes como indicios de algo que extrae o seu significado dun plano máis profundo.

Este plano aparece alí onde se produce o paso dun espazo físico obxectivo a un espazo significativo, isto é, na interpretación cultural da natureza. En relación con isto, explícase que os procesos de construción do territorio aparecen frecuentemente ligados á historia mítica da comunidade, a responsable, en última instancia, de dar lexitimidade á ocupación mediante a validación dos dereitos sucesorios sobre a terra dos antepasados. O territorio, como espazo culturizado, é por conseguinte susceptible de representar o sistema de valores e crenzas da sociedade que o constrúe, aínda que a súa representación non posúa sempre un aspecto tanxible nin perceptible a ollos estraños.

A capacidade para proxectar fisicamente na paisaxe os significados culturais pode depender dos recursos materiais do grupo, pero aínda cando os significados non se obxectiven artificialmente, cabe supoñer, en tódolos casos, unha natureza conceptualizada e cargada de contidos da que a sociedade se apropia, cando menos, simbolicamente. De aí que a fronteira, esa compoñente do territorio considerado tradicionalmente determinante na identificación do espazo comunitario, poida existir simplemente como barreira ideal na mente dos seus ocupantes, da mesma maneira que a súa protección poderá tamén asignarse ás potencias sobrenaturais —deuses tribais, espíritos dos antepasados, etc.— (cf. Krader e Rossi 1982: 12-4; Godelier 1984: 22-3; 54-9; Bonnemaison 1981).

De acordo con este enfoque parece claro, por conseguinte, que non é a posesión dun territorio o que diferencia ás sociedades estatais das acéfalas ou tradicionais, senón máis ben os procedementos empregados para acoutar e conservar os espazos físicos nos que se desenvolven.

Desta dimensión imaxinaria do territorio derívase a consecuencia de que a elección dos topónimos non é polo regular nas sociedades antigas o produto dunha decisión aleatoria, posto que están predeterminados pola necesidade de identificar os lugares que designan de acordo cun código de significados e valores que os define. En función deste carácter organizativo debemos comprender, por tanto, que estes topónimos posúen maior valor clasificatorio que deíctico, é dicir, maior sentido xenérico que propio, o que os diferencia sensiblemente dos nomes propios modernos en xeral, os cales non posúen valor connotativo senón puramente designativo, e por tanto non cumpren unha función realmente clasificatoria senón simplemente distintiva.

Como o código paisaxístico nos envía, como todo sistema simbólico, a un universo imaxinario do que as claves de comprensión é preciso que descifremos, analizarase a continuación como funciona ese código na classifica-

ción dos espazos sagrados na Céltica e a maneira na que ese funcionamento se reflicte na toponimia. Na medida en que os topónimos castrexos mostran trazos comúns, ou incluso homonimia, con outros célticos, propoñeráse unha interpretación do seu significado partindo do suposto dun código simbólico común na expresión destas categorías.

1. Topografía sagrada no mundo céltico

A toponimia céltica ofrece a mostra máis palpable desa necesidade de dotar de sentido os espazos xeográficos a través das *Dindshenchas* irlandesas, ou «Historias de fortalezas», onde cada topónimo examinado é introducido nun escenario mítico para xustificar os significados, moitas veces pseudoetimolóxicos, que se lles asignan. A importancia conferida ó coñecemento destes significados explica a razón pola cal, en moitas ocasións, fragmentos de *dindshenchas* aparecen inseridos no interior doutros textos mitolóxicos, o que lle dá a razón a Sjoestedt (1994: 1) cando afirma que «os irlandeses pensaban a súa historia mitoloxicamente; e tamén, ademais, a súa xeografía. Tódalas estrañas características do solo de Irlanda son testemuño dun mito e, coma se fose, a súa cristalización. O sobrenatural e o natural interpenétranse e continúanse, e a constante comunicación entre eles asegura a súa unidade orgánica».

O *Libro das invasións de Irlanda*¹ pon en evidencia, dende os comezos, a importancia da distribución das fronteiras na fundación da sociedade. Antes da chegada da raza de Partholon, só había en Irlanda unha vella chaira, tres lagos e nove ríos, pero durante a permanencia deste pobo na illa abrocharían outros sete lagos, e o mesmo Partholon arrotearía catro novas chairas (*LGE* § 214-219). Dada a simboloxía relixiosa das augas e das chairas como espazos de tránsito ó Outro Mundo, estes dous elementos constitúen neste mito os primeiros operadores topográficos que permiten separar os espazos humanos do reino dos deuses e dos mortos. O valor destas fronteiras nos comezos é, por conseguinte, non político senón puramente humano. Sen embargo, os mesmos elementos fisiográficos seguirán marcando as fronteiras cando, á morte de Partholon, a illa sexa repartida entre os seus catro fillos (*LGE* § 221).

¹ Hai tradución ó español deste libro en edición de Sainero (1988). De maior utilidade, sen embargo, é a tradución francesa de Guyonvarc'h (1978: 3-17) por incluír notas explicativas ó final. As referencias á fonte, coa abreviación *LGE*, remitirán á tradución do autor francés.

A partir desta invasión ningún dos pobos seguintes deixaría de presenciar a emerxencia de novos lagos e ríos, de abriren novas chairas, ou de construíren monumentos funerarios ós seus mortos. Pero non é ata os tempos dos Fír Bolg cando se constrúen as primeiras fortalezas, e ata o tempo dos fillos de Míl de España cando os Túatha Dé Dánann se apoderan dos outeiros irlandeses, dous elementos que moitas veces comparten os mesmos espazos e que, como os anteriores, tamén sinalan lugares de encontro co Outro Mundo. Coa introducción destas novas marcas fronteirizas vemos xa en boa medida completado o conxunto de operadores que permiten a construción dunha paisaxe política e dunha organización territorial que, ata onde podemos comprobar, se axusta en boa medida a ese modelo ideal deliñado pola xeografía sagrada.

A relación entre o mito e a xeografía advírtese na primeira ollada no uso continuado de varios apelativos da Deusa céltica como eponimizacións de Irlanda (*Eriu, Ana, Tailtiu, Fal*, etc.). O mesmo acontece con outros lugares importantes na xeografía da illa, cos que a deusa normalmente se relacionaba pola localización da súa sepultura, como por exemplo os varios centros do Ulster fundados a partir do enterramento da deusa Macha: a capital *Emain Macha* «Xemios de Macha», *Ard, Mag e Oenach Macha*, «outeiro», «chaira» e «assemblea» de Macha.

Pero estas eponimizacións, como dicimos, non son un caso illado, posto que tódolos centros cerimoniais nos que se celebraban as máis importantes asembleas da Irlanda foran fundados baixo a advocación de divindades femininas ás que os mitos representaban como superviventes de razas anteriores, ás que os actuais posesores da terra cativaran e máis tarde conciliaran mediante rituais (Sjoestedt 1994: 24-31). Este é o caso, por exemplo, de *Tailtiu* «a Terra», filla de *Mag Mór* «gran chaira», quen rareou cun machado os bosques de *Brega* «outeiros» e converteu a rexión nunha chaira chea de trevos. No lugar da súa sepultura, tamén cemiterio dos Ulates, o seu fillo adoptivo Lug fundaría o *Oenach Tailten* para a celebración das festas de *lugnasad* (Stokes 1894: § 99, 20).

É común que tódalas tumbas posúan un topónimo que conserva na lembranza o nome do deus ou do heroe morto que alí foi sepultado. Este interese polos monumentos funerarios compréndese polo feito de marcaren espazos sagrados, categoría que se aplica a tódolos lugares que, segundo diferentes criterios, son conceptualizados como fronteiras. Así, ó dicir de Rees (1994: 94), «as fronteiras entre territorios, como as fronteiras entre anos e estacións,

son liñas ó longo das cales o sobrenatural se introduce na superficie da existencia».

A noción de «fronteira», como veremos, non soamente identifica tódolos lugares eminentes da xeografía mítica, senón que ademais aparece na base da organización político-territorial das sociedades célticas.

En principio, as leis irlandesas da veciñanza destacan como marcos fronteirizos típicos os ríos, os lagos, as fontes, as árbores e os bosques, varios tipos de pedras, áreas ermas e pantanosas e algunhas construcións artificiais. Estes lugares marcaban os límites territoriais tanto entre parroquias como entre reinos, e nun punto determinado das liñas fronteirizas localizábanse os santuarios e os centros relixiosos (igrejas parroquiais, mosteiros e escolas druídicas), ademais de tódolos outros lugares significativos da vida política das comunidades: as residencias dos reis, os lugares destinados á súa consagración, as asembleas civís e militares, os campos de batalla (Ó Ríain 1972: 17 ss.). Pois ben, moitos destes lugares coinciden coa localización de monumentos funerarios: a residencia do rei de Tara incluía no recinto fortificado a coñecida como *Dumha na nGiall* «a mámoa dos reféns» e tiña outras mámoas darredor; o lugar destinado á consagración era outra mámoa «inaugural»; e os *oenach* celebrábanse normalmente en cemiterios antigos.

Por outra parte, a distinción da terra colectiva das liñaxes (*fintiu*) era marcada por medio dos túmulos e pedras tumbais erixidas sobre as sepulturas dos antepasados do grupo, que trazaban sobre o terreo as fronteiras da propiedade familiar. Todos estes monumentos, ben se tratase de grupos de mámoas, ben das coñecidas pedras ogámicas, eran coñecidos en irlandés antigo como *fertae*, e funcionaban como medio de enraizamento das liñaxes sobre a terra herdada dos antergos.

A relación entre as tumbas e as fronteiras territoriais explícase pola crenza de que os mortos posúen o poder de protexer as súas comunidades dos pobos veciños, razón pola cal tamén se enterraban armados. Así nolo mostra unha noticia sobre o rei de Connacht Eógan Bél, quen aínda no século XIII dispoñería que o enterrasen cunha espada nas mans e coa cara virada contra os veciños do norte, pola crenza de que, mentres permanecese nesta actitude, os seus inimigos serían impotentes contra o seu pobo. No mesmo sentido, pero xa en tempos de San Patricio, o rei Lóegaire enterraría ó seu pai Nífall, seguindo as súas ordes, sobre as defensas de Tara —un lugar eminentemente fronteirizo—, «porque os pagáns están armados nas súas tumbas coas súas armas preparadas, cara a cara, ata o día que os druídas chaman *erdathe*, que é o día

do xuízo do Señor» (Charles-Edwards 1993: 262-3).² Polo demais, o uso dos *oenach* e dos santuarios como centros de reunión para as transaccións inter-comunitarias, coa concentración dos tributos debidos a outros reinos, é outro dato ben coñecido a través das fontes (Ó Ríain 1972: 26-7).

Este esquema, que reflicte a organización territorial interna dos pequenos reinos, faise extensivo á illa enteira tralo reparto do dominio de Tara, un feito que remonta ós tempos lendarios do reinado de *Tuathal Techtmar* e que explica as orixes das principais asembleas do país. O reparto consistiu en detraer unha porción das catro provinciais para formar a provincia central de Mide, que pasaría a ser o dominio do rei supremo de Tara (descricaoión en Keating, Guyonvarc'h 1978: 186). En cada unha das partes adquiridas construírse unha fortaleza (Uisnech, Tara, Tlachtga e Tailtiu) destinadas á celebración das distintas festividades anuais nas que se convocaba a tódolos homes de Irlanda. Sen embargo, cada unha desas asembleas eran tributarias dos reis das provincias correspondentes, que seguían conservando as súas respectivas capitais. Estas, por outra parte, eran centros políticos pero tamén asemblearios, que reunían normalmente moitas das condicións das fortalezas de Mide, pois case sempre se emprazaban en outeiros, coincidían con tumbas e estaban dedicadas á memoria dos fundadores (Rees 1994: 150 ss.).

O resultado desta configuración é a ordenación territorial das provincias en torno a dous centros principais, un dos cales representa a capital política e o outro un santuario ou centro cerimonial: en Munster *Naas* fronte á fortaleza de *Tlachtga*; en Connacht *Cruachan* fronte a *Uisnech*; no Ulster *Macha* fronte a *Tailtiu*; e en Leinster *Tara* fronte a Carman —onde se celebraba unha asemblea semellante á de *Tailtiu* durante o *lughnasad*. Ó nivel de toda Irlanda esta estrutura reproducíana en Mide («medio») os dous centros máis importantes, *Uisnech*, o embigo ou santuario central de toda a illa, e *Tara*, a residencia do rei. En ámbolos dous concentrábanse os símbolos da soberanía suprema: un outeiro, unha pedra, un palacio, unha sela, unha árbore, unha fonte, unha fogueira (aínda que estes símbolos non estaban ausentes dos demais grandes centros, cf. Rees 1994: 186).

² Resulta significativo que o ritual *tellach* «intrusión», por medio do cal un parente non directo pode reclamar dereitos hereditarios sobre a *fintiu -loc.cit.*, consista en ceibar cabalos para que atravesen as *fertae*. Isto relaciónase, sen dúbida, co significado de **equoranda*, o topónimo composto co nome do cabalo (*equo-*) que marca invariablemente lugares fronteirizos na xeografía política da Galia (ver *infra*).

Posto que cada *oenach* de Mide dependía dun rei diferente, a provincia central non podía constituírse como un reino convencional e, sen embargo, formalmente organizábase como tal. Así debía ser para responder á imaxe do universo cerrado que cada reino representaba, e, ó mesmo tempo, para servir como símbolo da unidade relixiosa e cultural de Irlanda.

Un correlato de Uisnech na Galia era o *locus consecratus* do que nos fala César (VI 13), posto que era o santuario común a tódolos pobos galos e se localizaba na fronteira entre os Senóns, os Eduos e os Biturigos, en territorio Carnute (Le Roux 1961; ver *supra*). Sen embargo, ó igual que en Irlanda, cada pobo dispoñería dos seus propios centros relixiosos, como ademais suxiren moitos dos topónimos dos seus *oppida*.

En efecto, moitos *oppida* galos emprazábanse ou ben en lugares que controlaban áreas de explotación de calquera recurso importante (minas de ferro, metais preciosos, etc.), ou ben aproveitando vías de comunicación entre zonas xeomorfolóxicas ou ecolóxicas diversas, beneficiándose, por conseguinte, dunhas inmejorables condicións respecto das actividades comerciais (Nash 1978: 458). Pero, precisamente por localizárense preferentemente nos sitios onde conflúen unidades xeográficas diferenciadas, é polo que moitos *oppida* coinciden coas mesmas divisorias topográficas naturais (ríos, montes, bosques ou desertos) que normalmente serven de fronteira entre diferentes territorios políticos (Ó Ríain 1972: 12-6).

Con todo, esta pauta de localización non supón ningunha novidade respecto dos centros económicos tradicionais das comunidades galas. Efectivamente, numerosos *oppida* simplemente continúan, a partir de certo momento, os antigos centros de mercado onde tamén se celebraban as asembleas, se emprazaban os santuarios das unidades étnicas ou políticas e se acudía en busca de refuxio, todo o cal caracterizaba a estes núcleos como lugares neutrais e de encontro pacífico, fundamentalmente. Na xeografía galo-romana a situación destes locais revélasenos con frecuencia a través do topónimo latino *Forum* (*Forum Iulii, Neronis, Segusiavorum*, etc.), pero remontándonos a época prerromana vense as liñas fronteirizas inzadas de **equoranda*,³ o topónimo galo que se corresponde co latín *finis* e que sen dúbida sinala a locali-

³ De etimoloxía controvertida, pero claramente alusiva á consideración do cabalo —galo *equos*— como animal «fronteirizo», é dicir, psicopompo ou intermediario co Outro Mundo. A través da comparación etnográfica o termo parece relacionarse con rotas marcadas polo tránsito de cabalos (cf. Le Roux 1956: 23 e 49).

zación de santuarios en tempos prerromanos (Ó Ríain 1972: 14; Nash 1978: 465-6). Máis concretamente referidos a *oppida*, obsérvase tamén unha frecuente incidencia dos topónimos compostos con *lanum* (*Mediolanum*, *Vindolana*, *Vicolanum*, etc.).

Este elemento *-lanum* foi estudiado por Guyonvarc'h en relación cun topónimo frecuente en toda a Céltica protohistórica, *Mediolanum* «chaira do medio», o que resulta paradoxal tratándose da designación de *oppida*. Sen embargo, este autor advirte que o significado desta clase de topónimos non é necesariamente descritivo respecto dunha característica xeográfica obxectiva, senón alusiva a unha condición determinada respecto dunha xeografía sagrada, é dicir, dunha concepción mítica particular da organización do espacio. No caso concreto que tratamos, é imposible, en opinión de Guyonvarc'h, «disociar *-lanum* de *lanos* "pleno", con sentido conexo (pero non secundario) de "perfecto, completo"», polo que estes topónimos deben indicar os lugares «nos que se pode realizar unha especie de plenitude relixiosa, un "centro de perfección"» (1961: 157), é dicir, un santuario ou centro sagrado. Pódese dicir que as cidades galas que se distinguen por este tipo de topónimos están indicando a súa posición fronteiriza non, ou non soamente, en sentido xeográfico (o que pode coincidir, cf. Renardet 1975: 28-32), senón especialmente en sentido relixioso.

Por outra parte, aínda que moitos *oppida* representasen na derradeira fase de La Tène os verdadeiros centros políticos en canto sés das maxistraturas supremas das respectivas *civitates*, nada indica que os centros de mercado e santuarios dos que xurdiron constituísen nunha etapa anterior o asento das autoridades políticas. As residencias dos reis nos tempos de César podían estar, como a do eburón Ambiorix (*BG* VI 30.3), no medio dos bosques e a carón dos ríos, o que nos leva de volta a un lugar caracteristicamente fronteirizo.

Xa sinalamos como o topónimo *Mediolanum* expresa a localización dun centro sagrado. Pois ben, un significado equivalente pode atribuírse ós topónimos, frecuentemente *oppidanos*, compostos con *magos* (*Noviomagus*, *Argentomagus*, *Augustomagus*) e *ritos* (*Camboritum*, *Ritomagus*), os cales, máis aló dos seus significados literais de «campo» e «vao», expresan nocións cargadas de valores relixiosos no pensamento céltico.

Magos «campo, chaira», corresponde exactamente ó irlandés *mag* «terra», «campo de batalla» (cf. teónimo *Macha* «chaira»; Le Roux e Guyonvarc'h 1983b: 135 ss.), un dos topónimos que máis frecuentemente se asocia

na tradición irlandesa co *oenach*, o cal, como dixemos, se sitúa normalmente sobre fronteiras.⁴ En canto a *ritos*, o seu significado «vao» expresa mellor que ningún outro o sentido de «tránsito» entre espazos diferentes. O seu equivalente irlandés *ath* forma innumerables topónimos relacionados nos textos mitolóxicos coas tumbas dos heroes caídos nos combates singulares que tantas veces se realizaban nestes pasos fluviais («Por medo de min e da miña armadura evítanse os vaos e as batallas»; Ortiz e Renales 1989: 84; 87, 100, 119). Non en van, a etimoloxía do «vao» en celta explícase pola mesma raíz da que deriva en latín o nome de *Ianus*, o deus romano que simboliza a pasaxe en calquera orde de realidade, «no espazo, no tempo, no ser» (Dumézil 1966: 322-4).

Son varias as cidades galas que se sitúan en meandros e confluencias de ríos (*Condate*, *Vesontio*, *Alesia*, *Lugdunum*, etc.), lémbrese tamén o caso de Mérida estudado por Canto *et al.*: 271 ss.), ou incluso en illas, como *Lutecia* (París). Na cidade de *Lugdunum*, na que se reunía o *Concilium Galliarum* o primeiro de agosto, continuando a tradición da festa de *lugnasad*, había un santuario dedicado a Augusto na confluencia dos ríos Ródano e Saona que sen dúbida substituíu a un santuario prerromano consagrado a Lugu (como é sabido, Augusto aproveita a importancia política desta festa e desta localidade para crear un centro de culto ó emperador; Le Roux 1962: 640-1). Polo demais, coñécese a través dos clásicos varios santuarios insulares, como o das sacerdotisas *gallisenae* descrito por Mela (III 6,48), dous máis mencionados por Estrabón (IV 4,6.), o da illa británica de Mona (Tácito *Ann.* XIV 29-30), etc.

