

Diseño interior y cubierta: RAG

Esta obra ha sido editada con ayuda
de la Dirección General del Libro,
Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura.

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en
el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva
autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria,
artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© Los autores, 2007

© Ediciones Akal, S. A., 2007

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN-10: 84-460-2260-5
ISBN-13: 978-84-460-2260-2
Depósito legal: M-312-2007

Impreso en Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

Á. ARIZAGA CASTRO, X. M. AYÁN VILA,
R. BRAÑAS ABAD, P. FÁBREGA ÁLVAREZ,
M. V. GARCÍA QUINTELA, F. J. GONZÁLEZ GARCÍA,
A. GONZÁLEZ RUIBAL, C. PARCERO OUBIÑA y
A. TEIRA BRIÓN

LOS PUEBLOS DE LA GALICIA CÉLTICA

Coordinador:
F. J. González García

-akal-

ENTRE MITOS, RITOS Y SANTUARIOS. LOS DIOSES GALAICO-LUSITANOS

Por Rosa Brañas Abad

Desde Homero y Hesíodo, los teólogos locales, parecen existir dos evidencias en las representaciones griegas del mundo divino. Por un lado, que los grandes dioses reinan apaciblemente sobre distintos campos, por ejemplo «los trabajos de la guerra», «las obras de himeneo», o «los trabajos de la tierra». Por otro, que estos grandes campos de acción estén también repartidos entre varias potencias, y aparentemente cada una de ellas tome a su cargo una dimensión, un aspecto, un significado medio concreto y medio abstracto. Representaciones reflexivas que han alimentado entre los modernos la convicción de que toda figura divina está dotada de una esencia autónoma; y al mismo tiempo la certidumbre de que cada dios significa una experiencia ejemplar del hombre presente en el mundo. Sorprendentemente, las investigaciones llevadas a cabo desde esta doble perspectiva –y las hay muy estimables– no han prestado atención a los datos inmediatos del campo politeísta, es decir, a los santuarios que agrupan a varias divinidades, los altares de dioses múltiples, contrastados o jerarquizados, las fiestas o rituales que ponen en relación a dos divinidades unidas con este motivo, o bien que asocian dos aspectos de una misma potencia, resaltados por marcas a veces gestuales, a veces sacrificiales.

M. Detienne, *Apolo con el cuchillo en la mano*, p. 12.

INTRODUCCIÓN

Nos gusta creer que el *Saber* está tan lógica y rigurosamente compartimentado que sabremos en todo momento a qué campo remitir el

estudio de cualquier objeto. Y también forma parte de la racionalidad científica el rechazo de las ambigüedades, las paradojas, el entrecruzamiento confuso de valores y categorías. Sin embargo, en lo que a nuestra materia se refiere, es decir, el estudio de «lo trascendente» en sociedades suficientemente alejadas en el tiempo, no sabemos realmente si conviene mejor a la historia o a la antropología, dos disciplinas estrictamente separadas en el mundo académico pero absolutamente relacionadas en cuanto a la definición de su objeto. Entre otras cosas, porque la distancia temporal que nos separa de las sociedades antiguas no es cualitativamente diferente de la distancia espacial y cultural que nos separa de las sociedades «no occidentales» en el momento presente.

Es crítica común a los estudios sobre mitología y religiones antiguas la falta de claridad en sus desarrollos, debido quizás a que no estamos «racionalmente» acostumbrados a la ambivalencia, a la multiplicidad y a la confusión aparente que caracteriza al hecho religioso. Por ello, parece que se consideren incongruencias del método cuestiones que atañen más directamente a la propia naturaleza del objeto de estudio.

En este punto aclaramos la conveniencia de la cita de M. Detienne. Este mitólogo helenista nos advierte contra la tendencia a reducir a los dioses a «esencias autónomas», es decir, a personalidades dotadas de valores, funciones y poderes inequívocos, perfectamente diferenciados de los de sus divinos congéneres. La comentada reducción responde, según parece, a esa necesidad propia de nuestra manera de pensar de evitar toda confusión entre categorías. Por el contrario, partiendo del «microanálisis» de Apolo, Detienne demuestra que, frente a la clásica y fundada representación de este dios como un ser «luminoso», inspirador de la razón y de los valores más elevados de la civilización, Apolo manifiesta también una «faceta oscura» (desmesura, violencia, crueldad) y, en definitiva, completamente contradictoria con aquella típica imagen «apolínea» a la que da nombre. He aquí una muestra del sentido, no racional, sino mitológico de los dioses y de los contextos en los que se involucran¹.

Estas consideraciones son oportunas respecto al tema que nos ocupa por varias razones. En primer lugar, porque, en un intento por racionalizar la religión castreña, muchos autores no conciben cualquier clase de ambivalencia en la caracterización de los dioses. En este sentido, es difícil encontrar una interpretación relativa a nuestros teónimos diferente de la clásica y estricta caracterización como «divinidad fluvial», «agraria» o «salutífera». Tema aparte, en fin, constituyen aquellos que describen la religión castreña en términos de

¹ Y no sólo eso. Como se ha observado en el propio politeísmo griego, los mismos epítetos son comunes a muchos dioses; muchas divinidades cumplen las mismas funciones, y casi todos los dioses «representan a la vez aspectos políticos o sociales, aspectos agrarios y cósmicos» (Bermejo 1982b, p. 18).

culto a los ríos, fuentes, piedras, montes —vale cualquier accidente geográfico—, sin considerar el hecho de que tal categorización respondió en su día a planteamientos de corte evolucionista que no gozan hoy en día de las simpatías de los especialistas en religiones.

No es casual que estos desarrollos basados en la idea del «progreso lineal» del pensamiento religioso se apoyasen tradicionalmente en el análisis filológico de los teónimos, puesto que parece habitual que el origen de muchos de ellos remonten a apelativos «naturalistas», es decir, nombres comunes designativos de realidades físicas o naturales. De ahí argumentaciones como la que nos ofrece F. Villar a propósito de una de las divinidades galaico-lusitanas que estudiaremos en este capítulo:

Una vez analizada la etimología de Reve y establecido su valor apelativo originario como «río» cabe examinar más de cerca el estado en que se encontraba esa palabra —apelativo o teónimo— en el momento en que se realizaban las inscripciones votivas en que aparece [...] La conclusión a la que yo llego tras el análisis de todos los sintagmas de Reve + epíteto puede expresarse como sigue. Reve fue en su origen un apelativo para «río». Al igual que sucede con otras divinidades consistentes en fenómenos naturales, su divinización lleva consigo una personificación. A medida que se consolida tal personificación, la divinidad tiende a concebirse como una entidad distinta del fenómeno físico en que se originó. Paulatinamente el dios deja de consistir en la realidad física misma del fenómeno para pasar a concebirse como una entidad personal de carácter divino, que en él habita y es su protector o dispensador. Y en el uso lingüístico suele subsistir esa dualidad para la propia palabra, que designa a la vez e indisolublemente ambas cosas. Buenos ejemplos de lo que digo son, entre otros muchos que podrían citarse, ai. [antiguo indio] agni- «fuego» y «el dios Agni»; vayu- «el viento» y «el dios Vayu». O en lituano saulė «el sol» y «la diosa Saulė»; perkunas «el trueno» y «el dios Perrunas». Exactamente es ésa por cierto la situación de los ríos y en general las corrientes de agua en la religión védica. El término genérico nadī «río» aparece en el Rigveda designando corrientes de agua que frecuentemente se imaginaban como diosas [...] Uno de los ríos, cuyo nombre en védico es Sarasvati, cobró una importancia y una personalidad particularmente relevante, sin duda debido a que se trataba del Indo, según se cree, y se convirtió en la diosa protectora de las aguas, que aparece mencionada junto Agni, los Marut, los Asvin, Pusan, etc. (Villar 1996b).

Sin embargo, cuando se califica a Sarasvati como «diosa protectora de las aguas», sabemos, con Villar, que no se alcanza a definir por completo el verdadero carácter de una diosa que es esencial en la cosmología india: no sólo porque encarna a *ri* «la prosperidad», sino

porque reúne todas las cualidades funcionales propias de los dioses superiores indoeuropeos, pureza, fuerza guerrera y riqueza. Además, por su asimilación con *Vac*, «la Palabra», ella representa el sostén de los dioses soberanos que fundan su legitimidad en la «verdad» (el juicio justo —del rey— o la palabra ritual —sacerdotal— pronunciada con precisión y rectitud; Dumézil 1968, pp. 106-107). De la cita de F. Villar, en cualquier caso, podemos retener la idea de que los teónimos «naturalistas» galaico-lusitanos no son una excepción en el seno de la familia lingüística indoeuropea (otros ejemplos más adelante).

A pesar de la aparente trivialidad de los significados etimológicos de sus nombres, los dioses representan por lo general una complejidad conceptual para nosotros difícil de alcanzar, incluso disponiendo de buenas y numerosas fuentes. Con todo, la idea de un numen acuático al que los creyentes aluden genéricamente (supuestamente *Reve*), como sin saber a qué divinidad concreta están invocando, posee paralelos indiscutibles en las religiones clásicas, puesto que las Ninfas, por sólo poner un ejemplo, pueden ser diosas anónimas cuyo poder se considera estrictamente localizado en las fuentes y arroyos en los que habitan. Sin embargo, cuando B. Prósper apostilla «en realidad, río y divinidad son aspectos de la misma realidad y la única forma de no traicionar la percepción indígena de este hecho es traducir *Reve* simplemente como río» (2002, p. 142), lo que se sugiere es que los galaico-lusitanos permanecían, incluso después de la romanización, en un supuesto «estadio evolutivo» social y religioso aún anterior al que el F. Villar defiende dentro de su periodización: la idolatría. Ello supone, en otras palabras, que nuestras poblaciones no alcanzaban a valerse de las mínimas propiedades simbólicas que caracterizan en general al pensamiento religioso (una crítica a estos postulados en González García y García Quintela [e.p.]).

Religión, sincretismo e interpretatio

De todas las definiciones que se han propuesto, me inclino por aquella según la cual la religión es el conjunto de creencias, doctrinas y prácticas rituales por las que una sociedad se dota de sentido, es decir, le permite comprender aspectos transcendentales de su existencia, tales como el lugar que la propia sociedad y sus miembros ocupan dentro del Universo o Cosmos, y los modos concretos en que los individuos pueden intervenir sobre aquél².

² En otras palabras, «hay buenas razones para considerar que las formas del discurso religioso no son independientes de las formas que reviste la organización general de la sociedad que produce este discurso y las representaciones que van asociadas con ella», Herrenschmidt 1996, p. 631.

Una constante en todas las religiones es la existencia de un sistema de representaciones particular (conjunto de ideas y valores) acerca del origen y la organización general del Cosmos, a lo que llamamos cosmología —o «concepción del mundo»—. Es común, además, que este sistema responda a formas concretas de pensamiento que, en la medida en que funciona entrelazando múltiples planos de lo real, y estos con otros imaginados, posee un carácter eminentemente simbólico. El hecho de que estos «objetos del pensamiento religioso» respondan a configuraciones particulares según las diferentes sociedades supone la existencia de sistemas simbólicos diferenciados. Es tarea de la historia de las religiones definir la lógica y las propiedades de esos sistemas en relación con sus respectivos contextos, históricos y culturales.

A diferencia de las llamadas religiones universalistas o «del Libro» (cristianismo, judaísmo, islam), cuyas implicaciones en los sistemas sociopolíticos son generalmente débiles (de ahí que sean fácilmente exportables), las religiones étnicas se caracterizan por su estrecha relación con las instituciones propias de las sociedades que las producen. En este sentido, es posible entender este tipo de religión como el conjunto de ideas subyacentes a formaciones sociopolíticas básicamente «fundamentalistas»³; en ellas, la dependencia de lo político respecto al fundamento religioso responde a la concepción general del Cosmos como un orden de naturaleza sagrada en el que apenas se deja espacio para lo profano y al que los mismos dioses se hallan subordinados (de ahí su calificación también como «religiones del Cosmos»).

Por tratarse de un componente étnico más, equiparable a cualquier otro rasgo distintivo de un grupo humano culturalmente diferenciado (como la lengua), un sistema religioso étnico es, por definición, un fenómeno localizado e incapaz de expansionarse. Aunque la religión romana dejase de ser en cierto momento una de tantas religiones étnicas conocidas en la Antigüedad⁴, en su versión política imperial acabaría mostrando también síntomas de esa incapacidad. Algunos de ellos se perciben mejor al confrontarla con una religión universalista.

Mientras que la promesa de redención futura hacía del cristianismo una doctrina especialmente atractiva para los grupos más desfavorecidos del Imperio, el paganismo romano, por el contrario, asimilaba con mayor eficacia a las elites dirigentes de los pueblos conquistados; de ello dependía, en última instancia, la integración

³ Aclaremos que este fundamentalismo no es coyuntural, como pudo haber sido el de la Europa cristiana en el pasado, sino «estructural», es decir, inherente a las formaciones sociopolíticas a las que nos referimos.

⁴ Así sería al menos en el estado en que se manifiesta en la mitología historizada estudiada por G. Dumézil (1966), que cronológicamente habría que situar con anterioridad al sincretismo religioso producido en torno al siglo VIII con las religiones griega y etrusca.

plena de estos sectores en los cuadros políticos y administrativos de sus respectivas *civitates*. Por esta razón, la religión romana no sólo nunca llegaría a sustituir a las religiones indígenas entre las capas populares en general, sino que tampoco alcanzaría nunca el grado «ecuménico» de homogeneización religiosa que el cristianismo logró en toda la romanidad a partir del Bajo Imperio (San Bernardino 1995).

La intransigencia cristiana, fundada en el dogma de la unicidad de Dios, impedía la más mínima posibilidad de conciliación con el paganismo, puesto que resultaba impensable cualquier intento de asimilación de una forma divina diferente de la propia. Por el contrario, la religión romana no sólo practicó habitualmente la asimilación sino que además preveía ritualmente la plena integración de dioses extranjeros en el seno de su propio panteón a través de la *evocatio*. Este ritual consistía en el pronunciamiento de una fórmula mágica o *carmen* («encantamiento») a través del cual se pretendía alejar a los dioses enemigos de sus protegidos para hacerlos favorables a los romanos, con la promesa de trasladarlos a Roma y allí dedicarles templos y juegos. Cuando los dioses de los vencidos no se habían manifestado propicios se consideraban prisioneros y, dependiendo de la decisión de los pontífices, podían ser simplemente eliminados, adjudicados al culto privado de determinadas familias romanas —como la del general vencedor— o incluso aceptados en el culto público, pero resaltando su condición de «cautivos» (como la *Minerva capta* de la ciudad etrusca de Faleria; Dumézil 1966, pp. 412-418; 1985, pp. 135-150).

La expansión de la religión romana a raíz de las conquistas militares se efectuaría a través de la oficialización de una serie reducida de cultos a los dioses superiores del panteón (tríada capitolina: Júpiter, Juno y Minerva) y al mismo emperador. Esta religión oficial implicaba la obligación por parte de las ciudades de organizar anualmente aquellos cultos públicos para manifestar su sometimiento político al Estado romano. Los cultos privados, por el contrario, se mantuvieron independientes de las directrices del Estado. Por tanto, fuera de las limitadas obligaciones exigidas por la religión oficial, el Alto Imperio se mantuvo generalmente tolerante en materia religiosa. De hecho, las conocidas persecuciones contra druidas, cristianos y judíos se llevaron a cabo no por razones estrictamente religiosas, sino por lo que suponían de rebelión contra el poder del Estado: los druidas proclamaban la inminente caída del Imperio y el renacer del poderío galo; los cristianos se resistían a rendir culto al emperador (personificación del Imperio) y los judíos se negaban a pagar impuestos por razones de fe (Marco 1996a, p. 231; Díez de Velasco 1999, p. 90). Al margen de la represión por esta serie de causas, percibidas como resistencia política, nada impedía a estos colectivos conservar sus creencias y practicar sus propios ritos.