Polo que podemos observar, moitas noticias coinciden en sinalar a localización fronteiriza dos *oppida* e dos santuarios. Que os galos utilizaban estes lugares, fortificados ou non, como centros de reunión e de refuxio, confírmao César cando nos di que, durante a guerra, os galos celebraban os seus *concilia* en lugares desertos (V 53,4), e que cando os eburóns foron derrotados polas lexións buscaron refuxio, algúns nos bosques das Ardenas, outros en zonas de marisma e o resto nas illas próximas ó litoral (VI 31,2-3). A sacralidade das illas e dos pantanos explícase perfectamente polo que sabemos da concepción céltica do Outro Mundo: como todo lugar alén das augas, as illas reproducen a idea do paraíso ou o mundo dos deuses; os pantanos,

⁴ Coñécese a través de Silio Itálico unha descrición do inferno galo, concibido como unha chaira á que se accede a través de diferentes portas con valor trifuncional (Dumézil 1985b: 47 ss.).

pola súa vez, non son máis que unha forma de vaos, onde a confusión da terra e da auga suxire un lugar de encontro entre mundos heteroxéneos (fronteira). En canto ós bosques, coñécese ben o nome céltico do *lucus* ou claro de bosque consagrado ós deuses: *nemeton*. No caso de que a residencia do rei eburón da que César dicía estar no medio do bosque (*BG VI 30,3*) non estivese instalada sobre un *nemeton*, de seguro que coincidía cunha fronteira. De todos xeitos, ¿onde, senón nun centro sagrado, podería habitar o «Rei do Mundo», *Ambiorix*?

A «fronteira» artella non soamente a xeografía sagrada dos Celtas senón tamén a súa organización territorial ó determinar a localización dos seus centros políticos e relixiosos, confirmando unha vez máis o funcionamento en tódolos planos do sistema cosmolóxico. Pero o que máis interesa destacar é que os topónimos poden operar como auténticos clasificadores no interior dese sistema debido ó seu valor connotativo, axeitándose perfectamente ó principio de que a nominación non constitúe nestas sociedades un acto de individuación, senón de categorización. Por este motivo considero posible extraer dos topónimos significativos lecturas concretas dunha determinada organización territorial.

Se é certo que a sociedade castrexa compartía con tódolos pobos célticos da Antigüidade o mesmo tipo de concepcións relixiosas polas que determinados lugares podían considerarse «fronteiras», veremos de seguido a que nos conduce a análise dalgúns topónimos castrexos considerados dende esta perspectiva.

II. TOPONIMIA CASTREXA

Neste apartado vanse tratar algúns topónimos galaico-lusitanos que coñecemos a través dos clásicos e da epigrafía, tratando especialmente aqueles dos que sabemos que designan lugares eminentes, ben por correspondérense en época romana con capitais de *civitates*, ben por estaren sinalados epigraficamente polo signo \supset , aínda que existen serias dúbidas de que o tal signo acompañe sempre formas toponímicas e estea aínda por determinar o valor institucional que engade ás comunidades sinaladas.

Entre outros termos que se comentarán, centraremos a nosa atención preferentemente nos topónimos compostos cos temas *-bris/-briga* e *-ocelum*, durante longo tempo interpretados como sufixos toponímicos, pero actual-

mente considerados como temas substantivos, cos significados respectivos de «fortaleza, castro» e de «monte, outeiro». No que se refire ós primeiros termos dos compostos, comprobaremos tamén como moitos dos elementos léxicos implicados na formación de topónimos aparecen frecuentemente noutros planos de designación (antropo-, etno- e teonímica) sen dúbida porque todos eles se nutren do vocabulario ordinario da mesma lingua.

A vinculación do signo \supset con comunidades de carácter xentilicio fora proposta con respecto ó denominado *Aiobaigiaeco* (Apén. epi. I. nº 4 e II. nº 2) a partir da semellanza da súa estrutura gramatical coa dos epítetos teonímicos habituais entre as divindades da área galaico-lusitana. No seu momento Albertos considerara que a presenza nesta área de formacións onomásticas co mesmo tipo de sufixos que caracterizan ós nomes das *gentilitates* hispanas, aquí ausentes (antropónimo + *-ico, -oco, -eco, -aco, -eico*), representaban a pervivencia en estado fosilizado dunha organización xentilicia da que só quedaba constancia nas advocacións das divindades protectoras das comunidades indíxenas e, entre estas, nalgún caso illado, como en \supset *Aiobaigiaeco*, que tería pola súa forma máis parecido cos nomes das *gentilitates* que co resto das formas acompañadas polo mesmo signo. Rexeitaba daquela que teónimos como *Tameobri*, *Caeilobri*, *Nirubri*, etc. estivesen formados co sufixo *-briga*, propoñendo para a formación dos teónimos unha base *-obri-* + sufixo *-co*, que os vinculaba ós grupos con \supset a modo de divindades patroas ou protectoras (Albertos 1975: 34-5; 55, 62). Tras propoñer posteriormente a lectura *castellum* para o signo, a hipótese de Albertos sobre a estrutura lingüística dos sobrenomes dos deuses variou sensiblemente cando, para estear a nova lectura, retomou a sufixación toponímica en *-briga*, que igualmente sostiña para os nomes dos grupos con \supset . Tralo descubrimento do epígrafe que menciona \supset *Talabriga* (Ins. nº 249), claramente relacionado co homónimo *oppidum* lusitano, supuxo para casos como *Letiobri* ou *Ercoriobri* (Ins. nº 29 e 14) a elisión da desinencia latina que indica para *oppida* e *civitates* a orixe dos seus habitantes. Encontrariámonos así cos nomes abreviados dos poboados fortificados: *Letiobri(ga)*, *Ercoriobri(ga)*, a ler agora nos epígrafes correspondentes como *letiobrigensi* e *ercoriobrigensi*, en canto que referidos a residentes deses castros en particular. Polo carácter tópico asignado ós epítetos divinos formados co elemento *-briga*, estableceu unha relación tutelar entre eses deuses e os castros galaicos, aínda que non excluíu desa mesma relación ás divindades adxectivadas con epítetos formados co sufixo *-aeco* (Albertos 1977: 17-27).

Todos estes argumentos houberon ter un peso decisivo na consolidación da hipótese de Albertos, e aínda da que, defendendo a súa lectura, postula en contra dela a inexistencia de calquera forma de organización xentilicia no noroeste, posto que Albertos só cuestionaba en principio a existencia da peculiar organización xentilicia en «centurias» proposta por Schulten (1962: 69 ss.; estado da cuestión en Brañas 1995: 13 ss.) e non a presenza de xentilidades nesta área. Esta autora, de feito, consideraba posible que os deuses protectores dos castros podían selo tamén dos «clans», ou de ámbalas cousas ó tempo (caso de *Bande Velugo Toiraeco*, *Munidi Eberobrigae Toudopalan-daigae*, etc.; Albertos 1975: 65; 1977: 21).

Non hai obxección á idea de que aquelas divindades recibisen por parte das comunidades indíxenas advocacións locais que as vinculasen directamente a elas, ós seus lugares de poboamento ou de culto. Pero como xustamente apuntou García Fdez.-Albalat (1990: 62-7; 93-104), esaxerouse o papel protector destas divindades, ata o punto de non ver nelas máis que deuses tutelares, e sen outra especificación sobre o tipo de patrocinio que puidesen exercer sobre as correspondentes comunidades. Ademais, segundo esta autora, poderíanse interpretar doutra maneira as sufixacións que Albertos relacionaba con esa función tutelar. A raíz indoeuropea *bhergh- «alto, elevado», produce en celta derivados semellantes que é preciso distinguirmos: por unha parte o adxectivo *-brigo/-a* que expresa en toda a onomástica céltica «elevación», pero «poder, vigor, magnificencia, etc., en sentido figurado (*Brigit*, *Brigus*, *Brigantes*, *Brigantia*, etc.); e por outra parte temos o elemento toponímico que indica literalmente a elevación dos lugares que designa, dos que aquí nos ocupamos (García Fdez.-Albalat 1990: 100, 114-6).

Máis recentemente Villar poñería en claro que os nosos topónimos rematados en *-bris* (*Avilibris*, *Lambris*, *Londobris*...), reflicten unha evolución fonética normal en celta que consiste en reducir o grupo /ks/ en /s/, polo que non hai que supoñer necesariamente que esas formas sexan abreviación de *-briga*, o que, por outra parte, este autor considera latinización do *-briks* orixinal. En canto a outras formacións como *Ercoriobri* ou *Letiobri*, tampouco non habería que postular unha abreviación do ablativo de orixe latina *Letiobri-gensí*, posto que o remate *-bri* corresponde á desinencia de ablativo de *-bris* (1995: 163; 171).

1. Topónimos compostos con *-bris/-briga*

Como é sabido, os topónimos en *-briga* expresan, en todo o mundo céltico, a existencia de poboados fortificados en altura, non cabendo dúbida ningunha do seu emprego no noroeste para sinalar os numerosos castros que se coñecen na rexión. A interpretación semántica destes topónimos vese dificultada polo feito de non sabermos exactamente que tipo de relación gramatical se establece entre os seus membros, pois os compostos sintéticos como estes se establecen entre os seus membros, pois os compostos sintéticos como estes que tratamos permiten solucións diferentes. Teño a sospeita de que tódolos que aquí se analizan cualifican dalgunha maneira o asentamento ó que se refiren, polo que podemos supoñer que o elemento que acompaña ó lexema *bris/briga* non é máis que un determinante destinado a caracterizar o castro correspondente, cumprindo segundo os casos ou ben unha función predicativa (castro + predicativo), ou ben determinativa, pero funcionalmente equivalente a un xenitivo («castro de, pertencente a») —estas formacións son moi correntes en onomástica céltica, cf. McManus 1991: 105 ss—. Advertírase, por outra parte, que algúns dos estraños significados revelados pola análise etimolóxica dos nosos topónimos se fan máis comprensibles se temos presente as claves simbólicas que os celtas adoitaban empregar nas súas expresións onomásticas.

De partida, pódese dicir que o resto da Hispania céltica empregaba o mesmo tipo de cualificativos nos seus topónimos, pero tamén na denominación dos seus grupos sociais. A tendencia dos modernos investigadores e investigadoras a interpretar os xentilicios hispánicos expresados en xenitivo de plural como o resultado de eponimizacións dun antepasado fundador clánico, é dicir, como grupos de descendencia identificados polo antropolónimo dun antepasado común (Albertos 1975: 25; González Rodríguez 1986: 105), parece o resultado do prexuízo que impide recoñecer valores significativos nos nomes propios. Eu, pola contra, son da opinión de que a relación entre os antropolónimos e os xentilicios non ten por que ser necesariamente de derivación entre eles, senón con respecto a un único nome común ou adxectivo para ámbolos dous. Así, se un nome persoal celtibérico como *Toutono* significa «xefe da *touta* (pobo)», o xentilicio asociado *Toutoniquum* podería non significar «os descendentes de *Toutono*» senón «dos xefes da *touta*».

Esta posibilidade remataría sendo admitida polos editores do terceiro bronce de Botorrita ó descubriren que un xentilicio celtibérico como *Virias-kum* podería non referirse ó antropolónimo *Virius*, senón ser un derivado adxectival do substantivo celtibérico *viria*, do que igualmente derivaría

Virius. Ante esta possibilidade non se descarta que o xentilicio cualificase efectivamente ó grupo que designa como «os portadores de *viriae*» (Beltrán, Hoz e Untermann 1996: 57, 78-9).

En calquera caso, os exemplos mencionados non representan casos illados en canto ó seu valor significativo, posto que outros moitos xentilicios, nos que se recoñecen algúns dos nomes galaico-lusitanos xa analizados, podían tamén estar cualificando ós seus membros. Entre os que se relacionan con aqueles nomes, e especialmente cos nosos topónimos, pódense destacar:

Xentilidades celtibéricas	Topónimos castrexos
<i>Balatuscum</i>	<i>Balatucele</i>
<i>Caelenicum, Coilionicum</i>	<i>Coeliobriga</i>
<i>Eburancon, Eburoniquum</i>	<i>Ebora, Eburobriga, Eburobritium</i>
<i>Leticum</i>	<i>Letiobriga</i>
<i>Medugenicum, Medutticorum</i>	<i>Medubriga</i>
<i>Nemaiocum</i>	<i>Nemocelo</i>
<i>Talaiorum</i>	<i>Talabriga</i>
<i>Tauricon, Taurinorum</i>	<i>Tarbucele</i>
<i>Turanikum</i>	<i>Tureobriga</i>

Polo demais, tampouco non faltan xentilidades nas que se descubren referencias a teónimos, ou que se distinguen con epítetos tipicamente teonímicos, cualificantes e eloxiosos:⁵

Xentilidade	Divindade
<i>Camalicum</i>	Marte <i>Camulo</i>
<i>Carigon, Carocum</i>	<i>Caro</i>
<i>Cossouqum</i>	<i>Coso</i>
<i>Lougestericon, Lougeidocum</i>	<i>Lugu</i>
<i>Mentoviequm</i>	<i>Mentoviaco</i>
<i>Tritiequm</i>	<i>Tritiaecio</i>
<i>Usseiticum</i>	Matribus <i>Useis</i> (dat.)
<i>Vaillicum, Vellicum</i>	<i>Vellico</i>

⁵ Para todos estes termos, González Rodríguez 1986: 121 ss.; Blázquez 1975; Sánchez Moreno 1996: 137-8.

No que atinxe ós topónimos, Hoz aproximouse a esta proposta ó recoñecer nos primeiros elementos dos topónimos compostos, como *Segobriga* e *Nemetobriga*, lexemas abstractos «ideoloxicamente cargados [...] ás veces de contido relixioso», conclusión que se non estende ó que é obxecto específico do seu estudio, o galaico *Aviliobris*, é porque, ademais de non documentar ningunha divindade homónima **Avilios*, se aferra á identificación co antropónimo *Avilius*. O resultado desta perspectiva non pode senón conducir á tradución *ciadela fortificada de Avilius*, o que xustificaría que fronte ás denominacións máis xerais propias dos grandes *oppida* —como *Segobriga*—, algúns pequenos castros galaicos recibisen o seu nome dun posible fundador ou xefe local (1994: 353).

Non quero insistir sobre o tema, senón soamente lembrar que baixo os antropónimos se atopan as mesmas bases lexicais que Hoz non obxecta no caso dos topónimos. Por poñermos un exemplo, a raíz indoeuropea **segh-* «vencer, dominar», da que deriva o primeiro elemento de *Sego-briga*, é tan común na toponimia hispánica (*Segeda*, *Segida*, *Segisama*, *Segisamon*, *Segontia*, etc.) como poida selo na antroponimia: *Segius*, *Seguia*, *Segila*, *Segisamus*, *Segetius*, *Segontius*, *Segouesus*, *Secoilia*, etc. (Abascal 1994: 499-502; Untermann 1962: 23-5; Evans 1967: 254-7), non habendo razón ningunha para negarmos ós seus portadores a pretensión de se definiren mediante os valores elevados que lles asignan ós seus *oppida* («vencedor/a», «victorioso/a», etc.). Como veremos, nada impide interpretar de maneira semellante algúns dos topónimos galaicos para os que se propuxeron etimoloxías probables, como é o caso de \supset *Tureobriga*.

A explicación deste topónimo remonta a D'Arbois de Jubainville (1893-1894: 387), quen o traducira por «a fortaleza de *Turos* ou *Turros*». Se consideramos a notable frecuencia con que este antropónimo aparece designando na epigrafía celtibérica a membros da aristocracia (Coelho e Alves 1985) comprobamos a través do seu significado «forte, poderoso», que os mesmos valores tipicamente guerreiros cos que se asocian as clases gobernantes entre os Celtíberos, serven tamén para cualificar os castros galaico-lusitanos. A suxestión de Untermann (1977: 7; Hoz 1995: 17) respecto de que *Turos* puidese tamén funcionar como un título, é perfectamente válida, e sinala a *Tureobriga* como o «castro do *turos*», a residencia de «o poderoso» por excelencia, é dicir, dun xefe político.⁶

⁶ Semanticamente sería equivalente, posiblemente, ó galo *Turedonnum*. Outros exemplos que se poden explicar a partir da mesma raíz, como *Turriga* no convento lucense (Ptol. II 6,22),

Nun sentido semellante quizais poidamos interpretar \supset *Agubri*, no que se pode distinguir a raíz indoeuropea **ag-* «conducir, emprender, liderar», que en galo e irlandés dá lugar tanto ó nome da batalla como ó do xefe militar (en galo *ago-*, *agio-*, en antropónimos como *Agorix*, *Agiomarus*; en irlandés *ág* «batalla», *aige* «xefe»; Evans 1967: 131, n. 11; 300).

Isto é canto podó dicir dos compostos con *-briga* que insinúan a posición privilexiada de certos castros pola presenza dun líder político. Sen embargo, na maioría dos compostos que analizamos parece impoñerse unha valoración dos *brigas* en cuestión máis ben como lugares consagrados ós deuses e como centros sagrados. Analizarei esta hipótese a través dos comentarios, en primeiro lugar de \supset *Lubris* e *Elaneobriga*, onde a referencia á divindade puidera estar explícita, e continuarei con outros que, ó meu parecer, reflicten concepcións de xeografía mítica céltica: \supset **Blaniobris/Laniobriga*, \supset *Letiobris*, \supset *Talabriga*, *Coeliobriga*, *Medubriga*, cos que se relacionan *Meidunio* e *Medullio*, e *Nemetobriga*.

O topónimo *Lubris* parece ter continuidade en diferentes topónimos actuais galegos: *Lubre*, *Lubria*, *Lubrijo*, e tamén *Lubriga* na provincia de Zaragoza, ós que Marco (1987: 60) e García Fdez.-Albalat (1993: 40) consideran posible explicar en relación con *Lugu*. O topónimo **Lugubriga* ofrecería así un perfecto paralelo con *Lugdunum*, a cidade consagrada na Galia á divindade suprema céltica e centro de reunión do *Concilium Galliarum*.

Outro topónimo que se pode considerar asociado a unha divindade é *Elaneobriga*. Le Roux e Tranoy (1973: 187-9) explicaran a súa composición a partir do nome indíxena *Elanus*, o cal funcionaría como un «antropónimo ligado a un xentilicio convertido en epónimo da vila no momento da súa organización», unha explicación do tipo da que Hoz, como vimos, ofrecera con respecto a *Aviliobris*. Pero, tamén como neste caso, a etimoloxía de *elanus* pode ser máis esclarecedora que a redución deste primeiro elemento a un antropónimo (por outra parte, bastante abundante na Celtiberia: *Elanus*, *Elanicus*, *Elanioca*, *Elanicum*; Albertos 1972: 53).

Albertos fixera derivar *Elanus* da mesma raíz **e_ln-bhos* que dá lugar en grego ó nome do «cervo» *élafos*, en céltico **elani*, galés *elain* «cerva» (1966: 113; Moralejo Laso 1977: 75). Coñecendo a simboloxía dos animais

parecen máis ben definir eses lugares como sitios fortificados. Trataríase entón de predicativos, como no caso do epíteto de *Bandua Toiraecus* «forte, dotado de forza» (cf. García Fdez.-Albalat 1990: 148-51).

nas representacións relixiosas da cultura céltica,⁷ non sorprende en absoluto que o nome do «cervo» poida utilizarse como insignia de grupo, e máis especificamente dun grupo de guerreiros. A relación destes co cervo enténdese no marco das afinidades temperamentais que moitos pobos indoeuropeos percibiron entre este máis outros animais salvaxes e o carácter indómito e fero dos seus propios combatentes. De aí a frecuente caracterización animal do guerreiro indoeuropeo: os xermanos *berserkir* «con envoltura de oso», «salvaxes como cans e lobos [...] fortes como osos e touros; os tres verdadeiros guerreiros eminentes galeses: *Hychtwyn* (*porco*), *Bleiddwn* (*lobo*) e *Hyddwn* (*cervo*)». Ó cabo, como moi ben mostrou Dumézil (1990a: 169-79; 1985a: 93-111; 1985b: 211-3), as metamorfoses animais das que é capaz o heroe indoeuropeo, son a expresión metafórica das habilidades comúns á función guerreira e ós animais de natureza salvaxe. Non sorprenderá, por tanto, que a semellanza tamén dos máis célebres personaxes da epopea irlandesa do ciclo feniano (caso de *Finn*, alcumado *Demne* «pequeno cervo», ou dos seus descendentes: *Oisín* «cervíño» e *Oscar* «amigo dos cervos», Vries 1963: 181 ss.), unha comunidade como a nosa quixese definirse mediante a figura emblemática do cervo para expresar a súa cualificación guerreira (cf. irl. *Osraige* «reino do cervo»⁸).

Precisamente nun contexto bélico sitúase o episodio da cerva branca de Sertorio. Segundo relatan diversas fontes (especialmente Plutarco; *FHA* IV: 210-3), durante a súa estancia na Lusitania Sertorio recibiu dun nativo unha cerva branca da que fixo crer ós exércitos recrutados na rexión que tiña o poder de vaticinar e que el mesmo recibía consellos do animal. O romano pretendía así reforzar a adhesión e o entusiasmo dos soldados aproveitando a crenza indíxena de que estaba amparado pola mesma divindade.

Sen embargo, a estratexia do romano fundaríase en algo máis que a simple credulidade dos lusitanos, posto que é improbable que estes reaccionasen

⁷ Entre as numerosas divindades zoomorfas que foman parte do panteón celta, encóntrase na Galia, baixo a advocación de *Cernunnos*, o deus da cornamenta de cervo. Para o ámbito peninsular só coñezo unha representación desta divindade nun fragmento de cerámica numantina, no que unha figura humana cos brazos alzados e cornos de cervo, responde á iconografía común do deus cornudo no resto da Europa céltica continental (Sopeña 1987: 49).

⁸ *Elaneobriga* relaciónase co etnónimo galaico dos *Helleni* (Estrabón III 4,3; Plinio IV 112), ó que se considera posiblemente deformado polo seu parecido co étnico grego, e con respecto ó cal as mesmas fontes explican a súa orixe (VV. AA. 1991: 60). De feito, xa se propuxo para *Helleni* o significado «cervos» (Moralejo Álvarez 1998: 34, n. 32). Sobre a abundancia do nome deste animal na formación de étnicos indoeuropeos, Sergent 1991: 17, 26-7, 36-8.

da maneira prevista por Sertorio se a cervia branca non constituíse un elemento significativo no seu sistema de crenzas. Na mitoloxía irlandesa, concretamente, o cervo aparece asociado ás típicas probas que determinan a sucesión á realeza. Así nolo mostra a historia dos cinco fillos do rei Daire:

Un día en Taitiu, onde os seus fillos debían competir nunha carreira de cabalos, un druída informouno de que o seu sucesor sería aquel que lograra atrapar un cerviño con vélaro de ouro que entraría na competición.

Tras esta primeira proba, novamente se nos aparece a vella arrepiante ofrecendo os seus favores ós diferentes candidatos, para finalmente ofrecerlle a soberanía ó mesmo que conseguira atrapar ó cervo. O comentario de Dumézil, quen recolle este relato e o introduce no estudio da figura de Medb, non precisa engadidos: «Esta historia é interesante porque pon en xogo, paralelamente, confirmándose o un ó outro, dous símbolos-prendas da Soberanía: a muller e o cerviño, ámbolos dous atopados nos bosques» (1971: 332-3). Por conseguinte, é perfectamente posible que, baixo a forma apropiada a un contexto guerreiro e crítico, a cervia branca identificada coa divindade (na Galia *Demonia* «cervia») e dotada de poderes oraculares representase a ollos dos lusitanos do século I a. C. a personificación da deusa que outorga a soberanía, o que convertería a Sertorio, simplemente, no escollido para actuar lexitimamente, cando menos, como xefe dos exércitos.⁹

O significado definitivo que se pode propoñer para *Elaneobriga*, «castro da cervia», indicaríanos, por tanto, a localización dun lugar consagrado á deusa soberana baixo o seu aspecto guerreiro e salvaxe, é dicir, aquel que mellor se ofrece á contenda militar polo liderado político.¹⁰

⁹ A relación entre a cervia de Sertorio e a mitoloxía irlandesa do ciclo feniano, na que os guerreiros se identifican con cervos (os mencionados Demne, Oisín e Oscar), foi tamén suxerida por García Moreno 1993: 351, n.78.

¹⁰ Sería tentador interpretar tamén a partir dunha divindade feminina teriomorfa \supset *Olca*, posto que o mesmo elemento, que está presente no étnico celtibérico *Olcaedes*, non lle parece a Hoz (1993: 370) imposible explicar polo indoeuropeo **wolkos-* «lobo» (un estudio máis exhaustivo en Guyonvarc'h 1969) e como loba preséntase a Mórrigan na batalla (Sjoestedt 1994: 33). Sen embargo, aínda que a figura do lobo non está ausente nos pobos indoeuropeos en asociación con santuarios (por exemplo, o santuario de *Zeus Licaos*, Gernet 1980: 144), non sei se esta etimoloxía é suficientemente firme nin que clase de nome é *Olca* neste caso. Por outra parte, suxeríuse outra etimoloxía a partir dun céltico *olca* «campo cultivado» (gal.-port. «olga», cast. «huelga»); cf. Tovar 1986; e Oroz 1990: 346-8, quen atribúe a mesma etimoloxía ós topónimos béticos *Obulco*, *Ipolca* e *Urcaitu*, ó vasco *Olcairun* e ó cántabro *Octaviolca*. Todo isto, sen embargo, é moi hipotético.

Con este topónimo remata a exposición sobre as formas que parecen reflectir un vínculo especial coa soberanía, tanto porque refiran o asentamento dun xefe político, como porque aqueles poboados estivesen consagrados ós deuses soberanos. A partir de agora, e seguindo cos compostos con *-briga*, trataranse aqueles outros topónimos castrexos que puideran facer referencia a centros relixiosos.

En primeiro termo débese destacar a relativa frecuencia con que nos atopamos topónimos derivados de tres raíces etimoloxicamente emparentadas: **plato-*, **plano* e **plaro*, todas elas cun significado semellante a «plano, ancho»: **Blaniobris/Laniobris*, *Lanobrica*, *Letiobris* e *Larauco*.

\supset **Blaniobris* (Ins. n.º 9) presenta unha dificultade debido ó inseguro da lectura do epígrafe, hoxe moi deteriorado, o que deu lugar a que Le Roux e Tranoy (1973: 178) identificasen este topónimo con **Elaneobriga* (tamén García Martínez 1996: 99). Sen embargo, a existencia dun Lañobre na provincia da Coruña, relacionado cun *Laniobrensis* medieval, permite a posibilidade dun **Blaniobris* prerromano, aínda que as formas antigas en *Lan-* tampouco non fagan necesario este suposto. En calquera caso, atopariámonos fronte a unha variante do topónimo documentado na epigrafía votiva de Bandua *Lanobrica*. A partir da análise lingüística facilitada por García Fdez.-Albalat (1990: 134-6), pódense explicar estes topónimos como «castro da chaira» (ou «monte sobre unha planicie» como propón Búa para *Blaniobris*, 1997: 64).

A carón destes derivados de **plano*, *Letiobris* supón unha base **plat-* que o relaciona co topónimo celtibérico *Ledaisama* e *Bletisama* (antigo **Pletisama* «moi plana» ou «a máis plana»). Estes topónimos coñécense actualmente en Galicia e a Meseta como Ledesma; Moralejo Laso 1977: 27; Untermann 1991: 12). A perda do *P* inicial indoeuropeo en *Letiobri*, como en *Ledaisama*, respondería á evolución fonética normal en celta, como tamén se manifesta no antigo nome de Armórica (galo *Letavia*, irlandés *Letha* «país chan») e en *Litana*, como chamaban os Boios a un extenso bosque da Cisalpina (Guyonvarc'h 1967: 494).

A partir dos estudos de Guyonvarc'h obsérvase que, se ós topónimos compostos con *-lano* (como *Mediolano*) e á designación metafórica do mar en irlandés *ler* «chaira», engadimos os topónimos formados a partir de **plato-* «plano», o que resulta é a redundante cualificación «plana» de espazos que non teñen topograficamente nada en común, senón soamente unha cualidade simbólica: son lugares de acceso ó Outro Mundo,¹¹ terras de non retorno

¹¹ *Letavia* ou «país chan» é na Galia, paradoxalmente, unha cadea de montañas; para os

como a que se atopa tralo *Lethes* galaico (ver *supra*). Por tanto, un castro que evoque polo seu topónimo a imaxe dun espazo plano, como *Letiobris*, representará na organización territorial castrexa un ónfalos ou centro sagrado (os compostos con *laro-* e *lano-* xa foran interpretados neste sentido por García Fdez.-Albalat 1990: 134-6, 321).

Sen embargo, a expresión simbólica desta condición é extraordinariamente rica no vocabulario toponímico céltico, como se comproba a través da función epónima das deusas soberanas en Irlanda respecto de moitos santuarios e centros políticos. \supset *Talabriga*, *Medubriga* e *Coeliobriga* poderían representar no occidente hispano expresións diferentes da condición central e sagrada dos castros así denominados.

Para o topónimo límico \supset *Talabriga*, que posúe un homónimo lusitano coñecido polos clásicos (Plinio IV 113; Apiano *Iber.* 73), dáse certo acordo en consideralo etimoloxicamente derivado do indoeuropeo **tel* «chan, chaira», celta *talos*, antigo irlandés *talam* «terra», co significado de «castro da chaira» ou «monte chan» (Albertos 1966: 217; Moralejo Laso 1977:70-1, quen o relaciona co topónimo galego Trobe, medieval *Talobre*, e cun idéntico topónimo francés¹²). Este significado indicaría de por si unha chaira mítica como as mencionadas anteriormente, pero se se trata á parte é porque lembra que, de tódalas advocacións da deusa trivalente irlandesa, *Tailtiu* «a Terra» (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 247, n. 87), filla de *Mag Mor* «gran chaira», era a deusa epónima dun dos grandes centros políticos da provincia de Mide destinados á conmemoración do *Lugnasad*, é dicir, á gran celebración da prosperidade do reino. Remitíndonos a este contexto, poderíamos suxerir, aínda que de forma moi hipotética, que as *Talabriga* galaico-lusitanas concretasen a idea de pacto coa Terra que funda a sociedade e, a través da súa plasmación espacial, a organización territorial que se establece ó seu arredor. En calquera caso, parece que a referencia á «chaira» está asegurada.

Non habería alusión máis explícita á centralidade que a expresada por *Medubriga* (*oppidum* lusitano en Plinio *HN* IV 118; con alternancia *Meid-* en

irlandeses *Letha* é un país afastado alén do mar, e *Litana* para os Boios un extenso bosque no que se practican emboscadas contra os inimigos (Guyonvarc'h 1967: 491 ss.).

¹² Compárese tamén o nome da cidade seurrea citada por Ptolomeo *Talamina* (II 6,27) e o topónimo lusitano *d(e) v(ico) Talabara* (*CIL* II 453); contra Villar 1993. En antroponimia o elemento *tal-* fai referencia normalmente á «fronte» en canto superficie plana; na área galaico-lusitana son frecuentes *Talaus*, *Talavius*, *Talabus*, *Talabarius*, *Talocus*, *Talantea*, etc. (Abascal 1994: 520-1; Evans 1967: 259-61).

CIL II 760), *Meidunio* (Celanova, Ourense; *IRG* IV 130) e *Medullio* (Floro II 33,50; Orosio VI 21,7-8; cf. tamén *Medioga*, *Rav.* 308,4) se o primeiro elemento se correspondese co adxectivo **medhios* «que está no medio». E sen embargo xa se dixo que, como no caso do antropónimo *Medugenos*, estes topónimos poden formarse co tema **medhu-* «hidromel» (Villar 1995: 40-1) e que, de todos xeitos, o seu valor «mediático» podía explicarse polas afinidades conceptuais que se dan nos mitos celtas entre a bebida e o sagrado. A asociación bebida/medio compróbase neses mitos na distribución das funcións e dos valores entre as distintas provincias pola adxudicación do hidromel a Tara (Guyonvarc'h 1978: 163) e máis pola construción na capital do *Rath Medba*, un edificio destinado á celebración de reunións públicas erixido pola raíña *Medb* «a Embriaguez», e que tamén se coñecía como *Midchuarta* «cuarto do medio ou do hidromel» (lenda etiolóxica en Dumézil 1971: 331). Por outra parte, se podemos interpretar *Medubriga* como «castro do hidromel», a formación de *Coeliobriga* a partir do nome da cervexa *caelia*, apuntaría a un significado equivalente, tanto máis canto que este topónimo corresponde á capital dos *Coelerni* galaicos (Padrão dos Povos, Chaves, *CIL* II 2477; Plinio III 28; IV 118; Ptolomeo II 6,41; Ponte de Alcántara *CIL* II 760; Lamas de Moledo, Viseu: como epíteto de *Iovei Caeliobrigoi*; Rodríguez Colmenero 1993b: nº 46).

Á fin, definitivamente explícito ó respecto, é o topónimo tiburino *Nemeto-briga* «o castro do *nemeton*, santuario» (Ptolomeo II 6 36; Rivas 1991).¹³

Pois ben, se é certo, como afirman Le Roux e Guyonvarc'h (1986: 230-1), que tanto na Irlanda como na Galia *non hai* «dun» (fortaleza do rei) *sen santuario e non hai santuario sen bosque*, o sentido dunha expresión equivalente a *dun* como é *briga*, acompañado do nome do santuario, non pode indicar senón o lugar que é centro sagrado en tanto que santuario (*nemeton*) e en tanto que capital ou residencia do rei (*dun/briga*). Unha connotación diferente, que non implicaría a relación cun castro necesariamente, podería darse en **Nemocelo* (Búa 1997: 60). Pero este exemplo diríxenos xa cara ós compostos con *-ocelo*, que trataremos a continuación.

Para rematar cos compostos con *-briga*, o que interesa destacar ante todo é o feito de que na toponimia galaico-lusitana atopamos o que semellan refe-

¹³ Posiblemente se trate doutro *Nemeto-briga* o tamagano \supset *Nem*[—] (Ins. nº 31). Sempre se producen intentos de explicar os primeiros elementos dos compostos con *-briga* por medio de antropónimos; neste caso, Simone 1985: 372.

rencias a lugares sagrados, tanto pola súa relación cos santuarios como cos lugares centrais normalmente vinculados no mundo celta á figura dun rei soberano. En virtude desa condición de *centro*, o máis probable é que fosen especialmente axeitados para a reunión das poboacións circundantes: para o culto, o comercio, concertos matrimoniais e a celebración de asembleas de carácter deliberativo, administrativo e festeiro, etc. Mais, como de seguida imos ver, ningunha destas condicións debía estar ausente daqueles lugares que compoñen o seu nome co lexema *-ocelo*.

2. Topónimos compostos con *-ocelo*

Os compostos con *-ocelo* (> **okelo* «outeiro, promontorio», cf. Búa 1997: 75) estudiounos Albertos en relación cos epítetos teonímicos formados a partir deste elemento: *Arantius Ocelaeco* e *Arantia Ocelaeca*. Na súa compilación de topónimos, antigos e modernos, esta autora incluía tres dos que aquí trataremos: \supset *Louciocelo*, *Balatucelo* e \supset *Arcuce(lo)*, forma que restitúe baseándose nos actuais Arcucelos, Argozelho e Argocelo, galegos e portugueses (1985a: 470).

**Arcucelo* (Ins. nº 5) é practicamente sinónimo dos *Arcobriga* celtíbero e lusitano, e máis do *Artobriga* galo «fortaleza do oso» (Marco 1994: 41), co matiz que lle engade *-ocelo* «monte, outeiro» (na Galia o antigo nome de Langres, *Andematunnum*, tamén se interpreta como «fortaleza do oso adorado como un deus», cf. Vries 1963: 117). Como viramos a propósito dos antropónimos *Arco* e *Arquius*, este animal está na mitoloxía irlandesa estreitamente vinculado á figura do rei, simbolizando nel a encarnación da forza e o poder soberano, esas cualidades pertinentes na caracterización de Lugu que vimos expresadas no seu epíteto *Arquienis* (Ares 1972).¹⁴ Non en van o para-

¹⁴ Sen embargo, no caso de que a etimoloxía dos compostos con *Arqu-/Arco-* remítase, como proponen outros autores, ó indoeuropeo **arkw-* «arco» (de onde latín *arx* «acrópole, cidadela», o que daría a estes topónimos un sentido puramente descritivo), non deixa de sorprenden que na tradición latina o nome do oso e da cidadela se encontren estreitamente asociados, como se observa na lenda recollida por Solino sobre a fundación de Roma: «como no cume dese outeiro se instalaron os arcadios [*Arkádes* > gr. *árktos/árkos/lárx* «oso»] sucedeu dende aquela que as zonas máis protexidas das cidadelas foron chamadas «arcas». Agradezo ó profesor F. J. Fernández Nieto por me chamar a atención sobre esta coincidencia, que lembra outras moitas etimoloxías cruzadas polas que dous ou máis termos en orixe distantes etimoloxicamente poden padecer aproximacións semánticas por semellanza fonética (aínda que non se descarta unha antiga etimoloxía común). Un fenómeno deste tipo afecta ós nomes do «oso», do «rei» e da «pedra» en irlan-

lelo bretón do noso topónimo *Din Eirth* «Fortaleza do oso», correspóndese coa residencia dun famoso rei da illa, Cuneglasus («can gris, lobo»; cf. Jackson 1982: 32-4).

A consideración destes compostos lévanos preto do epíteto asociado a Marte *Tarbucelus* (Tranoy 1981: 304), e este á súa vez ó nome do \supset *Tarbu* (Ins. nº 25). A etimoloxía deste nome está suficientemente clara: **iðuros* «touro» > galo *taruos*, irlandés *tarb*, galés *tarw*, *taru* (Albertos 1966: 222). O feito de que a ara dedicada ó Marte indíxena aparece nun lugar próximo ó do achado do outro epígrafe, posiblemente indique unha referencia ó mesmo topónimo **Tarbucelo*. Os paralelos célticos de compostos co nome do touro son abundantes: *Tarba*, *Tarua*, *Tarus*, *Tarodunun*, *Tauredunum*, *Taurodonum*, *Tarvedunum*, *vicus Ambitarvius* (Evans 1967: 262-3; Vries 1963: 184; Rivet e Smith 1979: 469); mentres que os mitos irlandeses explican tamén o sentido que poidan ter esta clase de topónimos, como veremos de seguido.

A paisaxe do Ulster xurdiu a consecuencia da batalla mítica disputada por dous touros, o «Pardo de Cualnge» e o «Cornibranco de Ai». O desmembramento do Cornibranco e o espaxamento dos seus anacos por parte do Pardo explica moitos destes topónimos:

Ath Mór (Gran Vao) foi o seu nome ó principio, ata a contenda do Pardo de Cualnge co Cornibranco [...] O Pardo de Cualnge foi a *Tarbga*, e alí el maillo Cornibranco loitaron no sétimo día da primavera —de onde o nome de *Tarbga*— e o Cornibranco foi matado polo Pardo, quen despois disto o esnaquizou en Loch Digí, e levou os seus cadrís a Ath Lúain, e o costelar a Muc-Find, e o seu corazón a Dún Croin, e o seu lombo a Dronn Asail, e a súa perna a Inis Glas, e a queixada a Leca Mór Midi. Tódolos sitios nos que deixou algo de el, conservan o nome dese membro.

¿De onde vén *Mag Tarbga*? Non é difícil, do conflito e contenda dos dous touros (*tarb*), é dicir, do Cornibranco e do Pardo de Cualnge, despois de que a rabaño fose levado ós arredores de *Cnoc Tarbga* [«o outo do touro»]. Findloch, é dicir, o lago de Findbennach «Cornibranco», [explícase] pola morte no lago do Cornibranco a mans do Pardo de Cualnge (Stokes 1894: § 66, § 156).

dés, *art* —cf. Guyonvarc'h 1967c—, o que non deixa de lembrar o caso que nos ocupa, en canto que *arca* tamén designa polo común na nosa paisaxe certos tipos de antas ou pedras en función de marcos fronteirizos (Ferro Couselo 1952: 30-1).

No relato épico que pon en escena esta contenda *Táin Bó Cúalnge*, aínda que a escusa da narración é un episodio de razzia de gando, o que se expón é unha loita entre dous reis pola soberanía do Ulster (Le Roux 1963: 252). Pero o máis significativo é que, mentres os restos espaxados do touro local se estenden por toda a paisaxe e o seu corazón se deposita en *Dun Croin*, sen dúbida unha fortaleza importante, o corazón do touro vencedor, o Pardo de Cualnge, cae nun lugar fronteirizo:

Virou o lombo contra o outeiro e entón o seu corazón esnaquizouse no seu peito, do mesmo xeito que se escacha unha noz; eructou o seu corazón como unha pedra negra de sangue escuro. Entón morreu entre o Ulster e Ui Echach en *Druim Tairb*. *Druim Tairb* «outeiro do touro» é o nome dese lugar (Lincoln 1991: 110-1).