De hecho, la organización de los pueblos conquistados en *civitates peregrinae* y más tarde en municipios suponía la adjudicación de la *curatio sacrorum* o «gobierno de las cosas sagradas» a los magistrados locales, de manera que se permitía la incorporación de determinadas divinidades indígenas en el culto público de las ciudades (según Festo, los *municipalia sacra* son aquellos que «los pueblos interesados practicaron siempre, antes de haber recibido la *civitas Romana*, y que los pontífices decidieron que se continuasen observando y practicando en las formas tradicionales», Dumézil 1966, p. 417; ejemplos epigráficos en el noroeste hispánico en Marco 1996a). Esta flexibilidad se explica por el carácter no dogmático sino cívico de la religión romana; según esta condición, el valor de los cultos no se fundamenta en la creencia sino en la observancia de las disposiciones pontificias a que obliga la ciudadanía. Por lo mismo, esclavos, extranjeros y, habitualmente, mujeres, tenían prohibida la asistencia a los sacrificios públicos de las ciudades (Scheid 1998, pp. 20, 22; 1991, p. 423).

Por tanto, a pesar de su expansión, la religión imperial romana estaba lejos de ser una religión universalista. Basada en la lealtad antes que en la fe, se trataba más bien de una estrategia política diseñada para integrar a los pueblos conquistados en el estado multicultural y multirreligioso en el que Roma se habría de convertir a través de su particular empresa hegemónica. Producto de esa estrategia será el fenómeno sincrético derivado del encuentro de la religión romana con las diferentes religiones indígenas vigentes en territorio imperial⁵. A esta coyuntura responde el concepto actual de «religión provincial», al que precisamente se ajusta la religión de los galaicos que, en el estado en que se nos da a conocer en las fuentes epigráficas, no puede ser sino de época galaico-romana.

Religión provincial galaico-romana y religiones clásicas

En las religiones provinciales es frecuente la presencia de menciones u ofrendas a divinidades romanas, tanto en contextos oficiales como fuera de ellos, a las que a menudo se alude en compañía de epítetos o calificativos expresados en lenguas indígenas. En otras ocasiones, resulta llamativa la recurrencia de uno o varios teónimos romanos en la epigrafía de una determinada región, lo que hace sospechar sobre las verdaderas razones de la veneración que se les confiere. Estos fenómenos son considerados, por lo general, indicios de *interpretatio*, es

⁵ El «sincretismo» es una hibridación surgida generalmente en situaciones coloniales, en las que una cultura nativa es alterada por una cultura exterior dominante, definiéndose como la «amalgama de elementos míticos, culturales o de organización de procedencias diversas en el seno de una misma formación religiosa» (Rivière 1996, p. 675).

decir, del proceso a través del cual se asimilan conceptualmente divinidades pertenecientes a sistemas religiosos diferentes. El procedimiento consiste en la traducción de figuras o categorías religiosas extrañas a términos familiares para hacerlas inteligibles, o más concretamente, en «la designación de una divinidad indígena por el nombre de una divinidad romana que se considera análoga desde el punto de vista funcional» (Marco 1996a, p. 222, con ejemplos). Sin embargo, podemos estar casi seguros de que los responsables de la traducción en la mayoría de los casos habrían sido los propios indígenas, como resultado del lento proceso de aculturación al que fueron sometidos (Lambrino 1965, p. 232; Marco 1996a, pp. 223-226).

En cualquier caso, la simple constatación de *interpretatio* en nuestra región supone de inmediato la existencia entre las poblaciones indígenas de un sistema politeísta y jerárquico con el que se podían comparar los panteones clásicos (tanto romano como griego). Por ello, no podemos dejar de considerar la religión galaica en sus mismos términos, es decir, como un sistema organizado de creencias, ritos y figuras divinas ideados para ofrecer respuestas pertinentes a sus peculiares cuestiones sociales, políticas o económicas. De hecho, la comparación con las religiones clásicas manifiesta, en un primer análisis, importantes coincidencias, tanto en lo que se refiere a la variedad de panteones locales como a las fórmulas empleadas para la categorización de los dioses.

Cada una de las innumerables ciudades griegas poseía autónomamente su propio panteón, de manera que, aunque no se perdía de vista la serie de valores comunes a todo el mundo griego, se practicaba un «politeísmo cuya estructura es lo suficientemente flexible como para amoldarse a las obligaciones de las pequeñas comunidades rivales e independientes» (Sissa y Detienne 1994, p. 219). Y aunque todas aquellas ciudades compartiesen el culto de los doce Olímpicos, cada una concedía al dios o diosa escogido el título de *políade* o soberano de la ciudad: Atenea en Atenas, Hera en Argos, etc. Por lo que a Roma se refiere, ya hemos mencionado que la política romana permitía la configuración de panteones diferenciados en el seno de cada *civitas*. Por ello, la autonomía religiosa de las ciudades parece adaptarse a la perfección al propio carácter politeísta de las religiones clásicas, según el cual «los dioses cambian en relación con cada comunidad; ellos son, por así decir, miembros de la misma comunidad que sus adoradores» (Scheid 1998, p. 22).

La *Gallaecia*, por su parte, presenta indicios de una situación semejante. Al menos así lo sugiere el hecho de que a lo largo de toda la región galaico-lusitana encontremos dedicaciones al dios Bandua en relación con diferentes núcleos de población o grupos sociales: *Lanobriga*, *Longobricu*, *Veigebreaego*, etc. Por otra parte, la multiplicidad de epítetos o calificativos que acompañan a cada una de las divinidades galaicas no parecen tener otro objeto más que destacar las cua-

lidades, funciones o atribuciones concretas que los devotos evocan en cada ocasión en función de sus propias necesidades. Por tanto, tampoco se distinguirían en este aspecto de las más conocidas divinidades clásicas; pensemos en los múltiples epítetos de Zeus: *Panhellénios* «de todos los griegos», *Eleutherios* «de la libertad», *Xénios* «hospitalario», *Ktésios* «dispensador de ambrosía», *Licaios* «lobo (desterrado)», etc.; o del mismo Júpiter: *Optimo Maximo* «el mejor y más grande», *Latialis* «del Lacio», *Elicius* «el que atrae [la lluvia]», *Tonans* «tronante», *Fulgurator* y *Lucetius* «fulgurante», *Summanus* «nocturno», *Stator* «el que detiene [al enemigo]», etc.

Por consiguiente, si todos estos epítetos expresan las diferentes cualidades y campos de acción de los dioses que califican, podemos preguntarnos si no sería posible extraer información semejante de los epítetos indígenas que acompañan a nuestros dioses. La respuesta a esta cuestión no es simple. En primer lugar, porque la conveniencia de todos esos calificativos para los dioses clásicos viene avalada, y aclarada, por sus respectivas mitologías o, en su defecto, por los textos escritos que nos proporcionan su contexto cultural y su sentido. Obviamente, ninguna fuente de este tipo está al alcance de los estudiosos de la religión galaica. Por ello, la extrapolación al carácter de una divinidad de los significados etimológicos de sus epítetos debe proponerse a modo de hipótesis y con todas las reservas. Y lo mismo cabe decir del análisis de los propios teónimos, puesto que se ha comprobado que, en cuanto se pierde conciencia de su significado literal, los nombres de los dioses dejan de ser definitorios y pueden pasar a encajar personalidades completamente dispares respecto a las designadas en origen (Dumézil 1966, p. 181). Con todo, también se ha comprobado que otras muchas divinidades indoeuropeas han mantenido de forma solidaria teónimos y caracteres. Por ejemplo, tanto Zeus como Júpiter se mantuvieron en las posiciones de superioridad que la ideología indoeuropea concedía en general a los dioses del cielo (su etimología los designa como «cielo luminoso», Dumézil 1966, p. 181). Por lo demás, no creo que haya que descartar la posibilidad de que muchos dioses galaicos poseyeran nombres parlantes, perfectamente comprendidos por sus devotos, como lo fueron en su momento los romanos *Terminus* o *Iuventas* (el uno asociado al carácter sagrado de los límites y la otra a la protección de los jóvenes), entre otros muchos ejemplos.

Las posibilidades que las religiones clásicas nos ofrecen para la comprensión de otras religiones indoeuropeas peor conocidas quizá no hayan sido suficientemente aprovechadas. De otra manera, quizá se hubiesen evitado agrias discusiones en torno a la naturaleza de nuestros dioses, pero también sobre el propio estatuto de las religiones indígenas del occidente hispánico respecto a las del resto de las

sociedades antiguas de su entorno. Pues, frente a la tendencia general por parte de los historiadores a considerar todas estas religiones en un cierto plano de igualdad, algunos filólogos insisten en recuperar viejas creencias sobre el primitivismo de las poblaciones de nuestra región. Pero, insisto, aunque en efecto podamos admitir que los significados etimológicos de nuestros teónimos apunten a nombres comunes designativos de diferentes formas o accidentes naturales (Reve «río», Navia «valle», etc.), no parece que estos datos se hayan valorado convenientemente en comparación con fenómenos semejantes en el propio mundo clásico. Por poner unos pocos ejemplos:

La intervención de Bóreas, el Viento del Norte, salva a los Turios de la Magna Grecia del ataque de las tropas de Dionisio de Siracusa, a raíz de lo cual los ciudadanos «votan un decreto concediendo la ciudadanía al Viento: le asignaron una casa como a un nuevo ciudadano, le otorgaron un terreno e instituyeron una fiesta en su honor». Durante el reparto de Grecia por los dioses, la disputa entre Hera y Poseidón por el patrocinio de Argos se dirime mediante el arbitraje de los dioses-ríos que fluyen en torno a la ciudad: «Los Tres Ríos se reúnen, deliberan y están de acuerdo con su hermano Inaco cuando éste afirma que, en efecto, la tierra de Argos es propiedad de la hermana-esposa de Zeus». Y en plena época clásica Apolo, bajo el aspecto de *Aguieús* (*aguiá* «vía, camino abierto»), no es más que una pequeña piedra cónica que se sitúa delante de las casas frente al camino. De ahí también que, al lado del Hermes barbudo del ágora de Faras, 30 simples pilares de piedra adyacentes pudiesen ser adorados en la ciudad aquea cada uno con el nombre de una divinidad (Sissa y Detienne 1994).

Por tanto, plantearse el recurso naturalista para la representación de los dioses como síntoma de primitivismo, o al antropomorfismo como la inversa, puede conducirnos a conclusiones engañosas sobre supuestos estadios evolutivos en la historia de las religiones. Debemos a Vernant esta precisa definición del problema:

Un dios expresa los aspectos y los modos de acción del poder y no las formas personales de su existencia [...] el antropomorfismo del dios, no más que su individualidad, no debe ilusionar. Tiene, también, límites muy precisos. Un poder divino representa siempre de forma solidaria aspectos cósmicos, sociales, humanos, no disociados todavía [...] La representación del dios bajo una forma plenamente humana [...] constituye un hecho de simbología religiosa que debe ser situado e interpretado exactamente. El ídolo no es un retrato del dios: los dioses no tienen cuerpo. Ellos son, por esencia, los invisibles, siempre más allá de las formas, a través de las cuales se manifiestan, o mediante las cuales se exteriorizan en el templo (Vernant 1993, pp. 326-327).



Figura 96. Distribución de teónimos hispano-romanos con el área recortada de los galaico-lusitanos (según Olivares Pedreño 2002, modificado).

¿Quiénes son los galaico-lusitanos?

Al incluir a los galaicos en el grupo más amplio de los galaico-lusitanos lo que hacemos es constatar la unidad cultural de los pueblos del cuadrante noroccidental ibérico insinuada por varias fuentes. En primer lugar, por los textos clásicos y, en segundo lugar, por la comunidad lingüística que revelan, principal y precisamente, los nombres de los dioses documentados a lo largo de esta región (figura 96).

Respecto a las fuentes clásicas, disponemos de un buen testimonio en la *Geografía* de Estrabón (III, 3,2; 3, 3):

[...] y en último lugar los galaicos, que ocupan gran parte de la zona montañosa. Por eso y por ser los más difíciles de vencer, al que sometió a los lusitanos le proporcionaron ellos mismos el sobrenombre [*el Galaico*] e hicieron que la mayoría de los lusitanos se les denomine hoy galaicos [...]. Al norte del Tago la Lusitania es el mayor de los pueblos ibéricos y el combatido por más tiempo por los romanos. Delimitan este país por el lado sur el Tago, por el oeste y norte el Océano y por el este los carpetanos, vetones, vacceos y galaicos como pueblos más importantes [...]; no obstante algunos autores, al contrario que los actuales, llaman lusitanos también a éstos. Los galaicos son, por la parte oriental, vecinos del pueblo de los ástures y de los celtíberos [...] (traducción de M.^a J. Meana y F. Piñeiro, Gredos).

Este discurso deja bien a las claras que galaicos y lusitanos, en un tiempo anterior, habían sido considerados un mismo pueblo. Y aun señalando que autores contemporáneos (cambio de era —reinado de Augusto—) distinguen perfectamente a unos y otros, Estrabón recurrentemente emplea noticias antiguas (con fuente en Posidonio, siglos II-I a.C.) que sugieren su completa identificación, pues atribuye a Lusitania límites, ríos y pueblos situados al norte del Duero, inequívocamente galaicos en tiempos de Augusto: el Océano al norte, el río Miño (III, 3, 4) y el pueblo de los Ártabros (III, 2,9).

Los filólogos, por su parte, han individualizado el sector galaico-lusitano a partir de una serie de rasgos lingüísticos diferenciales respecto al «hispano-celta», el conjunto de dialectos célticos conocidos en el resto de la Hispania indoeuropea. La identificación de estos rasgos, atribuibles a un dialecto indoeuropeo *sui generis*, ha sido posible merced al conocimiento de cuatro textos breves escritos en lengua lusitana, así calificada por su estricta localización en territorio provincial lusitano en época imperial (lo que excluye el sector galaico, incorporado en la provincia Citerior Tarraconense⁶). Mas, aparte del hecho de que en la *Gallaecia* propiamente dicha no se documenta ningún texto redactado íntegramente en esta lengua, sí se conservan numerosas evidencias de la existencia de una comunidad lingüística con las poblaciones al sur del Duero. De ello dan cuenta, como veremos más adelante, los múltiples teónimos comunes a ambos territorios⁷.

Pero también se admite de modo generalizado la presencia en toda esta región de otra lengua, ahora sí de raíz céltica, conviviendo plenamente con el lusitano. Prueba de ello serían los teónimos característicamente lusitanos (se dice que Bandua, Reve, Coso, Navia) acompañados en la epigrafía de determinantes formados a partir del elemento céltico *-bris/briga* que, como es sabido, señala lugares fortificados en altura o castros. Y además de este elemento, que aparece intensamente documentado en este territorio en numerosos topónimos (Villar 1995, pp. 153-188), la presencia céltica en el noroeste es un dato también conocido a través de los autores clásicos (Estrabón, Mela, Plinio, Ptolomeo; entre otros muchos testimonios lingüísticos independientes).

⁶ Las inscripciones rupestres de Cabeço das Fraguas (Guarda) y Lamas de Moledo (Viseu) en Portugal; y los dos testimonios de Arroyo de la Luz (Cáceres).

⁷ En relación con el mapa político actual, el «área religiosa» galaico-lusitana comprendería aproximadamente, en territorio español, toda Galicia, Bierzo (León), parte de Asturias y de las provincias de Zamora, Salamanca, Ávila, Toledo, Cáceres y norte de Badajoz; los límites meridionales en territorio portugués se encontrarían en Beira Litoral y Beira Baixa. En términos étnicos, estos territorios corresponderían a *Lucenses*, *Bracari*, *Lusitani*, *Vetones* y *Celtici*. Sin embargo, ninguno de estos límites coincide estrictamente con las fronteras provinciales romanas entre Lusitania y Citerior, ni con las regiones étnicas descritas por los clásicos.

Puesto que todavía no estamos en condiciones de valorar este fenómeno de convivencia (pues, si el componente lusitano parece prevalecer en la teonimia, el céltico parece imponerse en el campo topónimo), a la hora de emplear los datos lingüísticos ofrecidos por la onomástica galaico-lusitana para el conocimiento de la religión, podemos optar por simplemente establecer correspondencias con el mundo indoeuropeo en general. El marco ofrecido por esta familia lingüística y religiosa es lo suficientemente concreto, además de común a diferentes pueblos, como para proporcionar elementos de apoyo en la interpretación de los dioses también indoeuropeos que nos interesan. Aunque hacia este terreno se va a inclinar preferentemente la presente exposición sobre la religión galaico-lusitana, es preciso añadir algunos datos procedentes de otros ámbitos del conocimiento de la religión de los galaicos.