Neste relato, por conseguinte, o corazón do touro non pode senón sinalar a localización dun centro soberano¹⁵ e como tal, en definitiva, podemos interpretar tamén o significado do noso «outeiro do touro», *Tarbucelo*.

O cabo, significados como o deste topónimo, fálannos dos medios mediante os cales en todo o mundo céltico se concretaba topograficamente a idea da Soberanía: «A noción de equilibrio e de harmonía do país —e entón do mundo— exprésase xeograficamente pola reunión de caracteres sagrados nun territorio central onde un soberano ideal o concentra todo en si irradiando a perfección dun goberno xenerosamente benéfico» (Le Roux e Guyonvarc'h 1986: 217).

A inferencia a partir destas análises toponímicas da existencia entre os antigos galaico-lusitanos da institución da Realeza, vén ser confirmada polo estudo que García Quintela dedica á figura de Viriato. De partida, como sinala este autor, Viriato, ademais de ser un guerreiro exemplar, posuía tódalas virtudes que require un bo soberano: era intelixente e elocuente, xeneroso en agasallos, e xusto, especialmente no reparto do botín, posto que é en contextos bélicos nos que se movían as súas accións. O retrato que del fixeron os clásicos ofrece imaxes de síntese trifuncional en toda a súa biografía. Dende os seus comezos como cazador, pasando polo liderado dunha banda de

¹⁵ Lembremos ademais a simboloxía guerreira do touro e máis a frecuente cualificación como tal dos reis célticos. Por outra parte, nunha *dindshencha* interpolada no «Galanteo de Emer», tamén se asocia a residencia dun rei co topónimo *Glend in Márdain* «o val do Gran Boi» (Ortiz e Renales 1989: 95).

ladrons ata a súa elección como *dux atque imperator*, a súa carreira móstrase paralela á de Rómulo, o primeiro rei romano. A continuación, a descrición do seu casamento preséntase como un cúmulo de xestos que evocan fórmulas matrimoniais non específicas de ningunha clase funcional en particular, senón de todas elas en conxunto. Por outra parte, esta alianza matrimonial establécese tamén cun home politicamente contrario e destacado pola súa fortuna, co que isto suxire respecto da idea do pacto entre o rei e unha muller provista de riquezas (García Quintela 1993, 1999).

Con todo, como indica García Quintela, saber se a vida do personaxe histórico tiña pouco ou nada que ver con esta imaxe, importa menos que constatar que unha ideoloxía trifuncional ligada ó concepto de soberanía estaba a disposición de calquera xefe que pretendese afianzarse politicamente, para o cal só tería que favorecer a construción en torno á súa persoa dunha biografía e unha historia rodeada de resonancias míticas. Esta estratexia, sen embargo, non resta realidade á institución que a ideoloxía lexítima.

Volvendo ós compostos que vimos tratando, o primeiro elemento de *Louciocelo*, estamos de acordo con Albertos, «ten probablemente algo que ver co nome de Lucus Augusti e co étnico lucense Lougeii ou Lougei». A produtividade do tema **leuk* «luminoso, brillante», do que derivan estes nomes, é vastísima en todo o mundo celta, empezando polo nome de Lugu, co que moitos étnicos (*Lugones*, *Lougei*), xentilicios (*Lougeidocum*, *Lougestericon*) e topónimos (*Domo Lucocadiaco*) están directamente relacionados (Marco 1986: 741-2; Sevilla 1979: 264). Por tanto, é posible que *Louciocelo* fose un outeiro consagrado a Lugu, pero tamén podería darse o caso de que o elemento *loucio-* destacase a sacralidade do lugar a través da súa cualificación como «luminoso», posto que este é un adxectivo que cualifica moi frecuentemente ó divino e ó sagrado. Nesta dirección poden interpretarse outros topónimos galaico-lusitanos practicamente sinónimos, como *Balatuocelo* (*FEp* 29: 14)¹⁶ e *Albocelo* (Vila Real, Portugal, *CIL* II 2394), ámbolos dous «outeiros brancos» ou «luminosos».

¹⁶ Aínda que é tentadora a proposta do editor de entender o primeiro elemento de *Balatuocelo* por referencia ó título de príncipe: *Valat* + *ucelo*, considero máis probable que se trate do mesmo adxectivo que se documenta no epíteto de Marte *Balatu-cadro* ou *Belatu-cadro*, normalmente traducido por «fermoso» (> *bal(i)o* «branco»). Do máis revelador é a relación que Evans (1967: 148) establece entre este elemento e *balux*, o nome indíxena das áreas auríferas citado por Plinio na súa descrición das minas do noroeste hispánico (*HN* XXXIII 77).

Aínda que, obviamente, non tódolos antigos topónimos galaico-lusitanos podían sinalar lugares sagrados, si se poden mencionar algúns outros que, sen denotar este contido, adxectivaban ó lugar resaltando a súa condición eminente. Tal pode ser o caso de *Adrobrica* se, provindo dun **Ardobrica* orixinal, o termo procedese de **ardu-* co significado de «altura» (Rivet e Smith 1979: 257), e «supremo» nun sentido derivado, como cando alude a unha dignidade política (irlandés *ard-rí* «rei supremo»). No mesmo sentido, \supset *Verio* (Ins. nº 27) a relacionar co epíteto de Bandua, posiblemente toponímico, *Verubrigo*; con estas formas poderán relacionarse o topónimo lusitano *Veroiuon* (Ptol. II 5,6), moi semellante ó *Verubium promontorium* que tamén cita Ptolomeo na Britania, e para o cal Rivet e Smith (1979: 497, 494-5) propoñen unha formación a partir do superlativo indoeuropeo **uper* > céltico *uer*, que indica superioridade (como nos topónimos tamén británicos *Verlucio* «moi luminoso», *Vernemetum* «gran santuario»; cf. celtibérico *ueramus* «supremo», galos *Verucloetius* «moi famoso» e *Vercingetorix* «rei supremo...», etc.).

En fin, neste grupo poderá incluírse o antigo nome da capital coruñesa, *Brigantia* «a moi elevada, excelsa» (Ptolomeo II 6,4; Dión Casio XXXVII 53; Orosio I 2,71), se é que non representa simplemente a eponimización da cidade pola deusa *Brigantia*, ela mesma «moi alta, eminente» (Hamp 1972: 178).

Fosen ou non todos estes lugares centros políticos ou santuarios, o que está claro é que os galaico-lusitanos utilizaban os mesmos recursos que outras sociedades célticas para expresaren a prominencia dalgúns dos seus asentamentos. De calquera maneira, tamén se comproba que moitos dos topónimos analizados si se relacionan co tipo de valores que operaban na Irlanda antiga na determinación das capitais políticas e dos centros sagrados. Tamén aquí eses valores están estreitamente relacionados cunha clase aristocrática guerreira capaz de capitalizar cos seus atributos o nome dos seus poboados (*Tureobriga*, *Agubris*), autorizada para prover de líderes ó conxunto do corpo social (*Tarbucelo*, *Arcucelo*) e para exercer a soberanía dende o espacio que é por definición asento da divindade e/ou sé da realza (*Lubris*, *Elaneobriga*, *Talabriga*, *Letiobris*, *Nemetobriga*, *Coeliobriga*, *Medubriga*, etc.).

Para rematar, tratarei a continuación de ordenar os datos para establecer certas pautas posibles na organización territorial da sociedade castrexa.

III. A ORGANIZACIÓN TERRITORIAL CASTREXA

O primeiro e máis importante operador na construción da territorialidade é a fronteira, a demarcación dos límites que acoutan o espacio da vida social e separan o mundo propio do mundo alleo (Bermejo 1993: 19-20). Pero a fronteira é un valor conceptual e cultural que pode ou non manifestarse obxectualmente no espacio físico e pode ou non corresponderse de feito con límites territoriais inter-comunitarios (Bonnamaison 1981; Luque 1996: 83-100). Neste sentido, tanto os santuarios como as residencias dos reis sagrados son fronteiras porque non se concibe unha alteridade máis extrema que o mundo dos deuses ou o dos mortos cos que se produce o encontro nes lugares concretos. E sen embargo, na Galia e Irlanda esas fronteiras simbólicas tendían a localizarse de feito en verdadeiros límites territoriais entre diferentes unidades políticas. A sociedade castrexa, como veremos a continuación, presenta indicios dunha tendencia semellante.

De partida, podemos acreditar na noticia de Estrabón segundo a cal os montañeses hispanos tiñan o costume de esfragar ós condenados a morte e de lapidar ós parricidas «máis aló das montañas e dos cursos de auga» (III 3,7), o que quere dicir que estes elementos topográficos debían funcionar normalmente como fronteiras inter-comunitarias (Lomas 1975: 64; Bermejo *et al.*, 1986: 30).

Arqueoloxicamente xa se detectou o valor fronteirizo dos ríos entre diferentes grupos sociais, ó aliñaren os marcos limítrofes ó longo do seu curso (Rodríguez Colmenero 1988). Polo demais, non fai falta insistir sobre o seu posible carácter sagrado, como se viu ó comentar o parágrafo estraboniano sobre o paso do río *Lethes/Letia*.

Sen embargo, aínda que non é posible localizar o castro homónimo deste río, *Letiobris*, e comprobar se existe algunha conexión con límites territoriais entre comunidades, resulta do máis revelador que as pesquisas emprendidas por Búa na busca do antigo asentamento de Lañobre, é dicir, dun *Laniobris* prerromano («castro da chaira»), o conducisen ó Monte do Castelo no concello de Arteixo (A Coruña), un castro significativamente emprazado entre dúas parroquias actuais (unha delas Santa Mariña de Lañas; Búa 1997: 64). E se reparamos na localización da actual Ledesma (> *(p)*letisama* «a moi plana»), tamén se observa a súa estratéxica situación na ribeira do Ulla, xusto na fronteira entre as provincias da Coruña e Pontevedra, aínda que nun lugar bastante pouco chan, por certo.

Por conseguinte, en principio, nada se opón a que as nosas «chairas míticas» se sitúen en outeiros e sobre liñas de fronteira. Pero ademais, non deixa de sorprendere que moitos topónimos menores actuais *Chan*, *Chao*, aparezan frecuentemente en lugares moi elevados, asociados a lindeiros, a pías rupes- tres e, como non, a contos de mouras:

Foi o mozo á pía onde a moura soía peitearse na noite que lle sinalaron; apareceu o réptil co caravel na boca, e tal como llo anunciaran, avanzou cara a el, envolveuno nos seus aneis e presentoulle, preto dos seus beizos, a flor para que con eles lla arrebatara; pero o mozo, ó verse naquela situación, arrepiado co medo ou de noxo, liberouse violentamente da serpe, que caeu morta, e nese mesmo intre o monte no que estaba tremeu con estrondo tremendo, e *fixose chan como está hoxe*, e como lembranza de tal suceso aínda se lle chama a aquel sitio o Chan da Moura (Francelos, Ribadavia (Ourense); cf. López Cuevillas 1954: 186-7).

De entre as moitas lendas galegas que sitúan as aparicións de mouras nun *Chan*, o interesante desta é que presenta o chairo do lugar como efecto dunha acción marabillosa e que explica a súa orixe coma se esta condición topográfica precisase ser xustificada dalgunha maneira. Todo parece indicar, por tanto, que a «planicie» funciona nestas tradicións como categoría mítica, é dicir, como medio de expresión en clave determinada (física neste caso) dun contido cultural específico. Dado que este elemento de topografía cualitativa se asocia nas lendas co marabilloso e o sobrenatural, cabe concluír, por conseguinte, que o contido do «chan» fai referencia a un espacio caracteristicamente sagrado. ¿De que outra cousa estamos a falar, ó cabo, senón dunha «chaira mítica»?

Volvendo á Antigüidade, existe unha referencia procedente de Viana do Castelo a un *Cantiense* (Alves Dias 1990-1992: 303) que testemuña a presenza na área galaica dun topónimo **Cantium* ou **Cantia*, que supón en celta a expresión diáfana da fronteira (cf. tamén o xentilicio *Cantibidonense* que acompaña á deusa igaeditana *Erbina*, García Fdez.-Albalat 1993-1994: 395-6, e máis o epíteto teonímico *Cantunaeco*, Ciudad Rodrigo, *CIL* II 861).

Coñécense moitos étnicos, topónimos, pero tamén hidrónimos, con esta forma en toda o mundo céltico (Rivet e Smith 1979: 297-300). Analizando o elemento *cantio*, coñecido tamén en compostos, Lambert (1995: 118-9) observou que na súa forma antigo-irlandesa *céite*, posúe o significado de «outeiro», pero tamén de «lugar de reunión», polo que propón escoller un dos dous significados para explicar o galo *cantium*. Pero non é en absoluto

preciso recorrer a esta solución, posto que conceptualmente existe unha clara identidade entrámbolos dous. Por unha parte, toda fronteira é punto de reunión porque é por definición un lugar de converxencia, non soamente de espazos e camiños, senón incluso de diferentes clases de seres; se a isto engadimos o valor eminentemente fronteirizo dos outeiros (alomenos na Irlanda e, polo que parece, tamén entre os antigos Ástures e Vacceos¹⁷), é obvia a relación entre lugar de reunión, fronteira e outeiro. En fin, é este lugar de confluencia do heteroxéneo o que expresa o celtibérico *tiri-kantam* «*trifinium*, encrucillada de tres camiños», o lugar que no primeiro bronce de Botorrita parece estar asociado a un recinto consagrado (Villar 1990: 380-6; Gorrochategui 1994: 21). Por conseguinte, o **Cantio* galaico podería referir calquera lugar fronteirizo, real e/ou figurado, destinado á celebración de festas, feiras e/ou asembleas.

Mais, aínda que non posuímos unha confirmación definitiva desta funcionalidade do «trifinio» ou dos outeiros na Galicia antiga, o certo é que si se rexistra dende época medieval ata a actualidade o uso dalgúns destes lugares como lindeiros inter-comunitarios e lugares de reunión, condicións sinaladas en ocasións polos propios topónimos. Así poden interpretarse lugares como o Campo da Feira do Carballiño, situado entre as parroquias de Arcos, Mesego e Señorín (Ourense), a carón dun camiño real e marcado con sinais rupes- tres de «trifinio» (Ferro Couselo 1952: 129). Pola mesma razón o nome de Outeiro de Todos, entre as parroquias de Calvos, Corvelle, Cexo e Bangueses (Ourense), explica o conto de que alí comeran «catro abades curas das ditas freguesías nun prato» estando cada un dentro da súa propia freguesía (Ferro Couselo 1952: 39-40), porque nel se reunían as autoridades eclesiásticas para verificaren os límites parroquiais (o mesmo sentido teñen o Marco dos Catro Abades, o Outeiro do Medio, etc.). Pero aínda máis curiosas son esas pedras de termo que reciben nomes como «preguntoiro», «clamadoira», «chamadoira», «*preconitoria*», «*de clamoribus*», etc.» (Ferro Couselo 1952: 39), denominacións que aluden ó costume de proclamar con nomes e apelidos ós pose- sores de determinadas propiedades, especialmente cando as lindes están en litixio. Respecto deste procedemento chama a atención un documento do ano

¹⁷ Consérvase no museo de Zamora un bronce epigráfico procedente dalgún lugar ó leste do Esla, sobre a liña que separaba os Ástures e os Vacceos (García Rojas e Abásolo 1993: 37), que parece establecer lindeiros a través de varios topónimos menores compostos con *-benda* «outei- ro»: *Cauldobendam*, *Cillobendam*, *Vagabrobendam*, *Voligoben[dam]*; cf. Gorrochategui 1997: 37.

1097 relativo á demarcación entre as xurisdiccións de Vigo e Canadelo ségundo o cal, ó longo dunha liña fronteiriza que percorría un carballo, unha mámoa, un outeiro, un pozo peago, uns prados e un arroio, cada un dos herdeiros que reclamaba os seus dereitos tiña a obriga de xurar a súa declaración poñendo os pés sobre as lindes (Ferro Couselo 1952: 210-1, 39). Sen pretender levar os paralelismos culturais ó extremo, non se pode deixar de comparar este procedemento no que se implican pés, lindes, xuramentos e proclamacións, co ritual de consagración dos reis irlandeses, cando tras situarse nas pegadas podiformas dos seus antecesores e xurar cumprir cos deberes do cargo, eran «proclamados» publicamente, é dicir, anunciados a viva voz o seu nome e título (Byrne 1973: 20-1). Á marxe da distancia que caiba poñer entre ambos costumes, parece claro, en calquera caso, que a fórmula xurídica de apropiación do territorio na Irlanda pagá e na Galicia medieval implica unha serie semellante de procedementos, como vimos tamén a propósito da chamada Pedra da Elección.¹⁸

En canto a outro dos espazos caracteristicamente asociados ós santuarios no mundo céltico, o *nemeton* ou bosque sagrado, á parte de termos noticias de que os lusitanos os empregaban nas súas emboscadas (Apiano *Iber.* 63; o bosque *Litana* fariase precisamente famoso por unha emboscada que os Boios tenderon ó exército romano; Guyonvarc'h 1967b: 494), temos constancia soamente de dous nesta rexión. Pódese supoñer que a inscrición do santuario de Paços de Ferreira, coa inscrición *Nimidi Fiduenaarum*, está sinalando a localización dun bosque sagrado, posto que *Nimidi* parece ser unha variante de *nemeton* e *Fiduen* coincide co nome irlandés da madeira *fid* (cf. Untermann: 1984: 19; Marco 1993: 165-6; García Fdez.-Albalat 1990: 278-80).

Un novo testemuño constitúe, ó meu parecer, outra inscrición rupestre atopada na beira dun camiño na rexión de Viseu, que reza *Hic locus Derevacas vocat-U-r* (Inês 1995: 291). Coido que o topónimo ten moitas posibili-

¹⁸ Un paralelismo lingüístico co mundo irlandés no que se refire á expresión das lindes reflíctese no emprego dun termo común como é «cómbaro», de etimoloxía posiblemente céltica, posto que tanto en irlandés como en galego posúen formas e significados análogos. O «cómbaro» ou «cómbaro» alude en galego a unha franxa de terreo inculto, sebo ou valado que serve de lindeiro entre leiros ou entre leiros e corredoiras (a etimoloxía recollida no *Diccionario Xerais da Lingua* a partir do latino *cumulu* preséntase como insegura). O gaélico, de feito, posúe variantes semellantes, *Commor*, *Commor*, *Combor*, significando «confluencia» en sentido amplo, e lugar de encontro de vales, ou dun río e unha braña, en sentido restrinxido (Leal y Soria 1998: 51).

dades de emparentar coa raíz indoeuropea **dereu-* (célt. **daru-*, **deru-*, **dervo-*) do que deriva o nome do «carballo» (Rivet e Smith 1979: 330). Quizais sexa significativo que o camiño que pasa polo lugar comunique cun Carbalhal, pero, en calquera caso, a soa inscrición nun penedo situado á beira dun camiño xa sinala a peculiaridade do lugar.

Para moitos destes santuarios a ceo aberto e marcados con inscricións de época galaico-romana non é preciso insistirmos sobre a súa posición fronteiriza, posto que é un trazo normalmente común a todos eles (aínda que si se poidan discutir cantas entidades confinan no lugar e de que orde son esas entidades; sobre os santuarios con inscrición lusitana de Lamas de Moledo e Cabeço das Fraguas: Inês 1995: 289; Alarcão 1990: 15). Ademais, posúen xeralmente unha especial acumulación de signos moi peculiares no terreo (a conxunción de indicios da máis variada natureza, arqueolóxicos, toponímicos, folclóricos, etc., permitiron a Monteagudo, 1996: 53 ss., localizar moitos destes santuarios en Galicia, sinalados moitos deles polo topónimo Outeiro).

Recentemente un grupo de arqueólogos acaba de identificar e estudar en profundidade un santuario prerromano no que se detecta unha abraiante concentración de evidencias, a primeira das cales é o seu emprazamento no lugar onde converxen dous concellos, tres arciprestados e varias parroquias dispostas radialmente en torno a este centro. As súas peculiaridades maniféstanse de partida na propia xeografía deste lugar coñecido como «área de Fentáns», ó constituírse como zona de tránsito entre zonas ecolóxicas diversas e barreira visual respecto dos castros circundantes. O anómalo da súa histórica adscripción á parroquia de S. Xurxo de Saco, por romperse neste punto a permanente fronteira natural do Lérez e proxectarse como territorio alleo na circunscrición na que debería estar integrado, contribúe a que o río (lémbrese o seu nome antigo: *Laero*) se constituía como vía de acceso obrigado dende o sur para unha boa parte do sector no que se agrupan os castros veciños. Cara ó leste, un afluente do Lérez e mais un camiño antigo, posible vía romana, separa a área de Fentáns de tódolos castros que se sitúan nesta dirección, mentres que cara ó oeste, mirando ó baleiro arqueolóxico castrexo, a área aparece delimitada por dúas inscricións latinas co texto *DIVI*. Se a esta inequívoca invocación ós deuses engadimos a importante concentración de petroglifos do Bronce no lugar, faise evidente a localización na área de Fentáns dun santuario castrexo. A valoración final dos arqueólogos responsables do estudio deste santuario é inobxectable: «Fronteira, montaña e camiño», son entón os atributos arqueolóxicos dunha xeografía mítica que, segundo o

que sabemos das mitoloxías celtas e indoeuropeas (que son o referente básico para o momento crono-cultural que nos ocupa) identificaba con eses elementos o tránsito ó Alén» (Santos, Parcero e Criado 1997: 78).

No mundo galaico-lusitano, e montañés hispano en xeral, os montes non soamente representan barreiras naturais entre diferentes pobos senón que, ó igual que para os galos, constituían un dos principais focos de atracción na busca de refuxio. Viriato volve despois de varias campañas ó Monte Afrodísio, un monte nas ribeiras do Texo cuberto de oliveiras (Apiano *Iber.* 64 e 66), e cando os lusitanos son acosados por Bruto tamén se dirixen ás montañas (*Iber.* 71). A expedición de César polos mesmos territorios provoca a fuxida dos lusitanos, que se retiran os uns para alén do Douro e os outros a unha illa próxima do litoral (Dión Casio XXXVII 52-53). A procura da «fronteira», como vemos, é unha constante dos lusitanos na busca de protección.

Os pobos montañeses do norte manifestan a mesma tendencia. Os cántabros de *Bergidum*, acosados polos exércitos de Augusto, foron a gorecerse no *Mons Vindius*, a onde pensaban «que ascenderían as augas do Océano antes que as armas dos romanos». De seguido prodúcese o asedio do *oppidum Aracellium*, e, en último lugar, do *Mons Medullius*, no que se defendían unha inxente multitude de homes, e que Orosio sitúa nas ribeiras do Miño (Floro II 33, 49-50; Orosio VI 21,4-7; Dión Casio LIII 25,2).

Aínda que os datos son moi poucos, algúns destes topónimos son especialmente elocuentes. *Mons Vindius*, formado co adxectivo céltico *uindos* «branco», é sinónimo dos nosos *Albocelo*, *Balatucelo* e *Louciocelo*. En particular *Albocelo*, aparece asociado nun epígrafe de procedencia descoñecida dentro de Galicia a unha dedicación a Xúpiter Óptimo Máximo *Anderon* por parte dun procurador das minas do noroeste (*CIL* II 2598). Resulta curioso que se fagan votos a unha divindade infernal en relación coas explotacións mineiras nun *Albocelo*, cando, se lembramos a noticia de Xustino, se consideraba nefando extraer o ouro sen o consentimento do deus das treboadas nun *Mons Sacer* situado nos confíns daquel pobo. Unha tradución literal á lingua nativa deste *Mons Sacer* é **Nemocelo* «outeiro, monte sagrado» (Búa 1977: 60) e por afinidade semántica o propio *Albocelo*. Non é preciso supoñermos que este monte explotado polos romanos fose exactamente aquel do que fala Xustino, posto que debía haber montes destas características en toda a rexión (coñécense de feito varias inscricións no norte portugués alusivas a «alboceiros»: *Albocelo* en Alijó, Vila Real (*CIL* II 2394); *Alboco*[—], na

rexión aurífera de Valongo, Porto (*HEp* 4, 1078); mailo epíteto teonímico *Albucelainco Efficaci* («ó poderoso **Albuceleco*»), no concello de Viseu (*HEp* 4, 1103); xa en territorio vacceo: *Albocela* (*Itin.Ant.* 434,7); co elemento **albo-* relaciónase *Albucrara*, a rica mina de prata galaica da que fala Plinio (*HN* XXXIII 80), e tamén, segundo Evans (1967: 302) o nome indíxena das minas de ouro, *alu-tias*, Plinio *HN* XXXIV 157).

Pero non que quero insistir é que o tabú de inviolabilidade que pesa sobre o monte é propio dos lugares habitados pola divindade, sexa Xúpiter *Anderon* no noso *Albocelo*, ou sexa Bran o Bendito no «outeiro branco» británico, *Gwyn Vryn*, pois soamente mentres a cabeza do santo permanecese soterrada nese lugar conservarían os bretóns a soberanía sobre a illa (de feito, a invasión saxona había producirse cando o rei Arturo desenterrase a cabeza; Le Roux 1984: 175). Por outra parte, é interesante sinalar que nas lendas galesas a parella Bran-Manawyddan se corresponde coa parella irlandesa Dagda-Mananan, deuses cos cales relacionamos no capítulo dedicado á relixión castrexa á divindade que se manifesta mediante o raio no *Mons Sacer* galaico e a este Xúpiter *Anderon* (sobre a identidade entre Bran e Dagda ou Xúpiter céltico, Le Roux e Guyonvarc'h 1983b: 143 ss.).

Por conseguinte, *Albocelo* non soamente podemos consideralo sagrado polo seu significado, senón tamén por ser inviolable, situarse nos «confíns», *in huius gentis finibus sacer mons est*, e máis pola súa función de refuxio respecto das poboacións circundantes (como o outro «monte branco», o *Mons Vindius*). No que atinxe ó *Mons Medullius* as conclusións son as mesmas: é un «centro» polo que indica o seu propio nome «monte do medio ou do hidromel», sitúase a carón dun río e dá acubillo a unha *magna multitudo hominum* en momentos de perigo. O famoso episodio do suicidio colectivo polo lume, o ferro e o veneno de teixo *inter epulas*, no medio dun festexo, reforza a consideración deste lugar, ó cabo, como unha porta do Outro Mundo.

O que suxiro, en definitiva, é que na nosa rexión determinados lugares podían gozar dunha posición privilexiada respecto dun conxunto de poboacións, que se agruparían en torno a eles por seren centros sagrados. Neste sentido, eses centros poderían ser equivalentes ós santuarios-*oenach* irlandeses, ou ós antigos lugares escollidos na Galia para a construción posterior dos *oppida*, tanto polo seu emprazamento como pola súa funcionalidade: protección, celebración de asembleas, mercados, actos relixiosos e cerimoniais, etc. Sería posible, por tanto, que tales centros non fosen, ou non sempre fosen, núcleos habitados.

Como centros de mercado fronteirizos considéranse os *fora* dos Bíbalos, Límicos, Narbasos e Guigurros, as únicas cidades que Ptolomeo menciona para estes *populi* do noroeste (Ptolomeo, II 6,42; 43; 48; 37; cf. Caro Baroja 1977: 46-7; Dyson 1985: 223; algúns deles tamén foron identificados con importantes castros, cf. Rodríguez Colmenero 1977: 91-3). O máis probable é que estes fosen en orixe santuarios de ámbito rexional que, dende época romana, atraesen ás poboacións dos arredores ata conformar os núcleos citados por Ptolomeo, segundo un proceso semellante ó descrito respecto da creación dalgúns *oppida* na Galia ou co experimentado por algunhas cidades británicas (sobre estas, Hodder e Orton 1990: 66 ss.).

No mesmo sentido interpretáronse as localidades con topónimo *Aquae* (*Flaviae*, *Celenae*, *Quarquennae*, etc.) que chegarían a acadar certa entidade en época romana tras funcionar anteriormente como santuarios asociados á emerxencia de augas termais, os lugares de culto privilexiado a divindades como Bormánico ou Edovio (Díez de Velasco: 1998: 15).

Pero nun nivel de integración inferior ós *populi*, cal sería o das comunidades sinaladas epigraficamente polo signo \supset , obsérvase que moitos dos topónimos que acompañan ó signo suxiren, ademais da localización de lugares sagrados, a presenza de xefes políticos. Nestes casos habería que pensar, dentro dunha comunidade de castros, nun poboado en particular caracterizado por ser, quizais, o asentamento tradicional das liñaxes ou familias dominantes (personaxes como os *principes* Albión e Co(poros?), Ins. nº 10 e 11).

En definitiva, posto que o mencionado signo acompaña a algúns destes topónimos como resaltando a súa importancia, sospeito que o que está a sinalar é a condición deses lugares precisos como centros políticos e territoriais respecto de diferentes conxuntos de castros, o que aproximaría a estas comunidades polas súas dimensións e categoría intermedia entre o *populus* e o poboado, ó *pagus* galo, é dicir, o equivalente do pequeno reino irlandés ou *túath*. Ademais, daría maior sentido a ese mesmo signo que estes conxuntos identificados polo nome do lugar central constituísen as unidades político-territoriais básicas que servisen á administración imperial romana como canle de intervención sobre as estruturas políticas e económicas indíxenas.

É certo, sen embargo, que a asociación castro-mámoa é na cultura castrexa, a diferenza de Irlanda, un feito excepcional (cf. Rodríguez Fernández 1994: 168), e aínda que nesta excepcionalidade tal vez non estea a clave para identificarmos os castros que merecerían o recoñecemento de centros políticos, a relación de exclusión entre emprazamentos castrexos e necrópoles

megalíticas si podería indicar unha organización territorial castrexa definida en función da distribución dos túmulos, moitas veces situados en divisorias e seguindo o trazado de camiños antigos, logo asociados xeralmente a fronteiras tradicionais (Ferro Couselo 1952: 27; Parcerro 1995: 142).

Tamén é certo, por outra parte, que as vías de identificación dos lugares fronteirizos da cultura castrexa apuntados ata agora, ofrecen resultados demasiado difusos ó non estaren contrastados no terreo a través dun traballo arqueolóxico de campo específico. Mais o que tamén está claro é que a metodoloxía de prospección arqueolóxica do territorio castrexo vén precisando dunha orientación teórica, é dicir, dunha determinación das pautas a seguir na busca e recoñecemento dos espazos significativos castrexos. Se ata o momento tal orientación non estaba dispoñible, este traballo quere ser unha vía de achegamento cara a ese obxectivo, que para chegarmos a completar, non obstante, precisaríamos dedicar un maior esforzo de colaboración interdisciplinaria, ata acadar unha sistematización máis completa e elaborada do que eu podo ofrecer con este breve estudio.

CONCLUSIÓN

Se os historiadores do futuro non dispuxesen de fontes escritas que informasen sobre a estrutura socio-política dos reinos africanos, poño por caso, a través dunha investigación arqueolóxica convencional non poderían deducir a existencia dunha institución monárquica, e dubido que chegasen a percibir sequera as máis lixeiras desigualdades sociais. As razóns destas limitacións fanse evidentes tan axiña como reparamos nalgúns detalles recorrentes nas descrições que os antropólogos coloniais fixeran daquelas sociedades: o rei viste a miúdo de maneira ordinaria, a súa choza non se distingue en nada da dun plebeo e a corte non ofrece calquera mostra de fastosidade; e cando existen expresións materiais de diferencias de estatus, como pode ser a acumulación de bens de prestixio en determinadas posicións sociais, debido á natureza perecedoira da maioría deses bens (gando, tecidos, plumas, cunchas, etc.), dificilmente se poderían atopar indicios de xerarquización no rexistro arqueolóxico.

Pero, ¿que interese pode ter para o estudio da sociedade castrexa a consideración de sociedades primitivas tan distanciadas no tempo e culturalmente tan afastadas? De partida, un feito que a Antropoloxía nos ensina é que a mirada volta cara a outras formas de vida e pensamento diferentes nos fai conscientes dos límites e da relatividade do noso propio coñecemento. Ademais, son de destacar as vantaxes que esa mirada ofrece: a partir dos datos extraídos da observación directa, pódense elaborar modelos explicativos que ordenen eses datos conforme á lóxica interna dos sistemas sociais que se describen, o que contribúe a reducir o campo de aplicación dese inductivismo inxenuo que tantas veces conduce á proxección dos propios valores e prexuízos sobre as sociedades que se estudian. Isto non significa, obviamente, que os modelos sexan infalibles ou que poidan aplicarse indiscriminadamente a calquera sociedade para encher as lagoas do noso coñecemento. A súa utilidade radica exclusivamente en proporcionar unha orientación de cara a interpretar os datos congruentemente cunha realidade «socioloxicamente posible», o cal, no que á sociedade castrexa se refire, consiste, ó meu xuízo, en considerar a súa realidade dentro dun contexto histórico e cultural preciso,

cal é o das sociedades célticas protohistóricas do seu contorno, e de acordo cun sistema socio-político concreto, cal é o das sociedades xerárquicas con réxime de xefatura ou realeza.

Da mesma maneira que a etnografía nos axuda a identificar eses signos de prestixio ocultos para a arqueoloxía, tamén nos axuda a comprender mellor o funcionamento dese tipo de sociedades nas que a organización socio-política e territorial se expresa non mediante un vocabulario específico, senón tomado en préstamo das ideas relixiosas. A preeminencia destas ideas na construción política e territorial das comunidades castrexas pode constatare a través do estudo da súa onomástica, á que concedo especial consideración debido á calidade expresiva e á función eminentemente clasificatoria de tódolos nomes propios nas sociedades heroicas.

A produtividade desta metodoloxía demostrárona outros autores e autoras no campo da relixión castrexa ó comprobar que os nomes e os epítetos das divindades galaico-lusitanas traducían valores coincidentes cos expresados en xeral polos teónimos célticos coñecidos entre outros pobos. Os resultados das pescudas neste terreo confirmaron a composición xerárquica en sentido funcional do panteón castrexo, así como un estreito paralelismo coa estrutura relixiosa dos pobos indoeuropeos en xeral, e célticos en particular. A partir desta constatación comprobouse que a sociedade castrexa dispoñía dos mesmos instrumentos conceptuais que permitían ás sociedades indoeuropeas arcaicas configurarse a imitación dos seus modelos ideolóxicos, é dicir, como comunidades social e funcionalmente xerarquizadas e organizadas en relación ó ideal relixioso-político de soberanía, noción esta expresada na área galaico-lusitana mediante teónimos como *Crougea* e *Trebopala*.

No que atinxe ós antropónimos, tamén comprobamos que os castrexos se identificaban mediante eles con posicións de poder, prestixio, boa reputación, capacidades e méritos militares (*Viriato*, *Camalo*, *Coronero*, *Cloutio*, *Tauro*, etc.), é dicir, con valores característicos das sociedades aristocráticas heroicas; destacando tamén outros nomes que expresan unha categoría sacerdotal (como *Ovatio*) ou unha elevada dignidade por medio de símbolos relixiosos: *Caelio*, *Meidueno*, *Medamo*, *Eburo*... Logo, se os nomes propios transmiten tamén na sociedade castrexa significados sociolóxicos, non hai dúbida de que o esquema que a súa onomástica reproduce responde ó dunha sociedade fundada sobre principios predominantemente aristocráticos e guerreiros.

Á fin, a posibilidade máis que aceptable de que sobre esa base emerxa a figura dun rei de tipo indoeuropeo, pode deducirse de descrições textuais de

personaxes como Viriato, no que se distinguen tódalas virtudes que facían de determinados guerreiros perfectos candidatos para a realeza e que actuaba de feito consonte as pautas da institución da realeza no mundo céltico. O sentido do seu nome, de feito, non faría senón destacar esta condición no líder lusitano.

Na mesma liña de trasladar os significados onomásticos a principios políticos operativos no marco daquelas sociedades, consideráronse ademais as posibilidades que ofrecen moitos topónimos castrexos, entre os cales tamén se manifesta o valor clasificatorio e cualificante que se observan nos nomes persoais. Axudándonos das fontes clásicas, descubriuse que moitos dos lugares destacados por topónimos cualificantes asocian os mesmos nomes que no mundo céltico designan comunmente lugares sagrados cos espazos que os castrexos utilizaban cos mesmos fins. Se na Galia e Irlanda eses lugares se distinguían pola súa localización fronteiriza, acollían ás poboacións en momentos de perigo e servían como puntos de reunión para a celebración de asembleas, actividades de mercado e actos relixiosos, existen evidencias entre as poboacións castrexas dunha organización territorial centrada tamén en torno a este tipo de asentamentos.

Os célebres montes *Medullio* e *Vindio* das guerras cántabras, corresponderíanse con eses santuarios de emprazamento elevado e ben defendido que aseguran a protección das poboacións circundantes e se prestan especialmente para a celebración de rituais sacrificiais. Posiblemente a mesma funcionalidade cumprirían sinónimos do *Mons Vindius* como *Nemocelo*, *Albocelo*, *Louciocelo* e *Balatucelo*, posto que mellor que ningún outro o «outeiro branco» ou «sagrado» se asocia a lugares inviolables, habitados pola divindade e situados sobre límites territoriais. Respecto de topónimos como *Letiobris* e *Laniobris*, nos que a identificación dos correspondentes asentamentos coa «chaira mítica» alude sen dúbida tamén a centros sagrados, púidose comprobar como as súas localizacións están asociadas ou coinciden con lugares fronteirizos, unha característica pola que se definen comunmente en todo o mundo céltico os santuarios, como se dixo, pero tamén ás capitais políticas.

Aínda que non é posible verificar esta hipótese de maneira concluínte, o que parece comprobado, en calquera caso, é que os castrexos utilizaban os mesmos recursos que outras sociedades célticas para expresar a prominencia dalgúns dos seus asentamentos, pois moitos dos topónimos que se estudiaaron se relacionan co tipo de valores que operaban especialmente na Irlanda antiga e na Galia na determinación das capitais políticas e dos centros relixiosos.

Ademais, tódolos topónimos analizados asociados ó signo \supset na epigrafía galaica parecen representar a concentración nos lugares que refiren do poder soberano, político e espiritual, arredor do cal se constitúen as unidades socio-políticas castrexas. Moitos outros designan ou ben capitais de *populi* ou ben simplemente santuarios, o que, en calquera caso, apunta a unha organización territorial construída en torno á asociación de diversos asentamentos castreiros en unidades políticas diferenciadas e integradas a partir de cadanseu centro sagrado. Segundo esta hipótese, as comunidades castrexas poderían entón configurarse política e territorialmente á maneira dos reinos célticos protohistóricos.

Resulta obvio, polo demais, que o presente traballo non cobre moitos aspectos da cultura castrexa, posto que de todo canto se refire á súa organización socio-política, a penas se chegan a identificar os valores polos que se definen os seus grupos dominantes e a formular unha hipótese sobre a organización territorial das unidades políticas no nivel intermedio da súa integración. Pero debido á falta de datos directos e explícitos sobre outros aspectos desa organización, un tratamento máis completo do tema precisaría da elaboración doutras hipóteses que nos permitisen abordalo de maneira satisfactoria. Un obstáculo determinante á hora de intentar reconstruír aquela sociedade constitúeo, en primeiro lugar, o noso descoñecemento sobre as unidades familiares castrexas e o seu comportamento, un problema que arrastra consigo a imposibilidade de determinar a formación dos grupos locais: as súas pautas residenciais, os mecanismos básicos do intercambio, as relacións de produción, a natureza da constitución xerárquica, etc.

Pola miña parte considero que calquera achegamento a estes problemas debería enfocarse dende unha perspectiva comparativa que tomase en consideración o modelo sociolóxico no que encaixan as sociedades célticas arcaicas, coas que os castreiros se identifican a través das súas manifestacións lingüísticas e culturais. Sen embargo, posto que non puiden avanzar o suficiente neste terreo, daríame por satisfeita se a partir deste estudio quedasen minimamente bosquexadas certas liñas para futuras investigacións.