EL CONOCIMIENTO DE LA RELIGIÓN EN TIEMPOS PRERROMANOS

A excepción del lusitano Viriato, cuya figura y peripecias entre los años 147-139 a.C. atrajeron la atención de diferentes autores clásicos, poco se ha reflejado en sus textos sobre la vida social de los galaico-lusitanos en tiempos anteriores a la conquista de Augusto. Sobre sus costumbres religiosas, en particular, apenas destacan unas pocas noticias transmitidas, en especial, por Estrabón, Tito Livio y Silio Itálico.

Una de ellas, referida particularmente a los galaicos, afirma que «algunos dicen que los galaicos son ateos» (Estrabón *Geografía* III, 4,16). Sobre este particular son muchas las opiniones que se han emitido, señalando la mayoría la falsedad de tal aseveración, como muestra el hecho de que hoy día conozcamos entre los galaicos numerosos nombres de dioses indígenas. Pero, considerando el contexto de la noticia dentro del discurso estraboniano, precisamente en medio de una larga exposición sobre los vicios, vilezas y estado de anomia general en el que vive el bárbaro montañés, debemos considerar esa noticia no tanto consecuencia de una deliberada falacia, como expresión inconsciente de un simple prejuicio cultural. En ese contexto el ateísmo funcionaría, entonces, como procedimiento retórico destinado a enfatizar el extremo salvajismo de los galaicos, cuyas creencias y seres divinos se considerarían completamente inasimilables por los de la cultura grecorromana (Bermejo 1982b, p. 19; Marco 1993b, p. 155)⁸.

⁸ El sentimiento de *alteridad* o diferencia cultural que el anónimo y ateo galaico suscita en el grecorromano no es diferente del que el cristiano de época moderna siente respecto al indio americano «sin rey, sin ley, sin fe» (Bestard y Contreras 1987, pp. 92-100), por sólo poner un ejemplo.

Tal incapacidad de asimilación se vería al cabo totalmente desmentida, puesto que, como tendremos ocasión de ver más adelante, los dioses galaicos pudieron finalmente ser «interpretados» a través de los dioses grecorromanos. Esto da a entender, en suma, que la noticia sobre el ateísmo de los galaicos remite a una época muy anterior a su conquista, a un momento en el que el absoluto desconocimiento de un pueblo se suple con los estereotipos míticos más fantasiosos. Semejante actitud responde a una propiedad del pensamiento mítico-religioso (poli o monoteísta), donde todo lo imaginable, cognoscible o no, necesita ser encajado en unos esquemas mentales que permitan su comprensión⁹.

Otras noticias ofrecen información sobre algunas prácticas adivinatorias, la celebración de ritos sacrificiales y la existencia de especialistas religiosos.

La adivinación, el sacrificio y sus oficiantes

Silio Itálico (III, 344) es quien nos dice que, durante la Segunda Guerra Púnica, los jóvenes galaicos enviados a luchar con Aníbal eran «expertos en adivinar a través de las entrañas, los vuelos de las aves y los divinos relámpagos», de lo que en Roma eran intérpretes especializados los arúspices. Que la consulta de la voluntad de los dioses se efectuaba en contextos bélicos y que a veces se acompañaba de sacrificios (la extispicina o examen de las vísceras así lo exige) es un dato que corrobora Estrabón (III, 3, 6-7)¹⁰:

Los lusitanos hacen sacrificios; observan las entrañas, pero sin extirparlas. También observan las venas del pecho y conjeturan palpándolas. Predicen mediante las entrañas de los prisioneros de guerra, cubriéndolos con sagos [mantos de lana negra y gruesa]. Luego, cuando el arúspice (griego *hieroskópos*) los golpea por encima de las entrañas, predican según la forma en la que cae el cuerpo. Cortan a los prisioneros la mano derecha para consagrarla como ofrenda.

Pero el testimonio más antiguo sobre estos sacrificios, referidos a las guerras lusitanas durante la pretura de Galba en Hispania (mediados s. II a.C.), es el ofrecido por Tito Livio (*Per.* 49):

⁹ La absoluta inverosimilitud de un pueblo ateo en el sentido que «nosotros» damos al término, se basa en la experiencia etnográfica actual, pues no se conoce ninguna comunidad, por primitiva que la consideremos, en la que no exista «una mitología sistematizada, con unos personajes bien definidos», Bermejo 1982b, p. 17.

¹⁰ El sacrificio a los dioses en otros contextos, como durante la celebración de la boda y los funerales de Viriato, también nos es conocido a través de Diodoro (XXXIII, 7, 2) y Apiano (*Iber.* 75).

[Galba] confiesa haber masacrado a los lusitanos que tenían su campamento cerca de él, porque estaba seguro, según sus informes, que habiendo inmolado de acuerdo con su rito un caballo y un hombre, tenían intención de atacar su ejército bajo la apariencia de paz.

Todas estas noticias han sido estudiadas extensamente por M. V. García Quintela, de quien podemos resumir las conclusiones. Según este autor, el análisis comparativo de los sacrificios lusitanos muestra interesantes correlaciones con las prácticas sacrificiales de otros pueblos indoeuropeos, incluidos griegos y romanos, aunque los autores clásicos tiendan a destacar precisamente las divergencias con respecto a sus propios usos.

El sacrificio de un hombre o de un caballo participa en la historia de Roma, por ejemplo, en rituales celebrados en honor del dios de la guerra, Marte, y en situaciones en las que se escogía a un candidato a la realeza. La noticia de Livio sugiere, entonces, que algo semejante entre los lusitanos sería interpretado por Galba como un acto cuyo carácter guerrero presagiaría una inminente ofensiva (García Quintela 1999, pp. 231-232, con otros paralelos).

Por lo que se refiere al texto estraboniano, parece que el autor vuelve a describir prácticas bien conocidas en el mundo grecorromano, pero esta vez destacando las anomalías. Así, nada resultaba extraño en que se adivinase por la caída de las víctimas o por el examen de las vísceras, si no fuera porque los lusitanos extirpan las entrañas para observarlas y emplean víctimas humanas. Por lo demás, y salvando estas distancias, no desconcertaría demasiado a los lectores de la *Geografía* el hecho de que se cubriesen con tejidos los cuerpos de las víctimas o se adivinase palpando las venas del pecho; como tampoco que se cortasen las manos de los prisioneros, pena aplicada por los propios romanos a desertores y bandidos (Bermejo 1986, pp. 88-95; García Quintela 1999, pp. 234-238).

Lo interesante de esta mixtura de gestos «bárbaros» y «civilizados» en el sacrificio lusitano es que hace que nos cuestionemos el carácter de estas noticias como simple tópico historiográfico destinado a situar al lusitano en el espacio general de la barbarie. Además, el hecho de que la descripción sólo coincida en ciertos detalles con las formas de sacrificio conocidas en otros pueblos considerados bárbaros, sugiere que las noticias derivan no de tópicos, sino de la observación directa¹¹.

La referencia estraboniana al *hieroskópos* («observador de las cosas sagradas», traducible por «arúspice») ha sido también invocada

¹¹ Algunos de esos detalles tienen paralelos en prácticas conocidas entre los celtas: extirpar las vísceras, adivinar por la caída de una víctima humana o cortar las manos del enemigo para emplearlas como trofeo.

como prueba de la existencia entre los lusitanos de especialistas religiosos oficiantes de sacrificios y expertos en vaticinar a través de los cuerpos inmolados (García Quintela 1991, pp. 33-37). A este dato se suma el que se conozca en la onomástica galaico-lusitana el nombre personal *Ovatius*, forma emparentada con el latín *vates* «poeta, adivino, profeta» y su correspondiente céltico (galo *vates*, irlandés *fáith*; García Fernández-Albalat 1990, pp. 44-46¹²).

A estas noticias antiguas sobre el sacrificio lusitano se pueden añadir una serie de representaciones figuradas o alusivas a su celebración. Aunque no es completamente segura su cronología prerromana debido a la falta de contexto arqueológico, sí se puede asegurar el carácter indígena de una serie de broncees recientemente estudiados por Armada Pita y García Vuelta (2003), cuyas escenas y motivos iconográficos remiten sin ninguna duda a prácticas sacrificiales. Se trata de un total de seis ejemplares de pequeño tamaño (el mayor mide 17 cm de largo): dos de ellos procedentes de Galicia (Cariño y, posiblemente, Lalín), otro de Castelo de Moreira (norte de Portugal) y los restantes de procedencia desconocida (dos en el Museo Arqueológico Nacional y el otro en el Instituto Valencia de Don Juan), pero que todos los indicios apuntan a una localización noroccidental, en sentido amplio, dentro de la Península (Armada y García Vuelta 2003, p. 70). Aparte de la hachuela de Cariño (A Coruña; figura 97), así llamada por su aspecto inconfundible, no se sabría cómo denominar el resto de los ejemplares, donde los elementos figurativos se disponen a lo largo de diferentes soportes imposibles de identificar desde un punto de vista funcional (figura 98; aunque la presencia de anillas, posiblemente de suspensión, se ha puesto en relación con un destino votivo). Pero lo que interesa destacar de estas piezas es la recurrencia de sus elementos compositivos. Dispuestos bien en escenas figurativas, bien aleatoriamente a lo largo de las piezas, los elementos comunes a todas ellas son los motivos sogueados o trenzados, la presencia de torques (en solitario o sobre antropomorfos), calderos, hachas y diferentes animales (generalmente bóvidos, ovicápridos y suidos). Dos de los ejemplares destacan por la representación de los sacrificadores: el de Castelo de Moreira porta un hacha al hombro y, entre los cuatro que aparecen en el del Instituto VDJ, uno esgrime un puñal o espada corta. En ambos están presentes calderos y torques cuyas características morfológicas sugieren a los estudiosos de estos broncees formas datables en la segunda Edad del Hierro castreña.

¹² Sobre el uso de antropónimos descriptivos con valor funcional, véase Brañas 2000, pp. 109-142.



Figura 97. Hachuela de Cariño (Museo Arqueológico e Histórico, Castelo de San Antón, A Coruña).



Figura 98. Bronce con motivos sacrificiales (Museo Arqueológico Nacional, Madrid)

Los santuarios

Desde el trabajo pionero de L. Monteagudo (1996) sobre la localización de centros de culto prehistóricos, no ha aumentado demasiado el número de posibles santuarios prerromanos identificados arqueológicamente, aunque los descubiertos sí se han estudiado con mayor detenimiento.

Estos lugares son distinguibles sobre el terreno por la presencia de insculturas rupestres, especialmente, y aunque su adscripción cronológica a la Edad del Hierro resulta problemática, son dignos de mención los esfuerzos de M. Santos Estévez por establecer ciertos criterios para su identificación.

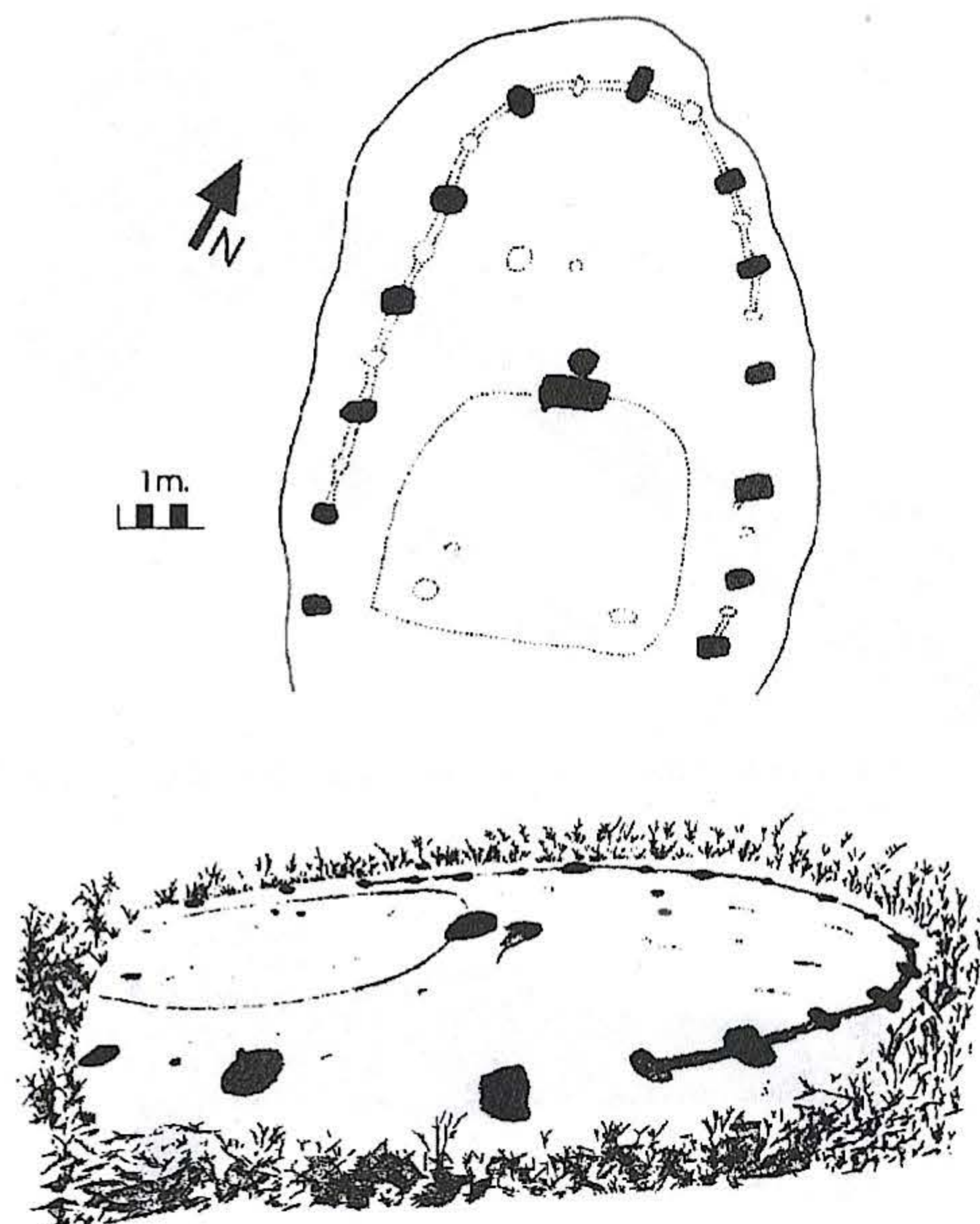


Figura 99. Planta del santuario de Pedra Fita, Lugo (según Santos Estévez y García Quintela 2003).

A partir del estudio pormenorizado de cuatro yacimientos gallegos, A Ferradura (Amoeiro, Ourense), Caneda-As Canles (Campo Lameiro-Pontevedra), Corme (Ponteceso, A Coruña) y Pedra Fita (Lugo; figura 99), este autor ha observado ciertas pautas comunes que caracterizan este tipo de yacimientos. Por ejemplo, responden a un modelo concreto de emplazamiento: «En todos los casos estudiados las estaciones se sitúan en un llano o en sus inmediaciones y al pie de una formación montañosa destacada», donde el llano en cuestión se localizaría «a media altura con respecto a la sierra en la que se encuentra y con claro dominio visual sobre el valle más próximo». Con respecto a los castros circundantes, las estaciones coincidirían, además, en un extremo de su área de dispersión, de manera que los «santuarios»

funcionarían como una especie de barrera visual detrás de la cual se extendería el espacio salvaje o no habitado (Santos Estévez y García Quintela 2003, pp. 80-81). Otro factor tomado en consideración es la iconografía de los petroglifos, en los que parecen repetirse una misma serie de motivos: cazoletas semicirculares y hemicilíndricas, herraduras, círculos simples con y sin cazoleta central, círculos concéntricos, círculos con radios, esvásticas, trísqueles, piletas, podomorfos, paletas y serpentiformes (2003, p. 85).