APÉNDICE EPIGRÁFICO

I. INSCRICIÓNS CON MENCIÓN DE \supset

1. Apil[us] Arqv[i f.] [—] \supset ACRIP[ia] h.s.est.
S. Martinho de Dume, Braga. *CIL* II 2433. *Desaparecida*.
2. Arqvivs Viriati f. \supset ACRIPIA h.s.e. Melgaecvs Pelisti monvment(um) posv[it].
Avelar, Braga. *CArq* II, 6/7: 210.
3. Bodocena Aravi f. \supset AGVBRI an. XII h.s.e.
Belmonte de Miranda, Asturias. *BIEA* 144: 695-700.
4. Tillegvs Ambati f. Svsarrvs \supset AIOBAIGIAECO.
O Caurel, Lugo (ver *infra* Pactos de hospitalidade, nº 2).
5. Fvscvs Severi f. Lim(icus) \supset ARCVCE an. XXII h.s.e. s.t.t.l. p.f.c. cvran-
te Tavroc[.]
Cerdeira do Coa, Guarda. *AP* 28: 213.
6. I.O.M \supset AVILIOBRIS pr(o) s(alute).
Cores, Malpica, A Coruña. *CIRG* I nº 66.
7. Caeleo Cadriolonis f. Cilenvs \supset BERISAMO an. LX et Caesarvs Caele-
onis f. an. XV h.s.s.
Cícere, A Coruña. *CIRG* I nº 52.
8. Flavs Avledi f. Cabarcvs \supset BERISO an. XV h.s.e.
Ablaneda, Salas, Asturias. *ERA* nº 17.
9. Fvsca Coedi f. Celtica Svper(a)marica) \supset [B]LANIOBRENSI Secoilia
Coedi f. soror sva posvit.¹
Astorga. *CIL* II 2902 = 5667.
10. Nicer Clvtosi \supset CAVRIACA principis Albionvm an. LXXV hic s.est.²
Vegadeo, Asturias. *ERA* nº 14.

¹ Damos como inseguro o B inicial porque S. M^a García Martínez (1996: 99) asegura distinguir un E.

² A lectura CAVRIACA débemoslla a Albertos (1975: 32, nº 8), quen detecta un nexo A[~]V[~]R non sinalado na edición de Diegos Santos. A forma marcadamente redondeada do punto de unión de A e R contrasta claramente coa unión angulosa non anexada das letras AN de *an[norum]*.

11. [...Vec]ivs Verobli f. princ[eps —] Cit(eriore) ⊃ **CIRCINE** an. LX [—]o Veci f. princeps Co[pororum? —] h.s.svnt heredes sib[i et suis] f.c. Lugo. *IRPLugo* nº 34.
12. Fabia Ebvri f. Lemava ⊃ **ERITAECO** a. XL Virivs Caessi f. Lemavs ⊃ **eodem** an. VII hic s.s. Caessivs. Astorga. Martínez Martínez 1986: 196-7.
13. Martiali an. X [—] an. IIII(?) s(?) t(?) ⊃ **LAEDIE**[.JS[.] Cemelen(us) Silo fili(i)s(?). Lugo. *IRPLugo* nº 31.
14. Albvra Catvronis f. ⊃ **LETIOBRI** ann. LXX h.s.e. Braga. *MCV IX*: 193.
15. Festvs Lovesi f. Interamicvs exs ⊃ **LOVCIOCÉLO** hic sepelitvs est an. III. Cacabelos, León. *CMLeón*: 60.
16. Ebvria Calveni f. Celtica Svp(ertamarica) ⊃ **LVBRI** an. XXVI h.s.e. Andiñuela, León. *Conimbriga* 36: 95-101.
17. Apana Ambolli f. Celtica Svpertam(arica) ⊃ **MIOBRI** an. XXV h.s.e. Apanvs fr(ater) f.c. S. Pedro de Mera, Lugo. Rodríguez Colmenero 1999: 608.
18. Rebvrrvs Ari Sevr[r]vs ⊃ **NARELIA** an. LXII. Felgar, Bragança. *EE VIII* 126: 407.
19. D.M. Lvcila Vitalis ⊃ **OLCA** an. XI. Vila, Rodeiro, Pontevedra. *CIRG II* nº 84.
20. I.O.M ⊃ **QVELEDINI**. Castro de Montejos, Ponferrada, León. Mañanes 1982: 115, nº 110.
21. Lovci[a] Matvri f. Caladvma ⊃ **SAQVA** a. L h.s.e. f.c. Maxvminvs s.t.t.l. Petisqueira, Chaves. *CIL II* 2487. *Desaparecida*.
22. Tridiae Modesti f. Sevrria Transm(iniense) exs ⊃ **SERANTE** an. XX v(xori) f(ecit) Valerivs. Felgueiras, Moncorvo. *AP* 29: 159.
23. ⊃ **SERMACELES** B.F.D. Monforte, Chaves. *CIL II* 2494. *Desaparecida*.
24. Anceitvs Vaccei f. Limicvs ⊃ **TALABRIG(a)** an. XXII h.s.e. s.t.t.l. [F]lavvs Aquilvs Frat[er] svi et Talavivs Clovtivs Clovtai f. et Vrtenivs [...] Tvrdæ (f.) et fratres eivs [f]aciendvm cvraverv[nt] ob m(erita) eivs. El Repilado, Huelva. *CILA* nº 24.

25. Camalvs Borni f. hic sitvs est annor. XXX exs ⊃ **TARBV** frater faciendv(m) cvravit. Pastoria, Chaves. *CIL II* 2485.
26. Aemiliano Flaco de hoc ⊃ **TVREOBRIGA** L.Aelivs Flaccvs signifer leg(ionis) II Avg(ustae) cvravit instrvendvm vivo volente et presente sacratissimo svo patre. Nogueira de Montanha, Chaves. *CIL II* 2480. *Desaparecida*.
27. Bassvs Medami f. Crov[i]vs ⊃ **VERIO** an. XXV h.s.e. s.t.t.l. Coria, Cáceres. *CIL II* 774.
28. Ex ⊃ **VLIAINCA** Lavasvs Mebdi ex ⊃ **FA**[—] an. LXX. Vila do Conde, Douro Litoral. *EE VIII* 110: 398.

Inscrições de lectura insegura:

29. Nigrinianvs Nigrini[ani?] ex ⊃ **ERCORIOBRI** annorvm v[i]gint[i]. Villanueva, Asturias. *ERA* nº 59; *Desaparecida*.
30. P.Plovtivs P. f. Gal. Rebvrrvs Interam[nicus] ex ⊃ **GA**[—] an. XXI h.s.e. [fraterna]e pietatis opv[s sed]emqve videtis [extrem]am quae Plotio [sae-va] in morte fvit [tunc cum] fratris Vegeti [inde di]cavit cvra sep[ulcr]vm et pietate [sua] i[u]stvm persolvit amorem. Aroche, Huelva. *CILA* nº 6.
31. L.Cas(ius) Caen(icus) Tamac(anus) ⊃ **NEM**[—] dec(urio) al(ae) I Gig(urrorum) comp(turibus) bel(lis) torq(uibus) [p]hal(eris) [bi]s donatvs IOVI O.M. v.s.l.m. Castrelo de Val, Ourense. Tranoy e Le Roux 1975: 276.
32. Navia D ⊃ **PPR**. El Bierzo. Tranoy e Le Roux 1984: 248, n. 36.
33. Navia Ancetolv(s) Avri exs ⊃ **SES**[MACA?] votvm possit q.e.c.i. Procedencia desconocida. *IRG IV* 83. *Desaparecida*.
34. S.T.P. ⊃ Int(er) Como(?) I(nter) C(?). Enxames, Vilardevós, Ourense. Rodríguez Colmenero 1993b, nº 4.

II. PACTOS DE HOSPITALIDADE DO NOROESTE PENINSULAR

1. Tábula Lougeiorum (1 d. C.):

C.Caesare Avg. f. L.Aemilio Pavllo cos./ Ex Gente Astvrvm conventvs Arae/ Avgvst(a)e/ Civitas Lovgeiorvm hospitivm fecit cvm/ C.Asinio Gallo

libereis postereisqve eivs/ evmqve liberos posterosqve eivs sibi libereis/ postereisqve svīs patronvm cooptarvnt/ isqve eos in fidem clientelamqve svam svo/rvmqve recepit. Egervnt legati/ Silvanvs Clovti/ Noppivs Andami.

Pereira Menaut 1987: 301.

2. Tábula de O Caurel (28 d. C.):

Apio Ivnio Silano P.Silio/ Nerva cos./ Tillegvs Ambati f. Svsarivs/ ☉ Aiobaigiaeco Hospitvm/ fecit cvm Lovgeis Castellanis/ Toletensibvs sibi vxori libe/rīs posterisqve svīs evmq/ve vxorem liberosqve eivs/ in fidem clientelamqve svam svorvmqve in perpetvo Cas/tellanei Toletensis recepervnt/ egit Tillegvs Ambati ipse/ mag. Latino Ari et Aio Temari.

IRPLugo nº 55.

3. Tábula de Astorga ou dos Zoelas (27 d. C.):

M.Licínio Crasso/ L.Calpurnio Pisone/ cos./ III K maias/ Hospitvm gentilitas Desoncorvm ex Gente/ Zoelarvm/ et Gentilitas Tridiavorvm ex Gente idem/ Zoelarvm hospitvm vetvstvm antiqvm/ renovavervnt eiqve omnes alīs alivm in fi/dem clientelam svam svorvmqve libero/rvm posterorvmqve recepervnt egervnt/ Aravs Ablecaeni et Tvraivs Clovti Docivs Elaesi/ Magilo Clovti Bodecivs Bvrrali Elaesvs Clvtami/ per Abienvm Pentili magistratvm Zoelarvm/ actvm Cvrnda.

Segunda parte (152 d. C.):

Glabrione et Homvllō cos V idvs Ivlias/ idem Gentilitas Desoncorvm et Gentilitas/ Tridiavorvm in eandem clientelam eadem/ foedera recepervnt ex Gente Avolgorvm/ Sempronivm Perpetvum Orniacvm et ex Gente/ Visaligorvm Antonivm Arqvivm et ex Gente/ Cabrvagenigorvm Flavivm Frontonem Zoelas/ L.Domitivs Silo et/ L.Flavivs Severvs/ Astvrica.

CIL II 2633.

ABREVIATURAS

- AE = *L'Anée épigraphique.*
 AEA = *Archivo Español de Arqueología.*
 AP = *O Archeologo Português.*
 BA = *Boletín Auriense.*
 BIEA = *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos.*
 BRAG = *Boletín de la Real Academia Gallega.*
 CARq = *Cadernos de Arqueología.*
 CAUN = *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra.*
 CEG = *Cuadernos de Estudios Gallegos.*
 CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum.*
 CILA I = *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía, Vol I.*
 CIRG I = *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia I (provincia da Coruña). Pereira Menaut, G., Santiago, 1991.*
 CIRG II = *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia II (provincia de Pontevedra). Baños Rodríguez, G., Santiago, 1994.*
 CMLeón = *Catálogo Monumental de España, Provincia de León.*
 DHA = *Dialogues d'Histoire Ancienne.*
 EC = *Études Celtiques.*
 EE = *Ephemeris Epigraphica.*
 ERA = *Epigrafía Romana de Asturias. Diego Santos, F., Oviedo, 1959.*
 FEp = *Ficheiro Epigráfico. Suplemento de Conimbriga.*
 FHA = *Fontes Hispaniae Antiquae.*
 HEp = *Hispania Epigráfica.*
 IRG = *Inscripciones Romanas de Galicia.*
 IRPLugo = *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo. Arias, F., Le Roux, P. e Tranoy, A., Paris, 1977.*
 MCV = *Melanges de la Casa de Velázquez.*
 MHA = *Memorias de Hª Antigua.*
 RC = *Revue Celtique.*
 REA = *Revue des Études Anciennes.*

- REL = *Revue des Études Latines*.
 RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*.
 RIB = *The Roman Inscriptions of Britain*. Collingwood, R. G. e Wright, R. P., Oxford, 1965.
 TP = *Trabajos de Prehistoria*.

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL PALAZÓN, J. M., 1994: *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Anejos de Antigüedad y Cristianismo II. Murcia.

ACUÑA, F. e CAAMAÑO, J. M., 1980: «Lápidas funerarias de Bermes (Lalín, Pontevedra)». *Gallaecia* 6 (p. 265-72).

ADLER, A., 1980: «Fazedores de chuva, fazedores de ordem. Reflexão sobre as relações da magia e do poder em África Negra». *Guerra, Religião, Poder*. Lisboa (p. 91-115).

ALARCÃO, J. de, 1988: *O domínio romano em Portugal*. Publicações Europa-América.

— 1990: «Divindades da Beira: ensaio de geografia religiosa». *Arqueologia Hoje I. Etno-Arqueologia* (p. 146-69).

— 1992: «A evolução da cultura castreja». *Conimbriga* 31 (p. 39-71).

ALBERTOS FIRMAT, M.^a L., 1956: «¿Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?». *Emerita* 24 (p. 294-7).

— 1966: *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*. CSIC. Salamanca.

— 1972: «El conjunto epigráfico del Museo de Burgos y los antropónimos de Lara de los Infantes y sus proximidades». *Homenaje a Antonio Tovar*. Madrid (p. 47-58).

— 1974-1975: «Los célticos supertamaricos en la epigrafía». *CEG* 29 (p. 313-8).

— 1975: «Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua». *Studia Archaeologica*, 37.

— 1977: «Perduraciones indígenas en la Galicia romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía». *Actas Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo (p. 17-27).

— 1985a: «A propósito de algunas divinidades lusitanas». *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, vol I. Vitoria (p. 469-74).

— 1985b: «La onomástica personal indígena del Noroeste peninsular.

Astures y galaicos». *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. J. de Hoz (ed.) Salamanca (p. 255-310).

— 1990: «Los topónimos en -briga en Hispania». *Veleia* 7 (p. 131-46).

ALMAGRO-GORBEA, M., 1992: «El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas». *Polis* 4 (p. 5-31).

— 1993: «Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 121-73).

— 1995: «El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga». *Saxa Scripta. Actas Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. A. Rodríguez Colmenero e Lidio Gasperino (eds.) Anejos de *Larouco* 2 (p. 61-91).

ALMAGRO-GORBEA, M. e ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R., 1993: «La "sauna" de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico». *CAUN* 1 (p. 177-237).

ALONSO ROMERO, F., 1991: *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*. Vigo.

ALVAR, J., 1996: «Religiosidad y religiones en Hispania». *La Romanización en Occidente*, J. M.^a Blázquez e J. M. Alvar (eds.), Madrid (p. 239-77).

ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R., 1993: «En busca del verraco perdido. Aportaciones a la escultura zoomorfa de la Edad del Hierro en la Meseta». *Complutum* 4 (p. 157-68).

ALVES DIAS, M.^a M., 1990-1992: «Nota sobre uma ara funeraria de Rubiães, Paredes de Coma (Viana do Castelo) do Museu Nacional de Arqueologia». *AP* (p. 299-307).

APARICIO CASADO, B., 1999: *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. Sada.

ARES VÁZQUEZ, N., 1972: «Exvotos a "Lucoubu" y "Lugubo" en Lugo». *BRAH* CLXIX (p. 185-195).

— 1992: «*Sulehis Antugaicis*, -Lembrando a Bouza-Brey». *Lucensia*, nº 5 (p. 133-6).

ARIAS VILAS, F., 1973: «Novo achádego epigráfico nas murallas romanas de Lugo». *CEG* XXVIII (p. 235-43).

ARIAS, F., LE ROUX, P. e TRANOY, A., 1977: *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Paris.

ARNOLD, B. e GIBSON, D. B. (eds.), 1995: *Celtic Chiefdom, Celtic State. The Evolution of Complex Social Systems in Prehistoric Europe*. CUP.

BARNES, R. B., 1982: «Personal Names and Social Classification», en D. Parkin (ed.): *Semantic Anthropology*. London (p. 211-26).

BARREIRO, B., 1973: *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano*. Madrid [1ª ed. A Coruña, 1885].

BELLO DIEGUEZ, J. M.^a e PEÑA SANTOS, A., 1995: *Galicia na Prehistoria*. A Coruña.

BELTRÁN, A. e TOVAR, A., 1982: *Contrebia Belaisca (Botorríta, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto «ibérico» de Botorríta*. Monografías Arqueológicas 22. Zaragoza.

BELTRÁN LLORIS, F., 1989: «Los celtíberos y su historia». *Los celtas en el valle medio del Ebro*. Zaragoza (p. 131-58).

BELTRÁN LLORIS, F., DE HOZ, J. e UNTERMANN, J., 1996: *El tercer bronce de Botorríta (Contrebia Belaisca)*. Zaragoza.

BENVENISTE, E., 1956: «Le nom celtique du fer». *Celtica* III (p. 279-83).

— 1983: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid.

BERMEJO BARRERA, J. C., 1978: *La sociedad en la Galicia castreña*. Santiago.

— 1980: *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*. Madrid.

— 1982: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*. Madrid.

— 1991: «Los mitos griegos y la Hispania antigua: consideraciones metodológicas». *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II, 4 (p. 85-106).

— 1993: «Sobre las dimensiones significativas del espacio». *Concepciones espaciales e estratexias territoriais na Historia de Galicia*. Asociación Galega de Historiadores, Santiago (p. 5-22).

BERMEJO BARRERA *et al.*, 1986: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*. Madrid.

BERMEJO BARRERA, J. C., GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. e REBORDA MORILLO, S., 1996: *Los orígenes de la mitología griega*. Madrid.

BINCHY, D. A., 1958: «The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara». *Eriu* 18 (p. 113-38).

— 1970: *Celtic and Anglo-Saxon Kingship*. Oxford.

BLÁZQUEZ, J. M.^a, 1975: *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid.

BONNEMAISON, J., 1981: «Voyage autour du territoire». *L'Espace Géographique* 4 (p. 249-262).

BONTE, P. e IZARD, M., 1996: *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid.

- BOUZA BREY, F., 1942: «La mitología del agua en el noroeste hispánico». *BRAG* 265 (p. 1-5); 266 (p. 34-41); 268 (p. 89-104).
- BRAÑAS ABAD, R., 1995: *Indixenas e Romanos na Galicia Céltica*. Santiago.
- 1999: *A organización socio-política do mundo castrexo*. Tese de doutoramento inédita. Universidade de Santiago de Compostela.
- BRUN, P., 1995: «From chieftdom to state organization in Celtic Europe», en B. Arnold e D. B. Gibson (eds): *Celtic Chieftdom, Celtic State*. CUP (p. 13-25).
- BÚA, C., 1997: «Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica». *O feito diferencial galego na Historia* (p. 51-82).
- 1999: «Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del occidente peninsular». *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 1997). F. Villar e F. Beltrán (eds.), Salamanca (p. 309-27).
- BURILLO MOZOTA, F., 1998: *Los Celtiberos*. Barcelona.
- BYRNE, F. J., 1973: *Irish Kings and High-Kings*. London.
- CALLEJO SERRANO, C., 1965: «Aportaciones a la epigrafía romana del campo Norbense», *BRAH* 157 (p. 11-80).
- CALO LOURIDO, F., 1993: *A cultura castrexa*. Vigo.
- 1994: *A plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa*. A Coruña.
- CALO LOURIDO, F. e SIERRA RODRÍGUEZ, J. C., 1983: «As orixes do castrexo no bronce final». *Estudos de cultura castrexa e de Hª antiga de Galicia*. G. Pereira Menaut (ed.). Santiago (p. 19-85).
- CAMPANILE, E., 1981: *Studi di cultura celtica e indoeuropea*. Pisa.
- CANTO, A. M., BEJARANO, A. e PALMA, F., 1997: «El mausoleo del dintel de los ríos de Mérida. *Revue Anabaraecus* y el culto de la confluencia». *Madridier Mitteilungen* 38 (p. 247-94).
- CARBALLO ARCEO, L. X., 1993: «Espacio e povoamento castrexo de Galicia». *Concepcións espaciais e estratexias territoriais na Historia de Galicia*. Asociación Galega de Historiadores, Santiago (p. 55-82).
- CARO BAROJA, J., 1977: «Organización social de los pueblos del Norte de la Península Ibérica en la Antigüedad». *Legio VII Gemina*. León (p. 13-62).
- CARRÉ ALVARELLOS, L., 1978: *Las leyendas tradicionales gallegas*. 1978.

- CASTRO PÉREZ, L., 1992a: *Los torques de los dioses y de los hombres*. A Coruña.
- 1992b: «Un ejemplo de cristianización de un culto prerromano en Galicia». *Galicia: da Romanidade á Xermanización*. Santiago (p. 147-75).
- CHAMPEAUX, J., 1982: *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*. I. *Fortuna dans la religion archaïque*. École Française de Rome.
- CHANEY, W. A., 1970: *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. London.
- CHARLES-EDWARDS, T. M., 1993: *Early Irish and Welsh Kinship*. Clarendon Press, Oxford.
- CIPRÉS, P., 1990: «Sobre la organización militar de los celtíberos: la *ivventus*». *Veleia* 7 (p. 173-87).
- 1993: *Guerra y sociedad en la Hispania Indoeuropea*. Vitoria-Gasteiz.
- CLAVEL-LÉVÊQUE, M., 1985: «Mais ou sont les druides d'antan? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule». *DHA* 11 (p. 557-604).
- COELHO, L. e ALVES-DIAS, M.^a M., 1985: «Pequena nota sobre a frecuencia do uso de alguns antropónimos entre as élites urbanas da Celtibéria. O caso de Contrebia Belaisca». *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, vol. I. Vitoria (p. 563-4).
- COLLIS, J., 1993: «Los Celtas en Europa». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 63-76).
- CRIADO, F. e outros, 1991: *Arqueología del Paisaje. El área Bocelofurelos entre los tiempos paleolíticos y medievales*. Arqueología / Investigación 6.
- CRIADO BOADO, F., 1986: «Serpientes gallegas: madres contra rameiras», en Bermejo et al.: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II* (p. 241-74).
- 1993: «Espacio monumental y paisajes prehistóricos en Galicia». *Concepcións espaciais e estratexias territoriais na Historia de Galicia*. Asociación Galega de Historiadores, Santiago (p. 23-54).
- CUBA, X. R., REIGOSA, A. e MIRANDA, X., 1999: *Diccionario dos seres míticos gallegos*. Vigo.
- CUMONT, F., 1966: *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris.
- 1989: *Astrología y religión en el mundo grecorromano*. Barcelona.

- DAUBIGNEY, A., 1979: «Reconnaissance des formes de la dépendance gauloise». *DHA* 5 (p. 145-89).
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H., 1893-1894: «Les Celtes en Espagne». *RC* XIV-XV (p. 357-95; 1-61).
- D'ENCARNAÇÃO, J., 1993: «*Interpretatio romana*. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie». *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana. Actas V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. J. Untermann e F. Villar (eds.), Salamanca (p. 281-7).
- DETIENNE, M. 1982: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid.
- DIEGO SANTOS, F., 1959: *Epigrafía Romana de Asturias*. Oviedo.
- DÍEZ DE VELASCO, F., 1998: *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Monografía nº 1 de 'Ilu Revista de Ciencias de las Religiones. Madrid.
- DILLON, M., (ed.) 1994: *The Cycles of the Kings*. Dublin [1ª ed. 1946].
- DOPICO, D. e RODRÍGUEZ, P., 1992: «Paleoetnografía de Gallaecia». *Paleoetnología de la Península Ibérica*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.). *Complutum* 2-3, Madrid (p. 395-8).
- DUBUISSON, D., 1978: «L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande». *RHR* CXIII (p. 153-64).
- DUMÉZIL, G., 1943: *Servius et la Fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*. Les mythes romaines II. Paris.
- 1958: *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles.
- 1966: *La religion romaine archaïque*. Paris.
- 1968: *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris.
- 1970: *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona.
- 1971: *Mito y Epopeya II*. Madrid.
- 1973: *Del mito a la novela*. Madrid.
- 1985a: *Heur et Malheur du guerrier*. Paris.
- 1985b: *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*. Paris.
- 1990a: *El destino del guerrero*. Madrid.
- 1990b: *Los dioses de los Germanos*. Madrid.
- 1999: *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Madrid.

- DUMONT, L., 1971: *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona.
- DUNHAM, S. B., 1995: «Caesar's perception of Gallic social structures», en B. Arnold e D. B. Gibson (eds): *Celtic Chieftdom, Celtic State*. CUP (p. 110-5).
- DYSON, S. L., 1985: *The creation of the Roman Frontier*. Princeton University Press.
- EVANS, D. E., 1967: *Gaulish Personal Names. A Study of Some Continental Celtic Formations*. Oxford.
- 1972: «*Ir. Orn: W. orn: Celt. org-no-*», *Homenaje a A. Tovar*. Madrid (p. 131-6).
- 1993: «The Identification of Continental Celtic with special reference to Hispano-Celtic». *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana. Actas V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. J. Untermann e F. Villar (eds.), Salamanca 1993 (p. 563-608).
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1973: *Las Teorías de la Religión Primitiva*. Buenos Aires.
- 1974: *Ensayos de Antropología social*. Madrid.
- FARIÑA BUSTO, F., ARIAS VILAS, F. e ROMERO MASIÁ, A., 1983: «Panorámica general sobre la cultura castreña». *Estudios de cultura castrexa e de Hª antiga de Galicia*. G. Pereira Menaut (ed.). Santiago (p. 19-85).
- FERRO COUSELO, J., 1952: *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*. Ourense.
- FATÁS, G., 1980: *Contrebia Belaisca (Botorríta, Zaragoza) II. Tabula Contrebiensis*. Monografías Arqueológicas 23. Zaragoza.
- 1981: «Romanos y celtíberos citeriores en el siglo I antes de Cristo». *Caesaraugusta* 53-54 (195-234).
- 1987: «Apuntes sobre la organización política de los celtíberos». *I Symposium sobre los Celtíberos*. Zaragoza (p. 9-18).
- FERNÁNDEZ CANOSA, X. A., 1987: «As maneiras de combate na Lusitania». *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 27 (p. 149-58).
- FERNÁNDEZ MIES, M., 1994: «Estela romana de Villaverde». *BIEA* 144 (p. 695-700).
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., 1992: «Una institución jurídica del mundo celtibérico». *Estudios de Arqueología ibérica y romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*. Valencia (p. 381-4).

- FERNÁNDEZ POSSE, M.^a D., 1998: *La investigación protohistórica en La Meseta y Galicia*. Madrid.
- FERNÁNDEZ POSSE, M.^a D., SÁNCHEZ PALENCIA F. J., FERNÁNDEZ MANZANO, J. e OREJAS, A., 1994: «Estructura social y territorio en la cultura castreña prerromana». *Iº Congreso de Arqueología Peninsular. Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 34 (p. 191-212).
- FERREIRA DE ALMEIDA, C. A., 1974: *Escavações em Monte Mozinho, 1974*. Penafiel.
- FRANCISCO MARTÍN, J. de, 1989: *Conquista y romanización de Lusitania*. Salamanca.
- FRAZER, J. G., 1981: *El folkllore en el Antiguo Testamento*. México.
- 1993: *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid.
- GARCÍA FDEZ.-ALBALAT, B., 1988: «La Diosa Nabia: nueva interpretación». *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*. G. Pereira Menaut (ed.). Santiago de Compostela, 1988 (p. 249-61).
- 1990: *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. Sada, A Coruña.
- 1993: «El hecho religioso en la Galicia céltica». *O feito relixioso na Historia de Galicia*. Asociación Galega de Historiadores (p. 26-58).
- 1993-1994: «La diosa Ervina, la soberanía guerrera femenina y los límites entre Igaeditanos y Vetones». *Conimbriga* 32-33 (p. 383-401).
- 1996: «La religión de los castreños». Separata de *Las religiones en la historia de Galicia. Antigüedad*. M. V. García Quintela (ed.), Univ. Santiago de Compostela (p. 33-90).
- 1999: *Las rutas sagradas de Galicia*. A Coruña.
- GARCÍA MARTÍNEZ, S. M.^a, 1996: «Una Celtica Supertamarca e Andiñuela (León)». *Conimbriga* 36 (p. 95-101).
- GARCÍA MORENO, L. A., 1993: «Organización sociopolítica de los Celtas en la Península Ibérica». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 327-55).
- GARCÍA QUINTELA, M. V., 1986: «El río del Olvido», en Bermejo *et al.*: *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana* II. Madrid (p. 75-86).
- 1991a: «El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos». *Polis* 3 (p. 25-37).
- 1993: «Viriato y la ideología trifuncional indoeuropea». *Polis* 5 (p. 111-38).
- 1997: «Las puertas del Infierno y el Río del Olvido. (Un tema mítico

- co céltico en la etnografía ibérica de Estrabón)». Separata de *Gallaecia* 16 (p. 145-57).
- 1999a: *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana* III. Madrid.
- 1999b: *Dumézil (1898-1986)*. Biblioteca de las Religiones, 2. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. e SANTOS ESTÉVEZ, M.: «Petroglifos podomorfos castreños e investiduras reales célticas: estudio comparativo» (no prelo).
- GARCÍA ROJAS, R. e ABÁSULO, J. A., 1993: «Bronces romanos del museo de Zamora». *Bronces y Religión romana*. *Actas XI Congreso Internacional de Bronces Antiguos*. Madrid (p. 171-89).
- GELLNER, E., 1997: *Antropología y Política*. Barcelona.
- GERALD OF WALES, 1982: *The History and Topography of Ireland*. London.
- GERNET, L., 1980: *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid.
- GODELIER, M., 1984: *Lo ideal y lo material*. Madrid.
- GÓMEZ-PANTOJA, J., 1999: «Las Madres de Clunia». *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana*. *Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 1997). F. Villar e F. Beltrán (eds.), Salamanca (p. 421-32).
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., 1989: *Corpus de Inscripciones latinas de Andalucía*. Vol. I, Huelva.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J., 1995: *Análisis histórico y mitológico del Catálogo de las Naves*. Tese en microficha da Univ. Santiago de Compostela, nº 510. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela.
- 1998: *Hércules contra Gerión. Mitos y leyendas de la Torre de Hércules* II. A Coruña.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M.^a C., 1986: *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*. Veleia anexo nº 2. Vitoria-Gasteiz.
- 1997: *Los Astures y los Cántabros Vadinienses*. Vitoria-Gasteiz.
- GORROCHATEGUI, J., 1987: «En torno a la clasificación del lusitano». *Studia Paleohispanica*. *Actas IV Congreso sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. J. Gorrochategui, J. L. Melena, J. Santos (eds.). Veleia 2-3, Vitoria-Gasteiz (p. 77-91).

- 1990: «Consideraciones sobre la fórmula onomástica y la expresión del origen en algunos textos celtibéricos menores». *Studia Indogermanica et Paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*. F. Villar (ed.) Salamanca (p. 291-312).
- 1992: «Las lenguas de los pueblos paleohispánicos». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 409-29).
- 1994: «La lengua de las poblaciones prerromanas del área indoeuropea». *Revisión de Historia Antigua I: Las estructuras sociales indígenas del Norte de la Península Ibérica*. Vitoria-Gasteiz (p. 13-21).
- 1997: «Gallaecia e as linguas prerromanas da Península Ibérica». *O feito diferencial galego na Historia* (p. 15-49).
- GREEN, M. J., 1994: *The Gods of Roman Britain*. Buckinghamshire.
- 1995: *Mitos celtas*. Madrid.
- GUERRA, A., 1996: «Os nomes do Rio Lima. Um problema de toponímia e de geografia histórica». *La Hispania Prerromana. Actas VI Coloquio sobre linguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. F. Villar e J. d'Encarnação (eds.). Salamanca, 1996 (p. 147-61).
- GUYONVARCH, Ch.-J., 1960a: «Gaulois VATES, irlandais *faith*, gall. *gwawd*, le nom celtique du vate ou «devin»». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques VII, 22. *Ogam XII* (p. 305-12).
- 1960b: «Gaulois DIVICIACVS et DUMNORIX «le divin» et «le roi»». *Id.*, 23. *Ogam XII* (p. 312).
- 1961: «MEDIOLANVM BITVRIGVM. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée». *Ogam XIII*, 1, n° 73 (p. 137-158).
- 1962a: «Irlandais SID, gaulois SEDOS «siège, demeure des dieux». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. XIII, 47. *Ogam XIV*, 2/3 (p. 329-40).
- 1962b: «*BRACI-, EMBREKTON, IMBRATARIA, a propos d'un nom celtique de la bière». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques. XIV, 51. *Ogam XIV* (p. 476-82).
- 1963: «(Mars) ALBIORIX «Roi du Monde»». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XVIII, 64. *Ogam XV*, 4-5, n° 88-89 (p. 369-372).
- 1966: «Gaulois GVTVATER «(druide) invocateur», irlandais *guth* «voix»». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXIII, 98. *Ogam XVIII*, 1-2, n° 103-104 (p. 102-9).

- 1967a: «L'inscription du Cabeço das Fraguas (Portugal)». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques, 121. *Ogam XIX*, 3-4 (p. 253-63).
- 1967b: «Celtique comun *LETAVIA, gaulois LETAVIS, irlandais Let-ha; la porte de l'Autre Monde». *Id.*, 133. *Ogam XIX*, 5-6 (p. 475-494).
- 1967c: «La «pierre», l'«ourse» et le «roi» Gaulois ARTOS, irlandais *art*, gallois *arth*, breton *arzh*. Le nom du roi Arthur». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXIX, 134. *Celticum* 16 (p. 215-38).
- 1969: «Les VOLCAE celtiques, l'irlandais *olc* «méchant, mauvais», et le nom du «loup» en indo-européen». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXXII 157. *Ogam XXI* (p. 315-350).
- 1970-1973: «Irlandais *Fraech*, gaulois VROICA «bruyère»». Notes d'Étymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXXIII 160. *Ogam XXII-XXV* (p. 237-40).
- 1978: *Textes Mythologiques Irlandais* 1. *Celticum* 11/1. Rennes.
- HAMP, E. P., 1972: «ΠΑΡΘΕΝΟΣ and its cognates», *Homenaje a A. Tovar*. Madrid (p. 177-80).
- HARMAND, J., 1970: *Les Celtes au second Age du Fer*. Paris.
- HODDER, I., 1994: *Interpretación en Arqueología*. Barcelona.
- HODDER, I. e ORTON, C., 1990: *Análisis espacial en Arqueología*. Barcelona.
- HOZ, J., 1993: «Testimonios lingüísticos relativos al problema céltico en la Península Ibérica». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 357-407).
- 1994: «*Castellum Aviliobris*. Los celtas del extremo occidente continental». *Indogermanica et Caucásica (Festschrift K. H. Schmidt)*. Berlin-New York (p. 348-62).
- 1995: «Panorama provisional de la epigrafía rupestre Pelohispánica». *Saxa Scripta. Actas Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. A. Rodríguez Colmenero e Lidio Gasperino (eds.) *Anejos de Larouco* 2 (p. 9-33).
- 1997: «Lingua e etnicidade na Galicia antiga». *O feito diferencial galego na Historia* (p. 101-40).
- HUBERT, H., 1912: «*Nantosvelta*, déesse a la ruche». *Mélanges Cagnat. Recueil de Mémoires concernant l'Épigraphie et les Antiquités romaines*. Paris (p. 281-96).
- 1988: *Los celtas y la civilización céltica*. Madrid.

- INÊS VAZ, J. L., 1995: «Algumas inscrições rupestres da Civitas de Viseu». *Saxa Scripta. Actas Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. A. Rodríguez Colmenero e Lidio Gasperino (eds.) *Anejos de Larouco* 2 (p. 279-95).
- JACKSON, K., 1982: «Gildas and the Names of the British Princes». *Cambridge Medieval Celtic Studies* 3 (p. 30-40).
- JAULIN, R., 1973: *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires.
- JIMÉNEZ LOSA, M., 1997: «Metodología para determinar el colectivo indígena de *Augusta Emerita*». *Veleia* 14 (p. 177-93).
- JORDÁN CÓLERA, C., 1998: *Introducción al Celtibérico*. Zaragoza.
- KRADER, L. e ROSSI, I., 1982: *Antropología política*. Barcelona.
- KELLY, F., 1988: *A guide to Early Irish Law*. Early Irish Law Series, vol. III. Dublin.
- LAMBERT, P.-Y., 1995: «Préverbes gaulois suffixes en *-io-*: *ambio-*, *ario-*, *cantio-*». *Études Celtiques* XXXI (p. 115-21).
- LAMBRINO, S., 1965: «Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien», *Les Empereurs romains d'Espagne. Colloques Internationaux du CNRS*. Paris (p. 223-42).
- LEACH, E., 1976: *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona.
- 1982: *A diversidade da Antropologia*. Lisboa.
- LEAL y SORIA, C., 1998: *Topografía y toponimia en la épica irlandesa: el concepto de espacio en el Táin Bó Cúalnge*. Santander (tese de doutoramento inédita).
- LE ROUX, P., 1982: *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste a l'invasion de 409*. Paris.
- LE ROUX, F., 1952: «Aperçu sur le Roi dans la Société Celtique. Son nom et sa fonction». *Ogam* IV, nº 20 (p. 225-31; 235-40); nº 21 (p. 245-6), nº 22 (p. 269-70); nº 23 (p. 278-9; 286).
- 1953: *Idem*, *Ogam* V, 1, nº 25-26 (p. 334-7); 4, nº 29 (p. 81-4); 5-6 (p. 106-10).
- 1955: «Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scolies Bernoises». *Ogam* VII, 1 (p. 33-58).
- 1956: «Que signifie *Equoranda?». *Ogam* VIII, 1 (p. 15-49).
- 1961: «Le *Celticum* d'Ambigatus et l'*Omphalos* gaulois. La royauté suprême des Bituriges». *Ogam* XIII, 1 (p. 159-184).

- 1962: Note d'Histoire des Religions. «Lug et l'*Omphalos* de Lugdunum». *Ogam* XIV, 6, 13 (p. 638-641).
- 1963: «Recherches sur les éléments rituels de l'élection royale irlandaise et celtique». *Ogam* XV, 1 (p. 123-37); 2-3 (p. 245-53).
- 1965: «Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes». *Ogam* XVII, 1-2 (p. 175-88).
- 1968: «La Mythologie Irlandaise du Livre des Conquêtes». *Ogam* XX (p. 380-406).
- 1970-1973a: Notes d'Histoire des Religions. XX. 55. «*Brigite* et *Minerve*. Le problème d'interprétation d'un monument figuré». *Ogam* XXII-XXV (p. 224-31).
- 1970-1973b: Notes d'Histoire des Religions. XX. 56. «Deux questions relatives a *Ogmios*: l'origine grecque et la transmission insulaire». *Ogam* XXII-XXV (p. 231-4).
- 1984: «La religión de los celtas». *Historia de las Religiones* Vol. III: *Las religiones antiguas*. Madrid (p. 109-184).
- LE ROUX, F. e GUNONVARCH, Ch.-J., 1983a: *La civilisation celtique*. *Ogam, Tradición Celtique*. Rennes.
- 1983b: *Mórrígan-Bodhb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*. *Ogam-Celticum*.
- 1986: *Les Druides*. Rennes.
- 1991: *A sociedade Celta*. Publicações Europa-América.
- 1995: *Les fêtes celtiques*. Rennes
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964: *El pensamiento salvaje*. México.
- 1973: *Antropología estructural* I. Buenos Aires.
- 1986: *O totemismo hoje*. Lisboa.
- LINCOLN, B., 1991: *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*. Madrid.
- LIS QUIBÉN, V., 1980: *La medicina popular en Galicia*. Madrid.
- LLINARES GARCÍA, M., 1990a: *Os mouros no imaxinario popular galego*. Santiago.
- 1990b: *Mouros, ánimas, demonios*. Madrid.
- LOMAS SALMONTE, F. J., 1975: *Asturia prerromana y altoimperial*. Sevilla.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F., 1951: «Esculturas zoomorfas y antropomorfas de la cultura de los castros». *CEG* VI, 19 (p. 177-203).