Un dato especialmente significativo es la mencionada localización periférica de las estaciones respecto de los castros más próximos, pues es común que los santuarios ocupen posiciones fronterizas entre diferentes comunidades étnicas o políticas (véase Marco 2002). Hay que señalar, además, el hecho de que al menos dos de los yacimientos mencionados, Ferradura y Caneda-As Canles, coincidan actualmente con límites administrativos y/o eclesiásticos, pues, como es sabido, muchas fronteras modernas continúan límites antiguos, a su vez señalados con petroglifos prehistóricos. El yacimiento de Caneda-As Canles, en concreto, ofrece claros indicios de esta continuidad, pues además de presentar una importante concentración de petroglifos prehistóricos datados en la Edad del Bronce y Hierro, está próximo a una ermita cristiana y su zona más prominente se encuentra enmarcada por dos peñascos grabados con sendas inscripciones con el texto *divi* (véase también Santos *et al.* 1997). Parece haber pocas dudas de que estos epígrafes pueden datarse en época romana y que aluden a la sacralidad del lugar a través de una rara alusión a la divinidad, deducible por el contexto más que por su forma lingüística (extraña al latín en tales circunstancias). Por eso M. Santos supone que puede tratarse de una «expresión indígena revestida de formas latinas», con la que se pretendiese emular la práctica epigráfica romana, pero no se dispusiese de los recursos necesarios para hacerlo adecuadamente (2003, p. 71).

Introduciéndonos ya en época galaico-romana, se conocen varios santuarios rupestres con epigrafía latina y textos votivos propiamente dichos, entre los que cabe destacar, entre otros muchos¹³, O Facho de Donón en Pontevedra, y los santuarios portugueses de Panóias (Vila Real), Cabeço das Fraguas (Guarda) y Lamas de Moledo (Viseu). Aunque de ninguno de ellos se puede asegurar con certeza que perpetúen lugares sagrados desde tiempos prerromanos, la idea parece contemplada por parte de los especialistas que los han estudiado.

El santuario de O Facho de Donón se localiza en el extremo occidental de la península do Morrazo, sobre un escarpado monte que mira al Atlántico, entre los archipiélagos de Ons y Cíes. Su existencia fue

¹³ Véase Rodríguez Colmenero 1993, pp. 61-106; Marco 1996b.

dada a conocer hace más de tres décadas, contabilizándose en aquel entonces la aparición, bien en el propio Facho, bien en sus alrededores, de un total de quince aras (Bouza Brey *et al.* 1971). Sin embargo, tras las últimas campañas de excavaciones arqueológicas en el lugar, se pueden contar actualmente en torno a un centenar de aras (la mayoría epigráficas), por lo que este santuario galaico-romano puede considerarse hoy en día el más prolífico dentro de la Hispania romana por lo que se refiere a la producción de epígrafes votivos dedicados a una única divinidad, por lo demás –luego veremos porqué– desconocida fuera del santuario: el Dios Lar *Berobreo* (Schattner *et al.* 2004).

La decoración de las aras es tan variada que apenas se pueden encontrar dos piezas iguales. Ello no impide que, en diferentes combinaciones, se repitan básicamente los mismos motivos: arcadas, crecientes lunares y algunas formas geométricas (rectángulos, triángulos, aspás y ondas). Por su tipología, estas aras parecen formar un grupo homogéneo con otras circunscritas a la costa pontevedresa (aras de Lourizán, ara a Neptuno de Alobre, y Lares Viales de Catoira, «pero que atendiendo al ara a Diana de Baroña en Porto do Son deberíamos extender a todo el contexto de las Rías Baixas», Fariña y Suárez 2002, p. 38).

Sobre la explicación del teónimo, acompañado de los apelativos latinos «deus» y «lar», cabe reseñar: Primero, que *deus lar* alude a una divinidad indígena objeto de *interpretatio*, por medio de la cual se subraya el carácter local de la divinidad; segundo, que el considerado epíteto *berobreo* se explica por una forma toponímica compuesta con el elemento céltico **bri* «castro». Si a estas consideraciones se suma la reducción de los testimonios al lugar de Donón, es razonable concluir que *Berobreo* es una divinidad identificada nominalmente con su lugar de adoración (pudiéndose entender, entonces, como «el dios-lar de *Berobris*»; lo que no excluye que bajo su forma tópica se oculte una divinidad ya conocida por su nombre personal –véase más adelante el ejemplo de Bandua).

El castro o poblado fortificado que supuestamente habría recibido este nombre se localiza sobre las laderas norte y noroeste, abarcando dentro de su doble recinto amurallado la cumbre del monte, próxima a la cual se despliegan los restos conocidos del santuario. El poblado castreño, a juzgar por los datos todavía provisionales, habría sido abandonado no más tarde de mediados del I d.C., mientras que la vida del santuario se desarrollaría entre los siglos III-IV d.C. (Fariña y Suárez 2002; Schattner *et al.* 2004). Por el momento no hay indicios de que la zona reservada al santuario continúe otro anterior de época prerromana. Sin embargo, debido a que su emplazamiento coincide «en la posible confluencia de los dos asentamientos preexistentes, el de la Edad del Bronce y el de la Edad del Hierro, podría pensarse en

una continuidad de culto en el mismo sitio. Queda por saber si esa continuidad no sufrió interrupción alguna desde la Edad del Bronce hasta la era romana» (Schattner *et al.* 2004, p. 69).

La situación estratégica del Facho de Donón fue aprovechada desde época moderna, al menos, para la instalación de un «facho» (como el propio topónimo indica), es decir, una forma rústica de faro a través del cual se pretendería, no tanto guiar el tráfico marítimo, como vigilar la costa frente a posibles amenazas exteriores. A favor de esta interpretación apunta la presencia del mismo topónimo «facho» en numerosos montes del interior de Galicia. En la zona que nos ocupa, ya Álvarez Limeses (1936) había observado que el de Donón se comunicaba visualmente con otros montes vecinos utilizados con el mismo fin: «Existían vigías en lo alto de los montes de Udra y Vela, en Beluso; la Esculca, en Cela, y el Liboreiro en Bueu, que por medio de señales se comunicaban con el monte do Facho» (Bouza Brey *et al.* 1971). En fin, topónimos parlantes como Vela y Esculca (de «velar», «vigilar») no harían sino confirmar tal funcionalidad.

Estos datos resultan interesantes, porque nos recuerdan que la localización de santuarios en relación con antiguos faros responde a un uso común en la Antigüedad, respecto a lo cual F. J. González García (2003, pp. 174-189) había interpretado también el lugar en el que se yergue en época romana la Torre de Hércules de A Coruña (donde también se conserva un epígrafe rupestre dedicado a Marte Augusto).

La posición fronteriza de estos santuarios respecto a la zona habitada ya hemos dicho que es una nota común a los santuarios de la Edad del Hierro, aun cuando el espacio salvaje separado por el santuario sea, en este caso, el mismo mar.

Ya en Portugal, el santuario de Panóias es, sin duda, uno de los ejemplos más espectaculares del noroeste, tanto por la extensa área que ocupa como por los restos que conserva. Se trata de un santuario «sincrético» en el que las inscripciones documentan la mixtura de cultos a dioses clásicos y orientales (Proserpina, Plutón, y Serapis) e indígenas. Allí se observan restos de estructuras arquitectónicas desaparecidas, a las que se asocian depósitos excavados en la roca de cuyo destino sacrificial informan los propios epígrafes: *quadrata* para la cremación de las entrañas de los animales inmolados, *laciculi* para recibir su sangre, etc. Todos estos vestigios se manifiestan a lo largo de una «ruta sagrada» que sugiere un orden procesional para su recorrido y la celebración de ritos iniciáticos de tipo místico (Alföldy 1995; Rodríguez Colmenero 1999b).

Pero otros indicios hablan de una fase indígena del santuario anterior a la romanización. A este respecto, A. Rodríguez Colmenero (1999b, pp. 105-106) señala la presencia de afloramientos rocosos con presencia de diferentes tipos de insculturas: cazoletas independientes o unidas

por canalillos, podomorfos, serpentiformes, etc., a lo que se añadiría la mención epigráfica de «todos los dioses de los Lapiteae», entendiéndose este nombre como el gentilicio de la población local del entorno de Panóias. Se documentaría también la pervivencia del carácter sagrado del lugar incluso hasta época medieval, como deja suponer la presencia de cruces cristianas grabadas en torno a los epígrafes mencionados. Pero quizá lo más destacable de Panóias es que representa un magnífico ejemplo sobre el empleo de los santuarios indígenas como factores de integración religiosa y romanización en el mundo provincial, pues, como responsable de la consagración del lugar a los dioses, figura en las inscripciones un tal Cayo Calpurnio Rufino, romano ilustre posiblemente vinculado al gobierno provincial como legado del emperador.

Nada parecido se refleja en las dos inscripciones rupestres lusitanas, Cabeço das Fraguas y Lamas de Moledo, pues en la primera no figura ningún dedicante y, en la segunda, los únicos individuos mencionados Rufino y Tiro, si no son simplemente los lapicidas encargados de la ejecución del grabado, no añaden a su nombre latino ninguna nota sobre su condición social. Esta ausencia de mención oficial, unida al empleo de la lengua indígena en la expresión de los textos (aunque en caracteres latinos), es indicio de una relativa independencia respecto a la influencia romana.

Cabeço das Fraguas (Guarda) es un yacimiento castreño que se yergue sobre un elevado monte. El epígrafe aparece, en palabras de Rodríguez Colmenero, sobre «una peña rasa resguardada de los vientos del norte y suavemente inclinada hacia el sur, que se sitúa en el borde de una explanada cenital rodeada de un cinturón de rocas naturales» (1993, p. 105). El texto, incompleto en las dos últimas líneas por el desmoche de la piedra, reza así:

OILAM TREBOPALA / INDI PORCOM LAEBO / COMAIAM ICONA LOIM / INNA OILAM USSEAM / TREBARUNE INDI TAUROM / IFADEM [...] / REUE [...].

Refundiendo las diferentes lecturas propuestas que coinciden en lo fundamental, se puede ofrecer la siguiente traducción:

Una oveja [o cordero] para Trebopala y un cerdo para Laebo, [una víctima indeterminada] para Icona Loiminna, una oveja de un año para Trebaruna y un toro semental para Reve (Tovar 1985, p. 244; Guyonvarc'h 1967b; Moralejo 1999, p. 33; Prósper 2002, p. 56).

Uno de los aspectos que más nos interesa destacar, aparte de su contenido sacrificial, es la presencia de Reve, el único dios mencionado propiamente galaico-lusitano, puesto que ninguna de las demás

divinidades citadas está documentada al norte del Duero. Además, el que reciba un toro, la víctima mayor del sacrificio, da una idea de la importancia conferida a ese dios.

Por lo demás, se ha señalado la coincidencia entre esta serie de víctimas y las ofrecidas en diferentes rituales indoeuropeos de carácter agrario (indio *sautrámani*, griegas *trittys* y *suovetaurilia* romanas), cuyos principales destinatarios son dioses de la guerra en India y Roma —Indra y Marte— y un dios infernal en Grecia —Poseidón—. La inclusión del sacrificio del Cabeço en el esquema indoeuropeo es complicada por varias razones. En primer lugar porque, si bien Reve puede mostrar cierto paralelismo con Poseidón por su posible carácter infernal (véase la hipótesis defendida *infra*), mientras que el nuestro sólo recibe un toro, el dios griego recibe el conjunto de las tres víctimas (carnero, toro y cerdo; *Odisea* XI, 130-131). En segundo lugar porque, tanto en el caso indio como en el romano, las divinidades receptoras de las víctimas menores, cerdos y ovejas o cabras, se consideran especializadas en el terreno de la fertilidad y la reproducción, y esta es una cuestión todavía no resuelta respecto a Trebopala, Laebo, Icona Loiminna y Trebaruna (véase García Quintela 1999, pp. 226-227; sobre Trebopala y sus relaciones con la fecundidad, Brañas 2000, pp. 74-87).

En cualquier caso, la inscripción del Cabeço contribuye a afianzar la idea de una jerarquía de dioses, distinguidos en este caso por la indudable diferencia de valor de los animales que se les ofrecen. El que Reve se imponga al recibir la víctima comúnmente destinada a una divinidad superior (el toro es también una víctima propia de Júpiter), será un dato a tener en cuenta en la caracterización de este dios, como veremos más adelante. Por lo que se refiere al emplazamiento del Cabeço das Fraguas en cuanto santuario, se ha propuesto su ubicación fronteriza respecto a diferentes pueblos lusitanos (Alarcão 1990, p. 153).

Fuera de un asentamiento castreño, pero también interpretado como «santuario rural de frontera», tenemos el lugar en el que se sitúa la gran inscripción rupestre de Lamas de Moledo (Viseu), cuya ubicación se ha puesto en relación con varios castros circundantes (Vaz 1995, pp. 283-289; Marco 1996b, pp. 87-88).

El texto epigráfico ha sido objeto de numerosos intentos de interpretación, pero no se ha alcanzado el acuerdo que permita ofrecer una versión definitiva. Su lectura podría establecerse como sigue:

RUFINUS ET / TIRO SCRIP / SERUNT / VEAMINICORI / DO-
ENTI / ANGOM / LAMATICOM / CROUCEAI MACA / REAICOI
PETRANIOI R / ADOM PORGOM IOVEAI / CAEILORIGOI.

A partir del encabezamiento en latín *Rufinus et Tiro scripserunt*, el resto del texto se vuelve casi impenetrable, no tanto por lo que se refiere

al valor gramatical de los términos, como por la determinación de sus significados. Las propuestas ofrecidas hasta el momento coinciden básicamente en traducir las dos primeras frases como: «Rufino y Tiro escribieron. Los pueblos veaminicos ofrecen». A partir de aquí surgen las dificultades de interpretación, proponiéndose las siguientes versiones:

- Los veaminicori ofrecen el valle de los Lamates a Crougea hijo de Macareas Petranio. El cerdo [...] (fue ofrecido por) los caeliobrigenses (según Tovar).
- Rufino y Tiro determinaron (que los) veaminicori ofreciesen *ancom lamaticom* a Crougai (protectora de los) magareaicoi y los petravioi radom porcom a Iovea (protectora de los) caelobricoi (según Vaz).
- Los veaminicorios sacrifican un *ango-* Lamatense para *Crougeai Magareaigo Petranioi*, luego un cerdo a Iovea para *caielobrigoi* (según Búa).
- Los veaminicorios dan un animal? de la llanura al dios Crougia (la divinidad de la peña) de la llanura Petrania, un lechón (de edad) sacrificable al dios Jovia de Cailobris (según Prósper, quien también recoge y comenta las anteriores versiones, 2002, pp. 57-68).
- Rufino y Tirón dieron fe. Los veaminicorios entregan el *angom Lamaticom* a Crougeai, los *Maga* a Reaico Petronio y el *radom porcom* a *ioveia caielobrigoi* (según Rodríguez Colmenero 1993, p. 103).

Como vemos, se pueden extraer de todas estas traducciones al menos un par de datos coincidentes: 1.º, que se mencionan como mínimo dos divinidades seguras receptoras de ofrendas: Crougea y Ioveai. 2.º, que las ofrendas parecen ser animales destinados al sacrificio (un indeterminado *angom lamaticom* y un cerdo *radom*).

De los dioses en cuestión, apenas podemos decir de Ioveai que, aparte de relacionarse con un castro de nombre céltico *Caelobris*, el teónimo se desconoce fuera de Lamas de Moledo¹⁴. No así Crougea, teónimo masculino que se ha dado a conocer en otras tres aras, dos portuguesas: Crougae Nilaicui (Mangualde) y Crougia Vesuco (Barcelos), y una galaica, hoy desaparecida: Crougiai Toudadigoe (Mosteiro de Santa María de Ribeira, Ourense). Sobre la etimología del teónimo y su epíteto *Toudadigoe* parece haber acuerdo en traducirlos como «la

¹⁴ Sólo Prósper (2002, pp. 66-68) ha intentado dar significado a Ioveai, a la que considera una diosa celeste por su parentesco etimológico con el nombre de Júpiter.

piedra del pueblo», o significado equivalente¹⁵. Pero de los dos posibles epítetos que lo acompañan en Lamas de Moledo, *Magareaicoi Petranioi*, ya hemos visto que no hay acuerdo respecto a sus significados.

Por consiguiente, poco podemos concluir sobre la inscripción de Lamas de Moledo, pues ni es posible reconocer la identidad de los dedicantes, distinguir las formas toponímicas o establecer una jerarquía divina en función del valor de los animales sacrificados a cada divinidad. Sin embargo, un par de datos a tener en consideración es el carácter supralocal de Crougea, conocido dios galaico-lusitano, y la presencia de un término de lengua céltica (*Caelobris*) en medio de un texto casi enteramente lusitano.

LOS DIOSES GALAICO-LUSITANOS

Resultaría extremadamente laborioso y complicado mencionar en tan pocas páginas todas las formas teonímicas conocidas epigráficamente en nuestra región, tan numerosas que ni me atrevería a aventurar un número aproximado¹⁶. Por «formas teonímicas» hay que entender las diferentes alusiones a la divinidad no identificables necesariamente con teónimos propiamente dichos, pues es sabido que muchos dioses son referidos en las inscripciones simplemente mediante sus epítetos. Por ejemplo, conociendo el valor toponímico de epítetos como *Albucelainco* «el dios del monte blanco», *Berobreo* «el dios de Berobris», etc., suponemos que una divinidad ya conocida por su nombre personal se oculta bajo la sola mención de su lugar de culto. Por tanto, cabe la sospecha de que el panteón es mucho más reducido de lo que la epigrafía refleja a través de las innumerables advocaciones registradas. Por esta razón, sólo se tratarán en las siguientes páginas todos aquellos dioses y diosas conocidos por sus nombres propios cuya importancia dentro del panteón indígena subraya su extensión galaico-lusitana. En este sentido, hay que recordar que el Duero no refleja en el terreno religioso la frontera establecida por Roma en época imperial entre *Gallaecia* y Lusitania.

Los Lugoves en el sector galaico. Testimonios y problemas de interpretatio

Lugoves es el nombre en plural del conocido dios Lugus, al que los historiadores de las religiones siempre han considerado el dios supremo

¹⁵ Sobre el posible sentido religioso de esta Piedra, véase Brañas 2000, pp. 71-74.

¹⁶ Para ello podemos remitir al completo estudio de Olivares Pedreño 2002.

del panteón céltico (al menos desde que H. D'Arbois de Jubainville lo hubiera propuesto en 1873). Su protagonismo religioso es un hecho que puede muy bien constatare en los textos mitológicos irlandeses, en los que se nos presenta como un dios «simpolitécnico», es decir, igual de eficaz en todos los oficios. Por estas características coincide básicamente con la *interpretatio romana* del dios supremo de los galos que nos ofrece César: «El dios al que tributan mayor veneración es Mercurio. Sus estatuas son las más numerosas. Ven en él al inventor de todas las artes, considerándolo como el guía de los viajeros en los caminos, y el que tiene poder para otorgar las mayores ganancias y favorecer el comercio» (BG VI, 17; Le Roux 1984, pp. 113-121; Vries 1963, pp. 48, 60). A esta preeminencia dentro del panteón céltico pudiera responder también la etimología de su nombre, si a partir de la raíz **leuk-* «brillar, lucir», su significado fuese Luminoso, o Brillante, puesto que la luz –aspecto solar– es propiedad de las divinidades superiores (recuérdese la relación entre Zeus y Júpiter con el «cielo luminoso»¹⁷). Este carácter lo respalda la épica irlandesa al describirlo con una cara y mirada tan brillantes que impedían discernir su figura (Guyonvarc'h 1978, p. 106, § 5).

Testimonios epigráficos

En la región galaica se han constatado, hasta el momento, cinco aras dedicadas a este dios, todas ellas concentradas en la actual provincia de Lugo:

1. LUGUBO / ARQUIENOB(o) / C(aius) IULIUS / HISPANUS / V(otum) S(oluit) L(ibens) M(erito)- San Martín de Liñarán (Sober; figura 100).
2. LUCOUBU / ARQUIENI(s) / SILONIUS / SILO EX VOTO- Sino-ga (Outeiro de Rei).
3. [LUCU]BU/ ARQUIENIS / IULIU(s).. / V S-San Vicente de Casti-llón (Ferreira de Pantón)¹⁸.
4. LUCOBO / AROUSA(ego) / V S L M RUTIL[IA]/ ANTIANIA
5. LUC(ovis)-GUD/AROVIS / VALE[R(ius)] / CLE[M](ens)/ V L S¹⁹.

¹⁷ En cuanto «luminosos», estos dioses se caracterizan por haber vencido a las «fuerzas de la oscuridad» –los hijos de la Tierra–, lo que la mitología griega representa mediante la victoria de Zeus sobre los Titanes, y la irlandesa con la de Lug sobre los Fomorios (Le Roux 1984, pp. 116-121).

¹⁸ Ares 1972, p. 186; Arias *et al.* 1977, pp. 87-89. Entre éstas, las n.º 2 y 3 tienen triple *foculi*, mientras que los de la n.º 1, de tenerlos, permanecen ocultos.

¹⁹ González Fernández y Rodríguez Colmenero 2002. Triple *foculi* en la n.º 5; sólo 1 en la n.º 4.

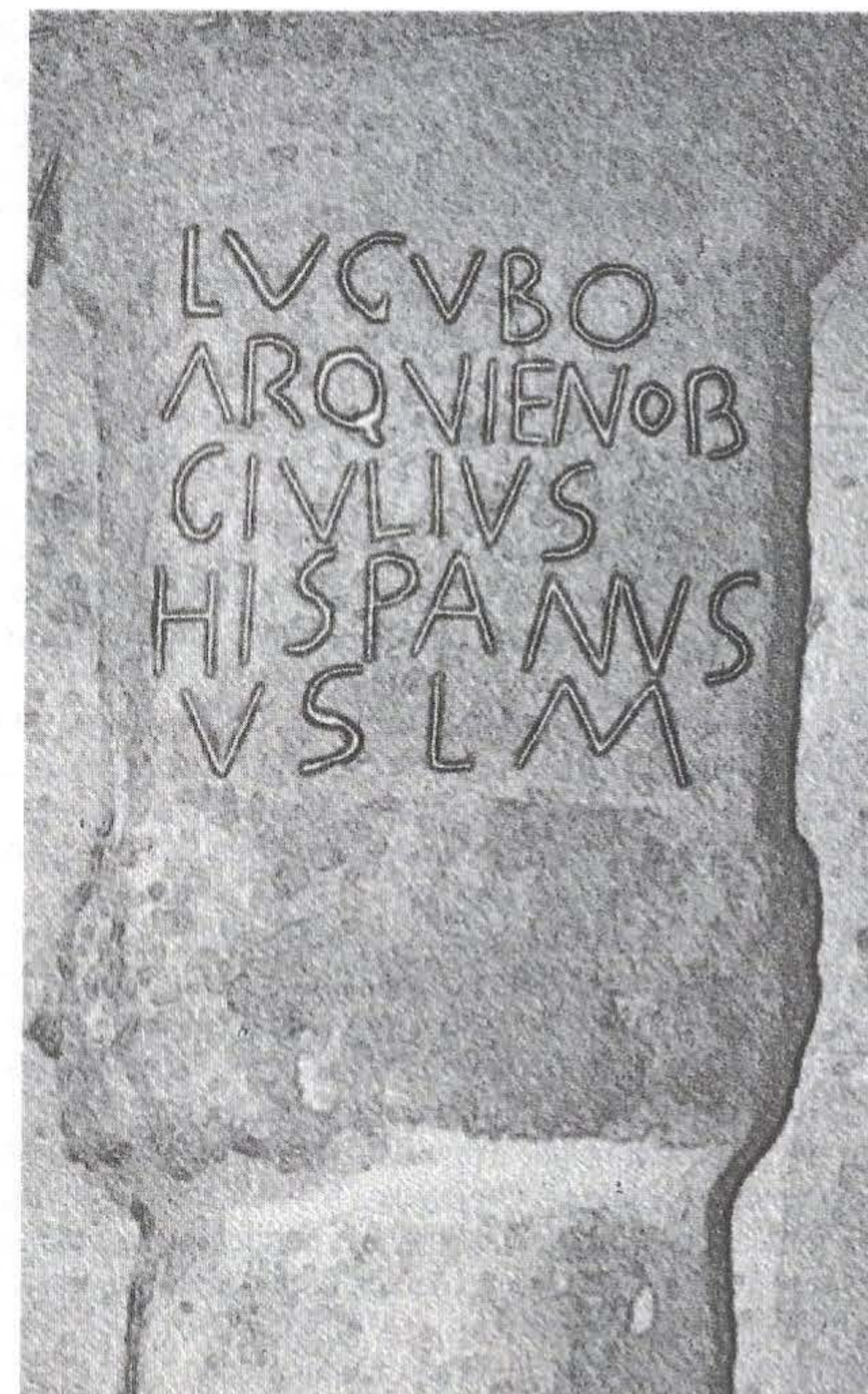


Figura 100. Ara dedicada a *Lugubo*, Sober-Lugo.

Estos dos últimos testimonios, procedentes de la capital lucense, fueron hallados recientemente en excavación arqueológica, lo que ha proporcionado un contexto y una datación aproximada²⁰. Las dos aras fueron encontradas dentro de una estructura cuadrangular exenta (3,5 x 3,5 m)

²⁰ La primera parte del supuesto epíteto AROU-SA resulta sospechosamente parecido a ARQU-, y lo mismo cabe decir de LUC-GUD-AROV- respecto a LUCOUB ARQV-, por lo que es posible que nos encontremos con los mismos Lugoves Arquienos que estamos tratando. La lectura, sin embargo, parece ser complicada.

con entrada hacia poniente, y acompañadas de diferentes tipos de objetos, entre los que destacan varios fragmentos de vasos tipo *kernos* destinados a libaciones. La utilización del recinto cultual puede datarse en periodo altoimperial (en fechas anteriores a los mediados del siglo II d.C.), situándose por entonces a la entrada de la ciudad y próximo a una necrópolis de incineración.

En todas sus variantes gráficas (Lugubo, Lucubo, Lucoubu, Lucobo²¹), el teónimo ofrece la forma de un dativo plural céltico, pluralidad que confirma la frecuente presencia en sus aras de tres *foculi* (los orificios destinados a las ofrendas) y que reflejaría además la mencionada politecnia del dios o, más precisamente, como otros autores han propuesto, su carácter «trifuncional» (García Fernández Albalat 1996, pp. 40-44; Olivares Pedreño 2002, p. 209). Esto supondría la concentración en su personalidad del dominio sobre las tres funciones sociales que las teologías indoeuropeas distribuyen por lo general entre los diferentes dioses²².

Por lo que se refiere a nuestros Lugoves, es de destacar la recurrencia de un único epíteto que, aunque con variantes formales, parecen remitir a una misma forma: *arqui-* (que se ha querido relacionar con el antropónimo hispano *Arquius*). La extensión geográfica del epíteto induce a pensar, no en una vinculación tópica o local, sino en una adjetivación personal del dios. De las interpretaciones sugeridas hasta el momento resulta interesante la que relaciona el calificativo con la denominación en indoeuropeo del «oso» (ide. **orkso-s*), pues aproximaría a nuestros Lugoves a otro epíteto galo de Mercurio, *Artaius* (Lambrino 1965, p. 229; Marco 1987, p. 61; García Fernández-Albalat 1996, p. 43). El oso en la religión céltica se supone que expresa la idea de supremacía política (más concretamente la «realeza», Guyonvarc'h 1967a); por lo tanto, una relación simbólica con el oso podría convenir perfectamente a nuestro Lugus como «rey de los dioses», o algo parecido. Sin embargo, esta etimología parece demasiado problemática.

Otra etimología lo relaciona con el indoeuropeo **arkw-* «arco, curvatura» (Prósper 2002), de donde el latín *arx* «acrópolis, ciudadela», lugar del que, en cierto modo, proceden los epígrafes de Lugo. En tal caso, cabría ponerlo en relación con otros teónimos o epítetos que remiten también al ámbito de las fortificaciones, como los del galaico *Bandei Brialeacui*, las celtibéricas *Matribus Brigaecis*, etc.

²¹ Sobre el fenómeno lingüístico que explica algunas de estas variaciones, Prósper 2002, p. 321.

²² Los poderes sobre las funciones mencionadas, en orden jerárquico, se refieren a: 1.º el gobierno espiritual y temporal; 2.º el patrocinio de las actividades bélicas, y 3.º garantía de abundancia, salud y prosperidad para el conjunto social.

Problemas de interpretatio

Debido a la relativa escasez de monumentos votivos dedicados a Lugus en esta región, se han manifestado dudas respecto a la importancia de este dios en el seno del panteón indígena. Sin embargo, es de destacar que ninguna otra región de la órbita romano-céltica haya mostrado hasta el momento semejante concentración de epígrafes votivos a Lugus. En la Celtiberia, por ejemplo, sólo se conocen dos: *Luguei* (dativo singular) en el santuario rupestre de Peñalba de Villastar, Teruel, y *Lugovibus* (dat. pl. latinizado) en Osma (Soria) en una ara significativamente dedicada por una corporación de zapateros, oficio que, en la tardía mitología galesa, desempeñaba Llew / Lug (Tovar 1981, p. 282; Olivares Pedreño 2002, pp. 204, 228). Por lo demás, en el resto de la Céltica romanizada parece que sólo tenemos epigráficamente consignados en plural a unos *Lugoves* y *Lucubus* en Nîmes, Francia; Avenches, Suiza; y Bonn, Alemania (Marco 1986, p. 732).

Como vemos, a la ausencia absoluta de menciones a Lugus en las fuentes literarias clásicas se añade también una evidente escasez en las fuentes epigráficas. Sin embargo, estos datos no ocultan el hecho de que el nombre del dios participa de modo extraordinario en la formación de numerosos antropónimos y topónimos en toda la Europa occidental (sólo *Lugudunum* «fortaleza de Lug» ronda los 30 ejemplos —actuales Leyden, Laon, Lyon, etc.—). A ello se añade el que un Mercurio con múltiples adjetivos célticos sea la divinidad más reverenciada en la Galia, y con mucha diferencia, en época celto-romana (Le Roux 1984, p. 114).

La conservación del nombre original del dios en nuestra epigrafía hasta al menos mediados del siglo II d.C. quizá se explique por tratarse de una zona marginal y tardíamente romanizada. Por lo demás, la posibilidad de indagar tras las dedicatorias a los dioses clásicos la figura del Lugus en nuestra región es una posibilidad hasta ahora prácticamente inexplorada, puesto que en nada ayuda la escasez general de elementos iconográficos a través de los cuales se puedan reconocer, como en la Galia, los atributos del dios. Con todo, podemos destacar algunos intentos en este sentido.

Ya hemos mencionado el que tres de nuestras aras presenten tripe *foci*, y en este rasgo coinciden numerosos altares dedicados a las divinidades romanas de los caminos, los Lares Viales, cuya representación en el corpus epigráfico galaico supera con mucho a la del resto de la Hispania romana. Esta importante presencia de los Viales en nuestra epigrafía sugirió a varios autores la posibilidad de que estuviesen recubriendo, por *interpretatio*, a una divinidad indígena de similares características. Esta idea sería ampliamente desarrollada por J. C. Bermejo en su estudio sobre los dioses de los caminos en el noroeste hispánico (1986). Dado que los Viales, además, poseen numerosos puntos en común con el dios ro-

mano de los caminos por excelencia, Mercurio, no es difícil convenir con este autor en que, quizá, un Mercurio céltico, es decir, un Lugus, se estuviese manifestando tras la apariencia de los Lares Viales.

A esta hipótesis se añade otra igualmente sugerente, que redundaría en la consideración de nuestro Lugus como una divinidad fácilmente asimilable, dentro de los panteones clásicos, a otros dioses de los caminos. Hablamos de la interpretación avanzada por M.^a Lourdes Albertos de la inscripción procedente de Outeiro Seco (Chaves): *ermai devori*, donde el primer término traduce sin problemas el teónimo Hermes –Mercurio griego– y, el segundo, la expresión en céltico de «el rey de los dioses», *Devo-rix* (equivalente a *Teiuoreikis* en una tésera celtibérica; Albertos 1956, pp. 294-296).

¿Testimonios iconográficos?

La presencia en Lourizán (Pontevedra) de un relieve con representación antropomórfica en un lugar próximo a la aparición de dos aras dedicadas a *Vestio Alonieco*, ha llevado a relacionar ambos testimonios. La supuesta representación del dios consiste en un personaje cornudo, con mentón alargado y los brazos en cruz, rematados en amplias manos abiertas. Fue López Cuevillas (1951a, p. 194) el primero en relacionar esas manos desproporcionadas con el epíteto irlandés de *Lug Lamfada* «el de la larga mano», un calificativo también atribuido en la mitología india a diferentes héroes míticos (Dumézil 1968, pp. 66, 80).