- 1954: «Sobre la mitología y las costumbres relativas a tres pilas megalíticas del Ribeiro de Avia». *CEG XXVII* (p. 181-91).
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. e BOUZA BREY, F., 1992: *Os Oestrinnios, os Saefes e a Ofiolatría en Galicia*. Facsímile publicado por Univ. Santiago - MPG - IEG Padre Sarmiento [1ª ed. 1929].
- LÓPEZ MELERO, R., SÁNCHEZ ABAL, J. L. e GARCÍA JIMÉNEZ, S., 1984: «El bronce de Alcántara. Una *deditio* del 104 a. C.». *Gerión 2* (p. 265-314).
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G., 1983: «Notas sobre los «verracos» hispánicos». *Homenaje al Profesor M. Almagro Basch*. Madrid (p. 151-9).
- 1989: *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*. Madrid.
- LÓPEZ PEREIRA, X. E., 1996: *Cultura, Relixión e Superstições na Galicia Sueva*. Univ. A Coruña.
- LORRIO, A. J., 1991: «Los celtas en el noroeste». *Revista de Arqueología: «Los Celtas en la Península Ibérica»* (p. 26-35).
- LOTH, J., 1915: «L'Omphalos chez les Celtes». *REA 17* (p. 193-206).
- 1917: «Lia Fáil ou pierre de Fál. Pierre d'intronisation ou d'épreuve des rois d'Irlande a Tara. Omphalos ou phallus?». *REA 19* (p. 35-8).
- LUENGO, J. M.^a, 1950: *Excavaciones arqueológicas en el Castro y su necrópolis de Meirás (La Coruña)*. Madrid.
- LUJÁN MARTÍNEZ, E. R., 1996: «La onomástica celtibérica: actualización y aspectos comparativos». *Veleia 13* (p. 199-217).
- LUQUE, E., 1996: *Antropología Política. Ensayos críticos*. Barcelona.
- MANGAS, J. e VIDAL, J., 1987: «Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León. III. San Esteban del Toral, El Bierzo». *MHA VIII* (p. 194-6).
- MAÑANES PÉREZ, T., 1982: *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno*. Astorga.
- MARCO SIMÓN, F., 1986: «El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar». *Estudios en Homenaje a A. Beltrán*. Zaragoza (p. 731-59).
- 1987: «La religión de los Celtíberos». *I Symposium sobre los Celtíberos*. Zaragoza (p. 54-74).
- 1993a: «La religiosidad en la Hispania Céltica». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 477-512).
- 1993b: «*Nemedus Augustus*». *Studia Palaeohispanica et Indoger-*

- manica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. I. J. Adiego, J. Siles e J. Velaza (eds.). *Aurea Saecula 10*. Universitat de Barcelona (p. 165-77).
- 1994a: «Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia». *Revisiones de Historia Antigua I: Las estructuras sociales indígenas del Norte de la Península Ibérica*. Vitoria-Gasteiz (p. 35-50).
- 1994b: «Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)». *Homenaje a J. M.^a Blázquez*, II. J. Mangas e J. Alvar (eds.). Madrid (p. 319-48).
- 1996a: «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales». *A Cidade e o Mundo: Romanización e cambio social*. Xinzo de Limia (p. 83-100).
- 1996b: «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio». *La Romanización en Occidente*, J. M.^a Blázquez e J. M. Alvar (eds.), Madrid (p. 217-38).
- MARCO, F. e ABÁSULO, J. A., 1995: «Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la P.^a Ibérica». *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*. F. Beltrán (ed.). Zaragoza (p. 327-59).
- MARIÑO FERRO, X. R., 1997: *Serpes e dragóns*. Vigo.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M., 1986: «Últimas inscripciones romanas de Astorga». *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana* (p. 196-7).
- MAUSS, M., 1988: *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Lisboa [1ª ed. 1923].
- McCANA, P., 1973: «The Topos of the Single Sandal in Irish Tradition». *Celtica X* (p. 160-6).
- McMANUS, D., 1991: *A Guide to Ogam*. Maynooth.
- MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, I., 1965: «Conjeturas etimológicas sobre teónimos galaicos». *AEA* (p. 50-4).
- MONTEAGUDO GARCÍA, L., 1996: «La religiosidad *callaica*». *Separata de Anuario Brigantino 19*.
- MORALEJO ÁLVAREZ, J. J., 1997: «Lenguas paleohispánicas». *Os Celtas da Europa Atlántica*, *Actas I Congreso Galego sobre a Cultura Celta*. Ferrol (p. 17-45).
- 1998: «Labiovelares en material galaico y lusitano». *Separata de II Congreso sobre a Cultura Celta: os Celtas da Europa Atlántica*. Ferrol.
- MORALEJO LASO, A., 1977: *Toponimia gallega y leonesa*. Santiago.
- MUÑIZ COELLO, J., 1994: «Instituciones políticas celtas e ibéricas. Un análisis de las fuentes literarias». *Habis* (p. 91-105).

NASH, D., 1978: «Territory and State formation in Central Gaul». *Social Organization and Settlement*, D. Green, C. Haselgrove e M. Spriggs (eds.). British Archaeological Reports Suppl., 47. Oxford (p. 455-75).

O'BRIEN, M.A., 1973: «Old Irish Personal Names: M. A. O'Brien's "Rhys Lecture"-Notes, 1957», R. Baumgarten ed. *Celtica* X (p. 211-36).

Ó RÍAIN, P., 1972: «Boundary association in early Irish Society». *Studia Celtica* 1 (p. 12-29).

O'RAHILLY, T. F., 1976: *Early Irish History and Mythology*. Dublin.

ORIA SEGURA, M., 1992: «El culto a Hércules en la Galicia romana como manifestación del proceso de romanización». *Galicia: da Romanidade á Xermanización*. Santiago (p. 137-45).

OROZ, F., 1990: «Escarceos etimológicos». *Studia Indogermanica et Paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*. F. Villar (ed.) Salamanca (p. 331-49).

ORTIZ, P. e RENALES, J. (trad.), 1989: *La embriaguez de los Ulates y otras andanzas de Cú Chulainn*. Madrid.

PALOMAR LAPESA, M., 1957: *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania*. Salamanca.

PARCERO OUBIÑA, C., 1995: «Elementos para el estudio de los paisajes castreños del noroeste peninsular». *TP* 52-1 (p. 127-44).

PENA GRAÑA, A., 1994: «O territorio e as categorías sociais na Gallacia antiga: un matrimonio entre a Terra (*Treba*) e a Deusa Nai (*Mater*)». *Anuario Brigantino* 17 (p. 33-78).

PENAS TRUQUE, M.^a A., 1986: «Los dioses de la montaña», en Bermejo et al.: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* II (p. 117-40).

PEÑA SANTOS, A., 1992: «El primer milenio a. C. en el área gallega: Génesis y desarrollo del mundo castreño a la luz de la arqueología». *Paleoetnología de la Península Ibérica*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.). *Complutum* 2-3, Madrid (p. 373-94).

— 1997: «Os pobos castrexos antes da conquista romana». *O feito diferencial galego na Historia* (p. 143-91).

PEREIRA MENAUT, G. e SANTOS YANGUAS, J., 1980: «Sobre la romanización del Noroeste de la Península Ibérica: las inscripciones con mención del *origo* personal». *I Seminário de Arqueologia* III (p. 117-137).

PEREIRA MENAUT, G., 1987: «Nueva *Tabula Patronatus* del Noroeste de Hispania». *Studia Paleohispanica*. Actas IV Congreso sobre Lenguas y

Culturas Paleohispánicas. J. Gorrochategui, J. L. Melena, J. Santos (eds.). *Veleia* 2-3.

— 1992: «As orixes da Galiza: fundamentos para o estudo do pensamento galego na Historia». *O pensamento galego na historia. Aproximación crítica*. Univ. de Santiago de Compostela (p. 23-35).

— 1992: «Aproximación crítica al estudio de etnogénesis: la experiencia de Callaecia». *Paleoetnología de la Península Ibérica*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) *Complutum* 2-3, Madrid (p. 35-43).

— 1995: ««Epigrafía política» y primeras culturas epigráficas en el noroeste de la Península Ibérica». *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*. F. Beltrán (ed.). Zaragoza (p. 293-326).

POLANYI, K. et al., 1957: *Comercio y mercado en los Imperios antiguos*. Barcelona.

PRÓSPER, B., 1994: «El teónimo paleohispánico *Trebarune*». *Veleia* 11 (p. 187-96).

— 1997: «*Tongoe Nabiagoi*: La lengua lusitana en la inscripción bra-careense del ídolo de la fuente». *Veleia* 14 (p. 163-76).

RAFTERY, B., 1993: «Celtas, cultura y colonización: reflexiones sobre la Edad del Hierro en Irlanda». *Los Celtas: Hispania y Europa*. M. Almagro-Gorbea e G. Ruíz Zapatero (eds.) Madrid (p. 91-120).

RAMÍREZ SÁDABA, J. L., 1993: «Teónimo y antropónimo nuevos en la provincia de Lusitania y zonas próximas». *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana*. Actas V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica. J. Untermann e F. Villar (eds.), Salamanca (p. 425-44).

RENFREW, C., 1990: *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Barcelona.

REES, A. e REES, B., 1994: *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London.

RENARDET, E., 1975: *Vie et croyances des Gaulois avant la conquête romaine*. Paris.

RIVAS FERNÁNDEZ, J.C., 1991: «Un error epigráfico histórico: el supuesto galaico-romano *Bandueaetobrigus*». *CEG* XXXIX, Fasc. 104 (p. 36-48).

RIVET, A. L. F. e SMITH, C., 1979: *The Place-names of Roman Britain*. London.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, P., 1981: «Sincretismo de la religión indígena

y la religión romana visto a través de las estelas antropomorfas». *Brigantium* 2 (p. 73-82).

RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1973: «Los Interamici del Convento Jurídico Bracaraugustano y su dios indígena Toroiogombiteco». *HA* III (p. 407-16).

— 1977: *Galicia meridional romana*. Bilbao.

— 1987: *Aquae Flaviae*. I. *Fontes Epigráficas*. Chaves.

— 1988: «Nuevos *termini* territoriales entre unidades gentilicias galai-
co-romanas». *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*. G. Pereira
Menaut (ed.). Santiago de Compostela, vol. II (p. 271-89).

— 1993a: «El conjunto epigráfico de *Aquae Flaviae* y su área de
influencia». *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana*. *Actas V Colo-
quio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. J. Unter-
mann e F. Villar (eds.), Salamanca (p. 461-84).

— 1993b: *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana
del cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. Anexo nº 1 de Larouco. Sada.

— 1999: «Sobre dos nuevas estelas monumentales de *Lucus Augusti*». *Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza,
1997). F. Villar e F. Beltrán (eds.), Salamanca (p. 605-17).

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, T., 1994: «El fin del mundo fortificado y
la aparición de las «aldeas abiertas». La evidencia del Centro-Oriente de
Lugo (Samos y Sarria)». *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie I, 7 (p. 153-89).

ROHDE, E., [1891-1894, 1ª ed.] 1994: *Psique. La idea del alma y la
inmortalidad entre los griegos*. Madrid.

ROMANO, A., 1984: «Dal *Pater Gentis* ai *Patres* dell'organizzazione
cittadina. Note sul fundamento della leadership arcaica», en G. Franciosi
(dir.): *Ricerche sulla Organizzazione Gentilizia Romana* I. Napoli (p.
83-117).

ROMERO MASIÁ, A. e POSE MESURA, X.M., 1988: *Galicia nos tex-
tos clásicos*. A Coruña.

ROYMANS, N., 1990: *Tribal Societies in Northern Gaul. An Anthropo-
logical Perspective*. Amsterdam.

RUSSELL, P., 1995: «Notes on words in Early Irish Glossaries». *EC*
XXXI (p. 195-204).

SAHLINS, M., 1983: *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.

— 1988a: *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría
antropológica*. Barcelona.

— 1988b: *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora,
antropología e historia*. Barcelona.

SAINERO, R. (ed.), 1988: *Leabhar Ghabhála. Libro de las invasiones*.
Madrid.

SANTOS, M., PARCERO, C. e CRIADO, F., 1997: «De la Arqueología
simbólica del paisaje a la Arqueología de los paisajes sagrados». *TP* 54,2
(p. 61-80).

SAYAS, J. J., 1996: «Galaicos, astures, cántabros y vascones bajo el
dominio romano». *La Romanización en Occidente*, J. M.ª Blázquez e J.
Alvar (eds.), Madrid (p. 125-45).

SCHMIDT, K. H., 1985: «A Contribution to the Identification of Lusita-
nian». *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. J. de
Hoz (ed.) Salamanca (p. 319-41).

— 1990: «Gallo-Brittonic or Insular Celtic». *Studia Indogermanica et
Paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*. F. Villar (ed.) Sala-
manca (p. 255-68).

SCHULTEN, A., 1962: *Los cántabros y astures y su guerra con Roma*.
Madrid.

SERENI, E., 1977: *Comunità rurali nell'Italia antica*. Roma.

SERGENT, B., 1991: «Ethnozoonyms indo-europeans». *DHA* 17-2 (p.
9-55).

SEVILLA, M., 1979: «Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos
en el norte de la Península Ibérica». *MHA* (p. 261-7).

SILVA, A. C. F. da, 1985: «Novos dados sobre a organização social castre-
jeira». *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. J. de
Hoz (ed.) Salamanca (p. 201-24).

— 1986: *A cultura castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira.

SIMONE, C. de, 1985: «Celtico *nemeto*- "bosco sacro" ed i suoi derivati
onomastici». *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*.
J. de Hoz (ed.) Salamanca (p. 371-4).

SJOESTEDT, M.-L., 1994: *Gods and Heroes of the Celts*. Dublín [1ª ed.
1949].

SOEIRO, T., 1997: «O esplendor do sur da Callaecia». *O feito diferen-
cial galego na Historia* (p. 213-36).

SOLANA SAINZ, J. M.ª (ed.), 1991: *Las entidades étnicas de la Meseta
Norte de Hispania en época prerromana. Anejos de Hispania Antiqua*.
Valladolid.

- SOPENA, G., 1987: *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*. Univ. de Zaragoza.
- STOKES, W. (ed. e trad.), 1894: «The Rennes Dindshenchas» (Ed. e Trad.). *Revue Celtique* 15 (p. 272-336, 418-484); 16 (p. 31-83, 135-167, 269-283).
- SVENBRO, J., 1988: *Phrasikleia. Anthropologie da la lecture en Grèce Ancienne*. Paris.
- TABOADA CHIVITE, X., 1965: «O culto das pedras no noroeste peninsular». Vigo.
- TOVAR, A., 1949: *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*. Buenos Aires.
- 1972: «Un obispo con nombre británico y los orígenes de la diócesis de Mondoñedo». *Habis* 3 (p. 155-8).
- 1983: «Etnia y lengua en la Galicia antigua: el problema del celtismo». *Estudos de cultura castrexa e de H.^a antiga de Galicia*. G. Pereira Menaut (ed.). Santiago (p. 247-82).
- 1985: «La inscripción del Cabeço das Fraguas y la lengua de los Lusitanos». *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. J. de Hoz (ed.) Salamanca (p. 227-53).
- 1986: «The Celts in the Iberian Peninsula», en K. H. Schmidt (ed.): *Geschichte und Kultur der Kelten*. Heidelberg, 1986 (p. 68-101).
- TRANOY, A., 1981: *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*. Paris.
- TRANOY, A. e LE ROUX, P., 1973: «Rome et les indigènes dans le Nord-ouest de la Péninsule Ibérique, Problèmes d'épigraphie et d'histoire». *MCV IX* (p. 177-232).
- 1974: «Contribution a l'étude des regions rurales du NO hispanique au haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel». *Actas do III Congreso Nacional de Arqueologia*. Porto (p. 249-61).
- 1975: «Problemes epigraphiques de la province d'Orense». *BA V* (p. 271-9).
- 1984: «▷, le mot et le chose. Contribution au débat historiographique». Separata de *Centro de Estudos Humanísticos*. Porto (p. 239-55).
- 1989-1990: «As necrópoles de Bracara Augusta. B. Les inscriptions funéraires». *CARq* 6/7 (p. 187-230).
- UNTERMANN, J., 1962: «Áreas e movimientos lingüísticos na Hispania prerromana». *Revista de Guimarães* LXXII (p. 5-61).

- 1965: *Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania antigua*. Madrid.
- 1984: «Los celtíberos y sus vecinos occidentales». *Lletres Asturianas* 13 (p. 6-26).
- 1985: «Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas». *Actas III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. J. de Hoz (ed.) Salamanca (p. 343-63).
- 1991: «Lengua y poblamiento prerromano en el territorio celtibérico». *III^{er} Simposium sobre los Celtíberos* (p. 7-24).
- 1992: «Anotaciones al estudio de las lenguas prerromanas del Noroeste de la Península Ibérica», en *Galicia: da Romanidade á Xermanización*. Santiago (p. 367-98).
- VÁZQUEZ VARELA, J. M., 1980: «La estela de Troitosende: uso y abuso de los paralelismos en el arte prehistórico». *Brigantium* 1 (p. 83-91).
- VELAZA, J., 1999: «Balance actual de la onomástica personal celtibérica». *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana*. *Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas* (Zaragoza, 1997). F. Villar e F. Beltrán (eds.), Salamanca (p. 663-83).
- VERNANT, J. P., 1982: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid.
- 1983: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona.
- 1991: *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona.
- 1992: *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona.
- 1996: *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona.
- VIDAL-NAQUET, P., 1983: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona.
- VILLAR, F., 1971: *Lenguas y pueblos indoeuropeos*. Madrid.
- 1990: «La línea inicial del bronce de Botorrita». *Studia Indogermanica et Paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*. F. Villar (ed.) Salamanca (p. 375-92).
- 1993: «Talabara, Talavera, Toledo». *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. I. J. Adiego, J. Siles e J. Velaza (eds.). *Aurea Saecula* 10. Universitat de Barcelona (p. 287-96).
- 1994-1995, «Marandigui. Un nuevo epíteto de la divinidad lusitana Reve». *Beiträge zur Namenforschung*, 29/30,3 (p. 247-54).
- 1995: *Estudios de celtibérico y de toponimia prerromana*. Ed. Universidad Salamanca.

— 1996a: «Fonética y morfología celtibéricas». *La Hispania Prerromana. Actas VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. F. Villar e J. d'Encarnação (eds.). Salamanca, 1996 (p. 339-78).

— 1996b: «El teónimo Lusitano *Reve* y sus Epítetos». *Actas Die Grösseren Altkeltischen Sprachdenkmäler*. Innsbruck, 1993 (p. 160-211).

VRIES, J. de, 1963: *La religion des Celtes*. Paris.

VV. AA., 1991: *Tabula Imperii Romani*, K-29: Porto (Conimbriga, Bracara, Lvcvs, Astvrica). Unión académica internacional.

WILLIS, R., 1982: «On a Mental Sausage Machine and Other Nominal Problems», en D. Parkin (ed.): *Semantic Anthropology*. London (p. 227-40).

XUSTO RODRÍGUEZ, M., 1992: «La concepción territorial en la cultura castreña de Galicia». *Revista de Arqueología* 137 (p. 28-37).

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	15
I. As orixes de <i>Gallaecia</i>	19
II. Retomando o modelo invasionista	23
III. Polémicas anti-celtistas	29
IV. A lingua nas fronteiras da etnicidade	34
CAPÍTULO 1. RELIXIÓN CASTREXA	41
I. A política do sagrado ou o sagrado da política	41
II. Esquema xeral sobre as relixións indoeuropeas	46
III. O panteón divino dos castrexos	51
1. Os deuses soberanos: <i>Lug, Bandua, Coso</i>	54
2. A deusa trifuncional: <i>Matres, Suleis, Navia</i>	66
3. Representacións castrexas da Soberanía	70
<i>Pedras onfálicas: Crougea</i>	71
<i>Pedras iniciáticas: Trebopala e as mouras</i> do imaxinario galego	74
4. Os deuses infernais: <i>Reve</i>	87
IV. Visións castrexas do Alén	92
CAPÍTULO 2. HEROES CASTREXOS	109
I. Sobre a pertinencia dos nomes propios nas sociedades antigas	109
1. Designación e significación: da teoría lingüística á práctica etnográfica	109
2. Etnónimos significativos	113
3. Nomes célticos con significado	115
II. Antroponimia castrexa. Os nomes heroicos galaico-lusitanos	121
CAPÍTULO 3. LUGARES SAGRADOS	143
I. Os significados culturais da toponimia. Cuestións sobre topografía cualitativa	143

1. Topografía sagrada no mundo céltico	145
II. Toponimia castrexa	152
1. Topónimos compostos con <i>-bris/-briga</i>	155
2. Topónimos compostos con <i>-ocelo</i>	164
III. A organización territorial castrexa	169
CONCLUSIÓN	179
APÉNDICE EPIGRÁFICO	183
I. Inscripciones con mención de \supset	183
II. Pactos de hospitalidade do noroeste peninsular	185
ABREVIATURAS	187
BIBLIOGRAFÍA	189