Más recientemente, J. C. Olivares ha profundizado en el estudio de nuestros testimonios. Según este autor, la presencia en una de las aras de *Vestio Alonieco* de dos esvásticas lo caracterizarían como un «dios solar», pues así suelen interpretarse las esvásticas en contextos votivos. Si a ello se añaden otros paralelos europeos en los que el disco solar aparece asociado a representaciones de personajes con brazos y manos en posición análoga a la de nuestro «ídolo», se puede concluir que «ambos registros iconográficos, las grandes manos abiertas y las esvásticas, tienen una misma significación que es acorde con las características solares de *Lu-g-us*» (2002, p. 212). A continuación analiza el contexto de los dioses cornudos célticos, para acabar defendiendo la identidad de *Vestio Alonieco* con el Cernunnos galo, el dios solar de la cornamenta de ciervo, a su vez identificado con Lugus.

Y, sin embargo, nada más diferente a unos cuernos de ciervo que los representados en el relieve de Lourizán, más bien apuntados y sin indicios de cualquier ramificación. Por ello, otros autores prefieren ver en sus cuernos los atributos del toro.

En este sentido se manifiesta F. Marco (2001) en un reciente estudio sobre una estatuilla conservada en el Museo Arqueológico Na-

cional, en la que se representa a un Marte con casco tricorne y coraza con figura de toro. Ambos elementos, triplicidad y toro, evocarían ideas fundamentales dentro de la «cosmovisión céltica». Dentro de ésta, los cuernos se supone que expresan valores relacionados con la violencia y la virilidad, funcionando entonces como símbolos de fuerza –cuya vertiente militar ratificaría la panoplia de Marte–, pero también de fecundidad, abundancia y prosperidad, porque de tales atribuciones se reviste por lo general el toro en cuanto símbolo²³.

Pero, aparte de interpretar al cornudo *Vestio Alonieco* en estos términos, F. Marco afirma que «la más clara correspondencia teonímica a la estatuilla del Museo de Madrid es *Mars Tarbucelis*, que aparece como destinatario de una inscripción de Montariol (Palmeira, Braga) dedicada por unos *Coporici Materni* como bataneros». Y, en efecto, mientras que el primer elemento *Tarbu-* recoge el nombre común céltico del toro, el elemento *-ocelo* no sólo participa en numerosos topónimos hispánicos noroccidentales (con el valor de «otero, prominencia»; véase *infra*), sino que también se atestigua en Britania como epíteto indígena de Marte, con el significado de «jefe» (*Deo Marti Ocelo* en Luguvalium, Carlisle; *Marte Leno sive Ocelo* en Caerwent; Marco 2001, p. 219; sobre paralelos semánticos de *Tarbucelo* en la toponimia céltica, Brañas 2000, pp. 165-166).

Aunque siempre nos movemos en el terreno de la hipótesis, hay que señalar que la deriva «cornuda» de Lugus hacia un Marte céltico no supone violencia alguna contra la figura de este dios. Pues, como hemos dicho, su carácter polivalente es capaz de encajar todas las funciones posibles. En cualquier caso, no se descarta que «Marte Tarbucelo» represente una divinidad diferenciada, o incluso *interpretatio* de Coso y Bandua, como ha propuesto J. C. Olivares (1997, pp. 211-218).

El Júpiter Galaico y la «toponimia brillante»

Por Júpiter Galaico puede entenderse un dios indígena en el que se reconozcan ciertos rasgos «jupiterinos», es decir, y en primer término, aspectos relacionadas con el gobierno del orden celeste. En este orden se incluyen todos los elementos atmosféricos, aunque cabe destacar el rayo (acompañado de tormentas y truenos –de ahí su epíteto *Tonans*, galo *Taranis* «tronante») por tratarse del arma propia de Júpiter.

Varios autores han convenido en la idea de que un dios galaico identificado con Júpiter se relacionaba también con una divinidad ce-

²³ Además, como defensor de la comunidad por definición, Marte asume también la protección de los campos y las cosechas contra enemigos invisibles: plagas, etc.; Dumézil 1966, pp. 209, 220, 230.

leste habitante de las montañas; así, tanto Júpiter *Candamio* como Júpiter Óptimo Máximo *Candiedo*, revelarían esa vinculación con el dios romano no sólo por el sentido de «luminosidad» que revelan sus epítetos (explicados a través de la raíz indoeuropea **kand* «brillar», cfr. «candor»), sino por la pervivencia en la toponimia actual de lugares montañosos con nombres parecidos, como Candanedo —entre León y Asturias, de donde procede el ara a *Candamio*—, o la pontevedresa sierra de Candán. Con la montaña se vinculan además Júpiter *Larauco* / *Larouco* y Marte *Tilleno*, a relacionar, respectivamente, con la sierra de Larouco (Ourense) y el monte Teleno (León; Penas Truque, 1986).

En fin, un hecho tan trivial como el que las montañas se consideren asiento de la divinidad no merecería mayor atención (la conexión mística entre cielo y montaña es un dato perfectamente establecido en historia de las religiones), si no fuera porque la noción de «montaña sagrada» posee, además de un evidente sentido religioso, un significado concreto en la «geopolítica» de los pueblos antiguos. En este sentido, vale la pena indagar sobre sus manifestaciones.

Entre los montañeses hispanos (galaico-lusitanos, ástures, cántabros, vascones) los montes no solamente representan barreras naturales y fronteras privilegiadas entre diferentes comunidades sino que, al igual que para muchos otros pueblos en general, constituían uno de los principales lugares de refugio en momentos de peligro. Por esta razón muchos montes funcionaban y, de hecho, se identificaban con santuarios, es decir, los lugares puestos bajo el patrocinio de una divinidad. Quizá por ello Viriato volvía después de cada campaña al monte Afrodísio, un monte en las márgenes del Tago cubierto de olivares (Apiano *Iber.* 64 e 66); y cuando los lusitanos fueron perseguidos por Bruto, también se dirigieron a las montañas (*Iber.* 71). Los cántabros de Bergidum, acosados por los ejércitos de Augusto, se guarnecieron en el *Mons Vindius*, donde pensaban «que ascenderían las aguas del océano antes que las armas de los romanos». Enseguida se produciría el asedio del *oppidum* o fortaleza de *Ara-celium*²⁴, y finalmente del *Mons Medullius*, situado en las riberas del río Miño, donde se defendía «una gran multitud de hombres» (Floro II 33, 49-50; Orosio VI 21,4-7; Dion Casio LIII 25,2).

Aunque las noticias son muy escasas, alguno de estos topónimos es especialmente elocuente. Por ejemplo, el cántabro *Mons Vindius*, parece no haber duda de que se trata de un monte calificado en lengua céltica por el adjetivo *uindos* «blanco». Como ya hemos dicho respecto a Lugus, lo luminoso, a lo que se asocia simbólicamente el color blanco, es una cualidad propia de las divinidades supremas, y muy especialmente de aquellas denominadas uránicas o celestes. Sin em-

²⁴ Que muy bien podía tratarse de un monte fortificado *ad hoc* para defenderse contra el ataque romano, como parecía ser costumbre entre los cántabros, Peralta 1999, pp. 199-200.

bargo, a través de esta calificación no se entiende necesariamente que el dios celeste habite el monte, sino solamente que el monte en sí participa de las cualidades que hacen de aquellos dioses algo destacado y eminente²⁵. La montaña «blanca o sagrada» es una designación común del santuario, sea cual sea la divinidad que allí se invoque.

Además, no es infrecuente en la *Gallaecia* que determinados dioses fuesen invocados a través de su relación con la montaña sagrada, como es el caso de *Albucelainco Efficaci* «al poderoso *Alboceleco», con lo que se entiende el dios residente en Albocelo «otero o promontorio blanco» (ampliamente registrado como topónimo en todo el sector noroccidental; Rodríguez Ramos 2001-2002, pp. 431-432), o las mismas *Deibabo Nemucelaicabo*²⁶, lo que se traduce como «a las diosas de *Nemocelo», donde Nemocelo significaría «otero sagrado» (al igual que la Nemetobriga de los Tiburos —Pobra de Trives, Ourense— sería el «castro sagrado», o algo semejante).

El *Mons Albus* o «monte blanco» posee en *Gallaecia* otra serie de afines compuestos con *ocelo*, un elemento cuya participación en la formación de topónimos y sus relaciones teonímicas habían sido estudiados por M.^a Lourdes Albertos (1985). En primer lugar, pueden señalarse las formas *Ocelaecol-a* referidas a las divinidades lusitanas Arantio y Arantia, a los que se consideran protectores de un lugar conocido simplemente como Otero (como topónimo, *Ocelum* se documenta entre galaicos, ástures y vettones²⁷, sin embargo, no sabemos si el epíteto teonímico alude a un simple otero o califica a la divinidad como «prominente»). Los compuestos con *ocelo* permiten además que se vincule a la comunidad con un dios superior a través del propio topónimo: este sería el caso de la dedicación a los *Laribus Cusicelensibus*, es decir, los Lares de un *ocelum* de alguna manera relacionado con el dios Coso (Albertos 1985, p. 472). Pero volviendo sobre la montaña sagrada, se constatan al menos dos topónimos semánticamente relacionados: el interámico Louciocelo y el coelerno Balatucelo (provincia de Ourense).

El primer elemento de *Louciocelo*, podemos estar de acuerdo con Albertos, «tiene probablemente algo que ver con el nombre de *Lucus Augusti* y con el étnico lucense [pero antiguamente ástur] *Lougeii* o *Lougei*» (1985, p. 472). La productividad de **leuk* «luminoso, brillante», del que

²⁵ En el mismo sentido en que los senadores romanos recibían el tratamiento de *vir clarissimus*. Con todo, no parece casual que el *Mons Albanus*, el monte más elevado del Lacio, haya acogido el santuario principal del Júpiter Tonans latino (Olivares Pedreño 2002, p. 179).

²⁶ Teónimo expresado en dativo plural céltico, como los Lugoves (según lectura de Búa 1999, p. 60, frente a: «Diibaro/ni Mucii/aicaico» o «Deibarone Muceiaecaeco», según otros autores, cfr. García 1991, p. 307. El epígrafe procede de Águas Frias, Chaves).

²⁷ No duda sobre la celticidad de *ocelo* Búa 1997, p. 75; Prósper 2002, pp. 115-118, lo discute, pero no lo niega, en parte porque es una forma conocida en la epigrafía gala y británica.

derivan estos nombres, es vastísima en todo el mundo celta, con el que, además de Lugus, se relacionan directamente en la órbita hispana étnicos ástures como *Lugones*, *Lougei*, o gentilicios y topónimos celtibéricos como *Lougeidocum*, *Lougericon*... (Marco 1986, pp. 741-742). Dada esta relación etimológica entre el teónimo céltico y nuestro topónimo, sería posible suponer que el «otero *loucio*» estuviese consagrado al dios Lugus. Sin embargo, parece más convincente que este elemento funcione como adjetivo, calificando entonces al otero como «luminoso» o «brillante»²⁸. Un *Mons Albus*, en definitiva.

Con un sentido semejante se puede interpretar el topónimo galaico *Balatucllo*²⁹. Aunque es tentadora la propuesta del editor de entender el primer elemento por referencia al título de príncipe (*Valat* + *ucelo*), considero más probable que se trate del mismo adjetivo que se documenta en el primer elemento del galo Marte *Balatucllo*, normalmente traducido por «hermoso» (a partir de *>bal(i)o* «blanco»). Por otra parte, es interesante la relación que Evans (1967, p. 148) establece entre este elemento y el nombre indígena de las arenas auríferas *balux* que Plinio cita en su descripción de las minas del noroeste hispánico.

Incluso sería posible que la brillantez de metales preciosos como el oro y la plata contribuyese a la calificación «blanca» de los montes que se suponían ricos en estos metales³⁰. En este sentido, podría no ser casual el que en la obra de Plinio se mencione una mina galaica con el nombre de *metallum Albucrarensis*, cuya formación a partir de *albo* y un apelativo posiblemente céltico *craro* «monte», nos devuelve al campo semántico del «monte blanco» (para la etimología Prósper 2002, p. 181). Además, una inscripción con el simple texto *Albocelo* y procedente del distrito portugués de Três Minas (donde también se registra el topónimo *Capdedo*) podría aludir, como propone Rodríguez Colmenero (1999a), al *metallum* pliniano mencionado. Si a ello añadimos el que un liberto imperial, M. Ulpius Eutyche, procurador de un *Metall(um) Alboc(olense?)*³¹, ofrece un ara a Júpiter Óptimo Máximo con el epíteto *Anderon*, podemos sospechar que una creencia indígena practicaba la triple asociación entre el noble metal, el monte blanco y el propio Júpiter.

En fin, demasiada casualidad sería que, no respondiendo a una creencia indígena, esta serie de relaciones se viese nuevamente reflejada en la siguiente noticia de Justino (XLV 3, 6):

²⁸ El parentesco que Prósper establece entre nuestro *loucio*- y el *lucus* latino (2002, p. 113), obtendría quizá mejor traducción como «monte del bosque sagrado» que como «monte boscoso», puesto que tal es el significado que se le atribuye a *lucus*, como ella misma reconoce.

²⁹ *Cumelius Corobultus F. Cularni fecit de Balatucllo Nat(ione)*, *FEp*, 1987, pp. 14-16.

³⁰ La relación montaña-tesoro es, además, un tema recurrente en el folclore gallego, Penas Truque 1983.

³¹ Epígrafe perdido y procedencia incierta, pero dentro de *Gallaecia* (CIL II 2598).

En los confines de este pueblo hay un monte sagrado [*mons sacer*] al que se considera nefasto violar con el hierro; pero si un rayo hiende la tierra, lo que en estos lugares es cosa frecuente, se permite recoger el oro descubierto como un don del dios.

Lo primero que llama la atención en esta noticia es: 1.º, la localización fronteriza de un *mons sacer*; 2.º, la relación del monte sagrado con el rayo y 3.º, la relación del rayo con la riqueza aurífera. Como podemos observar, este esquema coincide completamente con la relación que hemos venido estableciendo a partir de las fuentes epigráficas entre el *Mons Albus*, la riqueza y Júpiter. Pero a ello se pueden añadir una serie de paralelismos con otros sistemas religiosos indoeuropeos que nos pueden ayudar a perfilar mejor la personalidad de este dios uránico.

En primer lugar, y como ya se ha señalado, los portadores del rayo son los dioses celestes (Júpiter Tonante, galo Taranis y Dagda, el «buen dios» irlandés). Además, de una u otra forma, todos se consideran también dispensadores de riqueza o abundancia: el Júpiter romano, en tanto *Elicius*, ofrece la lluvia fecundante; el Júpiter galo posee un apodo que significa «proveedor» (*Smertrios*) y el Dagda irlandés se representa en la mitología como dueño del caldero de la abundancia (Le Roux 1984, pp. 121-125). Por tanto, nuestro dios proveedor de metales preciosos no puede ser sino un Júpiter celeste dispensador de abundancia.

Pero es que, además, la prohibición del hierro en nuestro *Mons Sacer* obtiene paralelos en otras religiones indoeuropeas en las que la aversión hacia este metal parece implicar a divinidades fundamentalmente pacíficas y especializadas en la provisión de riquezas. Así, por ejemplo, en la *Germania* de Tácito (40, 4) se nos dice que no estaba permitido el hierro en el tiempo consagrado a la diosa Nerthus (que Tácito interpreta como *Terra Mater* —la tierra nutricia—), la cual salía de su santuario insular para ser acogida de pueblo en pueblo sólo cuando reinaba la paz. Y el mismo metal se desaconsejaba en la recogida del muérdago (*Viscum album*³²), al que los galos consideraban enviado del cielo y que recogían ritualmente con la participación de una yunta de bueyes blancos, un sacerdote vestido de blanco, sobre un lienzo blanco y la ayuda de una hoz de oro. Esta planta, conocida entre los galos como «remedio para todo», se creía que ayudaba a concebir a las mujeres y devolvía la fertilidad a los animales estériles (Plinio *HN* 16, 250; 24, 12).

En definitiva, vemos cómo el cielo, el blanco y la fecundidad o abundancia, así como la negación del hierro, son ideas estrechamente vinculadas en las religiones indoeuropeas. De vuelta a nuestra divinidad, no parece haber duda, en definitiva, de que tanto su vinculación con

³² Adjetivo referido a sus bayas de pulpa blanquecina.

el rayo como la prohibición del hierro en su monte sagrado, así como su generosidad, apuntan a una caracterización de tipo celeste o jupiterino.

Por lo demás, el hecho de que esta clase de dioses reciban epítetos que destaquen su carácter bondadoso, por el que se hacen especialmente apreciados (Zeus *Meiliquios* es el «amable, melifluo»; Dagda es el «dios bueno» (> *dago* = *optimus*), y su homólogo védico Mitra es calificado de *priya* «querido» o *priyatamas* «el más querido»), pudiera encontrar en *Gallaecia* un correlato preciso en el teónimo *Carus* «querido» (en aras de Santa Comba de Bande, Ourense, y Viana do Castelo, Portugal; García Fernández-Albalat 1996, p. 51; Dumézil 1999, pp. 65-66³³).

Como ya se ha señalado en la introducción de este capítulo, los dioses no representan una única «sustancia» a partir de la cual se pueda definir taxativamente un dominio específico. El caso de esta clase de dioses soberanos, es decir, supremos y, por eso mismo, «politécnicos», ofrecen precisamente un buen ejemplo: los poderes hasta ahora señalados no excluyen en absoluto una caracterización de estos versátiles dioses en sentido diferente, e incluso radicalmente contrario. A este principio pudiera muy bien adaptarse, como veremos, el dios galaico-lusitano *Reve*.

Reve: ¿un Júpiter infernal?

Desde el Padre Fita (1911) que identificó el teónimo con una divinidad femenina, resultado de la divinización de los ríos, han sido varias, y muy diferentes, las propuestas de interpretación que se han hecho acerca de esta figura divina galaico-lusitana, cuya presencia en la epigrafía votiva de la región se extiende desde el sur de la provincia de Lugo a la de Cáceres (figura 101).

Por lo que se refiere a su etimología, los filólogos parecen compartir la idea de Fita según la cual se trataría de un nombre común para el «río». Pero, mientras que su naturaleza acuática se ha venido sosteniendo hasta el presente de manera casi generalizada, no así el género del teónimo, puesto que los epítetos que lo acompañan, como ha demostrado F. Villar (1996b), son masculinos sin ninguna excepción. Sobre la opinión de este autor, no hace falta añadir nada más a lo citado en la introducción (véase *supra*), excepto que, en concordancia con su idea de un «tipo genérico de divinidad fluvial», propone interpretar la mayoría de los epítetos que lo acompañan como hidrónimos: *Reve Langanidaegui* «al Reve (o numen) del Langanida (Río Largo)»; *Reve Reumiraego* «al Reve del río Mira»

³³ Entre los dioses germánicos es Thor quien recibe el epíteto *ástvinr* «amigo querido». Lo curioso es que, aunque este dios detente funcionalmente la especialidad de Marte, «su nombre significa trueno y su arma es el martillo [el rayo]», lo que justifica que en época romana sea él el que se identifique con Júpiter; Vries 1984, pp. 80-81.



Figura 101. Área de dispersión del culto a *Reve* (según Olivares Pedreño 2002, modificado).

—hidrónimo a su vez de significado acuático—; *Reve Larauco* «al Reve del [territorio] Larauco»; *Reve Veisuto* «al Reve del [río] Veisuto», etc.

Vale la pena detenerse en la fórmula *Reve Anabaraeco* porque ha dado lugar a una serie de estudios en torno al significado del epíteto, que se repite en dos documentos: uno en un ara de procedencia desconocida y el otro en As Burgas (Ourense), a los que se añaden *Ana Barraeca* de Mérida (Badajoz) y *Baraeco* en solitario, en Trujillo (Cáceres). Una de las primeras interpretaciones fue la proporcionada por F. Villar (1996b, p. 180), quien ofrece varias alternativas para su traducción en función del grado de inteligibilidad de los devotos respecto a sus componentes semánticos:

- «Al Reve de Anabara»: al dios-río del lugar de Anabara (topónimo ya incomprensible).
- «Al Reve de la Vera del Ana»: al dios-río de la vera del río Ana.
- «Al Reve Ana de Bara»: al dios-río Ana de la ciudad de Bara.
- «Al Reve Ana de la Vera»: al dios-río Ana de la vera.

Pero la aparición del epígrafe emeritense sobre el dintel de un mausoleo, con la lectura *Ana Barraeca* y sin mención del teónimo, ha enriquecido considerablemente la discusión en torno a este controvertido epíteto. En este caso, según parece, los nombres se expresan en nominativo, haciendo referencia a los dos ríos que ciñen la ciudad de Mérida, el Ana (Guadiana) y el Barraeca (actual Albarregas), acompañándose de sendas representaciones iconográficas: un hombre adulto barbado sobre el *Ana* y un joven sobre el *Barraeca*. Según la interpretación de los editores (Canto *et al.* 1997, pp. 279 ss.), a quienes no se les escapa la semejanza entre el ejemplo emeritense y el epíteto de *Reve Anabaraeco*, se trataría de una manifestación del culto a la confluencia de los dos ríos (que se produce cerca de la ciudad). La existencia de casos semejantes en la vecina Gallaecia, donde se conocen grandes centros económicos y culturales definidos geográficamente por su localización en confluencias fluviales, avala la importancia religiosa de este fenómeno, puesto que Mérida es la ciudad lusitana convertida por Roma nada menos que en capital provincial.

Sobre esta base, somos varios los que hemos trasladado a *Reve* el patrocinio sobre esta confluencia (Canto *et al.* 1997, Brañas 2000; Prósper 2002), a lo que J. J. Moralejo (2002, p. 82) repone, acertadamente, que el teónimo no se refleja en el epígrafe emeritense y que resulta improbable que el *Anabaraeco* galaico refleje la confluencia de los ríos lusitanos.

Anticipándose a posibles objeciones en este sentido, Prósper (2002, pp. 144-145) ha querido ofrecer una explicación sobre este fenómeno. Según su teoría, el culto a *Reve* habría nacido en territorio lusitano para más tarde manifestarse en el norte como «fenómeno secundario», es decir, como consecuencia de que los creyentes hayan llevado consigo sus cultos locales dondequiera que emigrasen. La ausencia del teónimo (en el caso de Mérida, donde sobreentiende «al río Ana y Baraeco») se explicaría por el hecho de que allí donde era nativo el culto no habría necesidad de expresar el nombre del dios, pues se haría reconocible directamente a través de sus epítetos. En lugares suficientemente alejados de su área de origen, por el contrario, se haría necesaria tal especificación.

Sobre posibles «expansiones para epítetos de origen toponímico» el propio Moralejo, sin embargo, añadía a modo de ejemplo el caso de las vírgenes de Fátima y Lourdes, cuyo origen toponímico no impedía una vasta extensión de su culto. Pero precisamente en paralelo a ejemplos de esta naturaleza, lo que habría que pensar es en una caracterización funcional de la divinidad (salutífera, por ejemplo), a la que mejor convendría la traducción de **Anabara* como «manantial/ebullición o borboteo de agua», lo cual, además de no afectar a eventuales manifestaciones del dios en cualquier lugar de estas características, encajaría a la perfección con el epígrafe de la fuente termal de As Burgas (Moralejo 2002, p. 81; también Rodríguez González 1997, p. 55).

Una interpretación de este tipo resulta, sin duda, más convincente que la idea de la expansión del culto de un dios considerado por nuestros filólogos como numen anónimo, puesto que tal categoría de dioses, genios, ninfas, etc. (a diferencia de la Virgen cristiana) son por definición divinidades tópicas cuya área de influencia o poder se agota en los límites de sus lugares de habitación. Resulta inverosímil, por ello, que un lusitano emigrado haya erigido un monumento votivo en *Gallaecia* para agradecer sus favores a una divinidad incapaz de rendírselos.

Por otra parte, el hecho de que en la inscripción lusitana de Cabeço das Fraguas aparezca *Reve* recibiendo como víctima un toro semental (comúnmente reservada a Júpiter en el ritual romano), hizo a J. de Hoz dudar de su intuición inicial sobre el carácter menor del dios (1986, pp. 42-43). Tal carácter ha sido y es desechado por otros autores, que discuten la propia etimología del teónimo.

Hace ya tiempo, A. Tovar (1985, p. 244) convino con Ch. Guyonvarc'h (1967b, p. 261) en una etimología de *Reve* a partir de **rowesya* «llanura», lo que dio lugar a su identificación semántica con la diosa irlandesa Macha (nombre emparentado con el castellano «majada»). La propuesta de una hipótesis que, partiendo de este parentesco semántico, mostrase también su identidad funcional, fue desarrollada por B. García Fernández-Albalat (1990), quien, aparte de aceptar el género femenino de la llamada «*Reua*», nos puso en la pista del concepto religioso céltico de «la llanura mítica», cuya noción recubriría nuestro teónimo.

Como ya hemos dicho, el género de *Reve* parece hoy día indiscutiblemente masculino, a pesar de lo cual, y dada la falta de consenso entre los filólogos sobre su etimología, yo misma había afirmado que «no se dan razones convincentes para dejar de considerar a *Reve* como divinidad asociada a las llanuras míticas» (Brañas 2000, p. 88). Contra esta afirmación, Prósper replicaba que el único argumento para sostener tal idea es que «a Tovar se le ocurrió antes» (2002, p. 141). Conveniría recordar el resto de la argumentación para evitar posibles malentendidos.

Continuando la vía abierta en su día por B. García Fernández-Albalat, vale la pena indagar en qué contexto tendría sentido una «llanura» en relación con un teónimo. El ejemplo irlandés puede ser muy ilustrativo al respecto: «El significado mítico de las llanuras está ligado a la imagen plana del mundo de los dioses y de los muertos [...] y muchos lugares identificados como puntos de encuentro con el Otro Mundo se definen precisamente como lugares planos. Así se comprende el nombre poético del mar *Ler* (a partir de **plar-os* «plano»), pues los irlandeses concebían el mar como la gran llanura acuática que marcaba la ruta del paraíso» (Brañas 2000, p. 87). En fin, si a esto añadimos el hecho de que tanto *Ler* como Macha, ambos con el significado de «llanura», son divinidades asociadas mitológica-

mente en el mundo irlandés con las rutas que conducen al Otro Mundo (Ler en cuanto «mar» y Macha en cuanto «campo de batalla»), no parece tan descabellado suponer que una divinidad galaico-lusitana en la que se diesen esta clase de significados remita a concepciones y mecanismos semejantes en la expresión de la muerte y sus vías de tránsito. Pero si aceptamos que el significado de Reve no tiene nada que ver con la céltica «llanura», sino simplemente con la existencia de un dios-río lusitano, ¿en qué medida invalida esto la relación establecida? A mi entender, sólo en la medida en que nuestro Río se interprete como realidad puramente física y desprovista de cualquier connotación religiosa.

Por el contrario, como muy bien ha expuesto J. C. Olivares (2002, pp. 176-180), la relación de Reve con las corrientes fluviales podría responder a un esquema bastante común en las religiones indoeuropeas según el cual ríos, manantiales, confluencias, etc., se manifiestan como otro de los dominios del dios celeste supremo (caso del Júpiter-Taranis galo-romano o del indo Varuna, habitante de las aguas). La relación establecida por este autor con este tipo de dioses no es en absoluto gratuita, puesto que uno de los epítetos de nuestro Reve, *Larauco*, se documenta precisamente en los homónimos sierra y monte Larouco (entre Ourense y Portugal), es decir, en un ámbito característico de las divinidades del cielo³⁴. A ello se añade el que en Vilar de Perdizes (Montalegre) Larauco aparentemente se acompañe del calificativo típicamente jupiterino *Max(imo)*.

Además de que Larauco es el único epíteto de Reve para el que Villar no propone ningún significado hidronímico (entendiendo «Reve del [territorio] Larauco»³⁵), el término en sí merecería un estudio etimológico que no se nos ofrece. Pero, casualmente, otros autores proponen una etimología que lo hace derivar del celta **lar* «llanura»³⁶, que al combinarse con el característico sufijo *-ko* (Larauco), daría un significado aproximado a «Reve de la llanura». En fin, la paradoja de que el monte Larouco signifique «llano» se explica porque tal calificación no respondería a una descripción topográfica sino a una propiedad mítica: la llanura, como hemos dicho, se identifica conceptualmente con cualquier lugar considerado espacio sagrado, es decir, con un lugar de encuentro con el Otro Mundo (el topónimo galo Mediolanum «llanura del medio o central» designa comúnmente grandes castros o for-

³⁴ A este respecto, es interesante la creencia popular de que el monte Larouco atrae las tormentas: «*Trovão do Larouco nunca é pouco*», Lourenço 1980, pp. 6-7.

³⁵ Sobre la inscripción en la que consta *Larouco* sin mención del teónimo, Prósper propone entender «al río Larauco». Sin embargo, hay que tener en cuenta que es «dios» [D(eo)] el apelativo que acompaña a *Reve Larauco* en el resto de los epígrafes.

³⁶ García Fernández-Albalat 1990, pp. 320-322; Rodríguez Colmenero y Lourenço Fontes 1980; Bernardo 2002, p. 119; no lo discute Prósper 2002, p. 129.

tificaciones sobre lugares elevados destinados a ser capitales de sus respectivos pueblos, es decir, «lugares centrales» equivalentes en cierto sentido a los santuarios).

Pero es que, además, el epíteto *Marandigui*, también analizado por Villar (1994-1995, p. 251), revela una nueva conexión de Reve con las llanuras míticas: entendido como **marantikos* «del mar, marino», nuestro dios vuelve a manifestar claras asociaciones con los dioses que gobiernan el tránsito al Otro Mundo (recuérdese lo dicho sobre el teónimo irlandés Ler «mar»). Vendría a apoyar esta caracterización del dios la identificación propuesta por C. Búa (1997, p. 54) entre *Reve* y otro teónimo consignado en Lugo: *Reo*. Se conoce para esta divinidad el epíteto *Parameco* «del páramo» (Villar 1995, p. 61; Tovar 1986, p. 86), que indicaría en este caso la relación del dios con una llanura, pero de características muy particulares, un lugar desértico y alejado (una frontera en definitiva, puesto que las zonas yermas o desérticas, al igual que montes, lagos, ríos, fuentes, bosques y ciertas piedras, son comúnmente considerados límites; para el caso de la Galicia tradicional Ferro Couselo 1952; para el irlandés Ó Ríain 1972, p. 17).

Teniendo en cuenta que toda frontera constituye una zona en la que convergen espacios diversos (políticos, geográficos, etc.), lo más habitual es que esos enclaves se consideren lugares propicios para la manifestación de la divinidad, cuya realidad se percibe como algo esencialmente diferente respecto a «lo humano». Por tanto, toda frontera es, por definición, un espacio sagrado (de ahí que tanto latinos como griegos posean dioses especializados en la protección de los límites: *Terminus* y *Zeus Hórios*). Sin embargo, el carácter de Reve como «río» y sus relaciones con la «llanura mítica» (básicamente «fronteriza» por sus connotaciones sagradas) no necesariamente remiten a un dios protector de los límites. Puesto que tanto los cauces fluviales como las llanuras se pueden considerar vías de tránsito al Más Allá, nuestro dios podría muy bien asimilarse con un Júpiter *Dispater* (Plutón) o un Zeus *Ctonios* (Hades), los dioses celestes capaces de asumir competencias en el terreno infernal, es decir, en el patrocinio de la muerte.

Una advertencia anterior acerca del carácter «no esencialista» de los dioses indoeuropeos nos prevenía, precisamente, contra esta clase de ambigüedades. Por eso, al igual que J. C. Olivares (2002, p. 180) puede afirmar que no es contradictorio «que una divinidad soberana tenga una relación directa, simultáneamente, con las montañas y las corrientes fluviales. Más bien al contrario, éste es un fenómeno frecuente en las divinidades de origen indoeuropeo de este tipo», también se puede asegurar que las mismas divinidades celestes pueden adoptar caracteres infernales. En otras palabras, es posible que nuestro Reve se corresponda con un Júpiter-Plutón, un rey del Otro Mundo al que se invoque por sus facultades, bien en la protección

contra la muerte, bien en la provisión de las riquezas del subsuelo (funciones ambas propias de las divinidades ctonias o infernales³⁷).

Otros indicios sobre la visión castreña de la muerte en relación con los ríos afianza la idea de una ideología religiosa necesitada de un Reve o figura equivalente. A juzgar por el carácter fantástico de las noticias literarias que aportan tales indicios, podríamos calificar su fuente como auténtico mito. Veremos a continuación si el famoso pasaje estraboniano sobre el paso del Río del Olvido consiente tal atribución.

El Río del Olvido como río y como llanura

A diferencia de lo que ocurre en otras sociedades protohistóricas europeas, en el mundo castreño galaico no se conocen necrópolis de tiempos prerromanos. Dado que el registro funerario es donde mejor se manifiesta en las «culturas arqueológicas» sus concepciones sobre la muerte, la ausencia de este registro en nuestro caso supone un obstáculo difícil de superar. Sin embargo, existe otra clase de fuentes que puede ayudar a paliar esta situación, aunque para su empleo haya que proceder primero a una crítica previa, pues no todas las noticias transmitidas por los autores clásicos gozan de igual credibilidad. Pero incluso cuando no merecen ninguna en absoluto, siempre son susceptibles de transmitir información útil, bien sobre el contexto en el que se crearon esas noticias, bien sobre los referentes reales o ficticios que translucen en el fondo. Precisamente a un relato con cierto aire paradójico o maravilloso responde el pasaje que ahora interesa: el paso del río Lethes transmitido por Estrabón en su *Geografía* (III, 3, 5):

Los que viven más alejados son los ártabros, en las proximidades del cabo que llaman Nerio, que separa los flancos occidental y norte. En sus cercanías viven celtas emparentados con los de las orillas del Anas [Gadana]. Dicen que en una ocasión en la que hicieron allí una campaña militar éstos junto a los túrdulos, se sublevaron tras pasar el río Limia, y que luego de la revuelta, como sobreviniera la pérdida de su jefe, permanecieron en el lugar dispersos; y por esto es por lo que el río sería llamado Olvido [*Lethes*]³⁸ (traducción de M.^a J. Meana y F. Piñeiro, Gredos).

³⁷ El mencionado «caldero de la abundancia» del dios celeste irlandés proviene del reino de su hermano Mananan —el Paraíso—, en cuya mitología no sólo se da la típica complementariedad entre hermanos antitéticos —Zeus/Hades, Júpiter/Plutón—, sino que además, se identifica su opulento reino infernal con el propio mar (el caldero procede de la isla mítica de *Murias* —en gaélico *muir* «mar»—; Le Roux 1968, p. 394).

³⁸ Se entiende que los soldados no fueron capaces de regresar a sus hogares porque olvidaron sus orígenes.

El mismo río habría representado un obstáculo en la campaña de Décimo Junio Bruto «el Galaico» contra los bracarenses, porque sus soldados se habían resistido a atravesarlo por el miedo que inspiraba su fama de río infernal (Livio *Per.* 55). Pues con el nombre de *Lethes* se conocía en la Antigüedad al río situado delante de las puertas del Infierno (el Hades), que privaba de la memoria a las almas de los muertos que bebían sus aguas. M. V. García Quintela (1986, pp. 84-85; 1999, pp. 288-290) y J. C. Bermejo (1991, pp. 97-98) habían sugerido hace tiempo que tanto la leyenda estraboniana como el episodio de Bruto habrían sido inspirados por una tradición nativa según la cual en este río se situaban las puertas del Infierno.

Posteriormente, se ha intentado afirmar la idea de que, efectivamente, los ríos eran concebidos por los indígenas como puertas infernales y morada de los dioses, como demostraría la aparición en esta zona de aras dedicadas a diosas que, como Navia (véase *infra*), son homónimas de ríos actuales. Apelando a paralelos procedentes de otros lugares, se ha defendido el carácter psicopompo —«conducción de muertos»— de esta clase de divinidades, puesto que el agua en todas sus formas, mares, ríos, fuentes, lagos, pantanos, es generalmente considerada ruta del Más Allá (a las aguas hay que añadir toda forma de camino, paso o encrucijada, y cualquier espacio que suponga un punto de encuentro de naturalezas heterogéneas —vados o pantanos donde se mezclan tierra y agua, etc.³⁹; García Fernández-Albalat 1990, pp. 286, 307; Bermejo 1986, pp. 193-230; Fernández Nieto 2001).

Una nueva interpretación efectuada por Guerra (1996) sobre los múltiples hidrónimos que recibe el Limia en las fuentes clásicas (*Limia*, *Aeminium*, *Belión*, *Lethes* y *flumen Oblivionis*), aporta interesantes datos tanto en lo que afecta a la localización del «Río del Olvido», como a la identificación de su nombre vernáculo. Las conclusiones a las que llega este autor tras una detallada revisión de las fuentes es, en primer lugar, que el nombre originario del río debía recordar, por semejanza fonética, algún otro grecolatino y, a partir de ahí, se procedería a su transcripción. Dado que en varios documentos medievales se atestigua la existencia en las proximidades del Limia de otro río conocido como *Letia* (actual Leça portugués), deduce que debió de ser éste el que habría sugerido a los clásicos la identificación

³⁹ Lagos y pantanos representan por lo general una frontera cuyas connotaciones religiosas se dejan observar en el mundo céltico, por ejemplo, al funcionar como destino de grandes tesoros o depósitos votivos, o lugares destinados a la celebración de sacrificios (Green 2004, pp. 141-142 y 186-187). Y aunque de una religión cualquiera caben esperar infinidad de imágenes ligadas a las más extrañas creencias, ignoro qué implicaciones puede tener el culto a una «charca pestilente», el significado que propone Prósper para uno de nuestros teónimos: *Moelio Mordoneico* (2002, p. 127).

con el *Lethes*, y que el nombre de *Oblivio* «olvido» no se le otorgaría sino por traducción directa al latín del término griego⁴⁰.

Con este dato tenemos, pues, identificado el nombre nativo del río, cuya semejanza con los topónimos célticos formados con *let-* (> **plat* plano), nos pone nuevamente en la pista del vocabulario céltico de la «llanura mítica» (García Quintela, 1997a). En efecto, como había señalado Ch. Guyonvarc'h (1967c), si a los topónimos compuestos con *lano* (como Mediolano) y al nombre metafórico del «mar-llanura» irlandés *Ler*, añadimos los topónimos formados a partir de **plat-* «plano», lo que resulta es la redundante calificación «plana» de espacios que no tienen topográficamente nada en común, sino sólo una cualidad simbólica: son lugares de acceso al Otro Mundo, tierras de olvido y no retorno como la que se encuentra en la frontera que señala el *Letia* galaico, según nos decía Estrabón⁴¹.

Bandua / Banduas: sobre la guerra y la cohesión social

Otra de las múltiples notas comunes a las religiones indoeuropeas es la existencia de una divinidad de elevado rango en la que se destaca su capacidad de «vinculación» por medios mágicos. El hecho de que el teónimo galaico-lusitano *Bandua* responda etimológicamente a esta idea (de la raíz **bhendh-* «atar, ligar»), ha sugerido una relación con esa clase de dioses (García Fernández-Albalat 1990). Y aunque la etimología a veces se discute, o no se destaca suficientemente el poder vinculante de la divinidad en los términos definidos por el estereotipo indoeuropeo, lo cierto es que nadie parece dudar de la especial conexión del dios con las comunidades, sean o no locales. De ello daría buena cuenta la abundancia de epítetos formados con el elemento céltico *briga*, característicamente castreño: *Etobrico*, *Brialeacui*, *Longobricu*, *Verubrico*, *Veigebreaeco*, *Lanobricae*, *Aetiobrigo*; u otros considerados también de carácter toponímico, como *Roudaeco* (asociado a un *vicus* o aldea llamada *Rouda*); y *Araugel(ense)*, a partir del cual se reconstruye el nombre de un «otero» habitado llamado

⁴⁰ Trasladando el Río del Olvido más al sur, se alivia al *Limia* de una sobrecarga ciertamente exagerada de nombres para un curso fluvial tan corto y se atestigua la perduración desde época antigua de un mismo hidrónimo hasta el momento actual.

⁴¹ *Letavia* o «país llano» es en la Galia, paradójicamente, una tierra montañosa (Armórica); para los irlandeses *Letha* es un país lejano allende el mar y *Litana* para los galos Boios un extenso bosque en el que se practican emboscadas contra el enemigo. Sobre los mitos y leyendas que justifican su interpretación como «puertas del infierno», véanse los autores citados. Cabe destacar, además, la relación semántica del topónimo galaico *Letiobris* con los celtibéricos *Ledaisama* y *Bletisama* (antiguos **Pletisama* «muy plana» o «la más plana»), conocidos actualmente en la Meseta y Galicia como Ledesma y Brañas 2000, p. 161.

**Araocelo* (a relacionar con los *castellani Araocelenses* conocidos en la región de Viseu; Olivares Pedreño 1999).

Al igual que *Reve*, *Bandua* también ha sido considerado como nombre genérico equivalente a *deus*, *dominus*, *genius*, *lar*, *ninfa* o *tutela* (Untermann 1985; Hoz 1986, p. 87). Y debido a la variedad morfológica de sus formas también se había considerado que no se trata de uno, sino de un grupo de dioses al que se denominaba «grupo *Band*». El análisis de sus epítetos, por otra parte, introdujo también dudas respecto al género del teónimo, puesto que tanto el epíteto *Lanobrica* (castro de San Cibrán das Lás, Ourense), como la iconografía de la pátera argentea de *Band(ua) Araugel(ense)*, donde se representa como una *Fortuna*, sugería el carácter femenino de la divinidad. Puesto que, de cualquier forma, la mayoría de los epítetos lo definen como un dios masculino, no cabía sino proponer la existencia de una pareja de dioses de diferente sexo.

De estas primeras aproximaciones a nuestro teónimo sólo la idea de un «grupo *Band*» parece hoy prácticamente desechada. Y mientras que su consideración como divinidad indiferenciada o «no personal» goza actualmente de escaso apoyo, la posibilidad de su desdoblamiento en una pareja divina, por el contrario, ha adquirido nueva fuerza a partir de los análisis lingüísticos aportados por Patrizia de Bernardo (2003a).

Según esta autora, se trataría en origen de una divinidad masculina *Bandus*, cuya morfología (tema en -u-) parece reservarse en indoeuropeo a la expresión de conceptos sagrados, con un valor próximo en este caso al término indio *bandhuh* «parentesco, relación». A partir de una forma original celta *Bandus*, se habría desarrollado posteriormente una variante femenina de la divinidad, *Bandua*, fenómeno, por lo demás, frecuente en el mundo céltico.

Parecen mayoría los estudiosos que defiende la etimología que lo relaciona con la noción de «vínculo». A partir de este dato, se ha propuesto una caracterización del dios como un «garante de los pactos», a lo que se añade la común referencia de sus epítetos a agrupaciones sociales o étnicas, cuya cohesión social el dios aseguraría. Sin embargo, ese papel «vinculante» posee muchas otras facetas, de manera que la acción del dios puede manifestarse en muy diferentes campos, por ejemplo, en la guerra y en las relaciones personales de dependencia (clientelas, especialmente).

Sobre la guerra...

Además de ofrecernos el estudio más pormenorizado y actualizado en su día sobre la historiografía del teónimo, es mérito de B. García Fernández-Albalat (1990) el habernos mostrado en qué contexto mítico-religioso tiene sentido una divinidad dotada del poder de

«vincular». Por su esclarecedor análisis, sabemos que se encuentra representada en diferentes panteones indoeuropeos una divinidad calificada como «dios de los lazos», cuyos mitos lo definen como un dios del juramento, aunque también implicado en la función guerrera y, por tanto, también en la conducción al mundo de ultratumba (función «psicopompa»): el indio Varuna, el germánico Odín, el céltico Ogmios, son todos ellos dioses supremos cuyos lazos «atan» jurídica y mágicamente a devotos, seguidores, muertos y enemigos.

Respecto a sus epítetos, todavía no se ha cuestionado que el lusitano *Roudeaeus* (> «rojo») no califique al dios⁴² en vez de a los *Vicani Roud(enses?)*, a los que supuestamente se asociaría Bandua (o Bandus?) en calidad de protector. El rojo, como es sabido, evoca la especialidad guerrera en el código mítico de los colores⁴³, lo cual, en cualquier caso, obliga a preguntarse sobre la pertinencia de semejante calificativo aplicado, bien a un dios, bien a un grupo social. La interpretación del nombre de los habitantes de *Rouda* como «valientes o rojos» —según P. de Bernardo—, remite a una práctica común en las denominaciones tanto étnicas como toponímicas, que consiste en el ennoblecimiento, es decir, en la autoidentificación con los valores culturales de mayor prestigio. Por ello, no sorprendería que epítetos de Bandua como *Cadogo* y *Veigebraeco* aludieran a un grupo auto-denominado **Kadoki* «nobles, honrados» y a una **Veikyobriga* «ciudad combativa», respectivamente (Bernardo 2003a, p. 204⁴⁴).

Por otra parte, no debemos olvidar que las primeras aproximaciones a Bandua y su identificación con una divinidad guerrera se basaron en el contenido de un conocido epígrafe procedente de Rairiz de Veiga (Ourense), en el que se le relacionaba directamente con Marte en calidad de «socio»: *Deo Vellixor(um)*⁴⁵ *Martis Socio Banduae*. Y aunque esta ara se encuentra actualmente desaparecida, no parece casual que en el mismo lugar se documente otra ara dedicada a Bandua por un *signifer* de cohorte, es decir, por el portaestandartes de una unidad auxiliar del ejército romano (Rodríguez Colmenero 2000, p. 42).

Respecto al epíteto *Apolosego*, su significado como «fuerte y victorioso» o «fuerte en la victoria», además de no haber sido refutado

⁴² García Fernández-Albalat 1990, con varios paralelos.

⁴³ En otras palabras, el rojo es a Marte lo que el blanco es a Júpiter; véase Dumézil 1954, pp. 45-72; para el caso céltico, Le Roux y Guyonvarc'h 1991, pp. 97-100.

⁴⁴ Es interesante la interpretación que ofrece Prósper del epíteto de Candeberonio *Caeduradio* (en ara de Viana do Castelo, norte de Portugal), donde *Caeduradio* «es probable que sea un derivado del latín *caetratus* “provisto de *caetra* o escudo redondo típicamente hispánico”», aunque prefiere entender que el término se refiere a un grupo de población (2002, pp. 331-332).

⁴⁵ *Vexillatio* es un destacamento militar identificado por un *vexillum* o estandarte; sobre esta inscripción, véase García Fernández-Albalat 1990, pp. 159-165.

por los lingüistas que lo han analizado (Pedrero 2001, pp. 551-552; Prósper 2002, pp. 260-261), alude con toda probabilidad a una cualidad del dios en el terreno bélico. La victoria en este dios no sería más que la derrota del enemigo tras inmovilizarlo trabándole los miembros con sus lazos mágicos (García Fernández-Albalat 1990, pp. 185-190).

Si entendemos la religión como el medio privilegiado a través del cual las comunidades humanas crean modelos ideales que justifiquen sus instituciones, es oportuno indagar sobre la realidad de éstas en otros registros diferentes del epigráfico, obviamente insuficiente para la materia que estamos tratando. Las fuentes clásicas referidas a los modos de guerrear de galaicos y lusitanos parecen ofrecer el referente necesario.

Decía Silio Itálico (III, 345) que la *Gallaecia* había enviado a combatir con los ejércitos de Aníbal a sus jóvenes, quienes, durante la ejecución de sus danzas guerreras, «ora coreaban a gritos bárbaros cantos en su lengua nativa, ora hacían resonar la tierra con sus danzas, complaciéndose en golpear rítmicamente sus ruidosas *caetras* (escudos redondos)»; algo semejante a lo que Diodoro (V 34, 4) refiere de los lusitanos, pero en combate: «Avanzan con movimiento rítmico y cantan himnos cuando atacan a sus enemigos». Esta imagen se completa con lo que Apiano nos relata de las andanzas del más famoso guerrero lusitano: «Viriato lo atacó con 6.000 hombres en medio del alboroto y el clamor que producen los bárbaros, con largas cabelleras que agitaban en los combates frente al enemigo» (*Iberia* 67).

Lo primero que hay que comentar respecto a estas noticias es su frecuente interpretación como tópico literario destinado a mostrar, por oposición a las tácticas militares civilizadas, los modos bárbaros de los pueblos conquistados por Roma en la periferia del Mundo Habitado⁴⁶. Como tópico, se entiende que estas descripciones responden a un esquema estandarizado cuyo único objetivo es mostrar el salvajismo del enemigo⁴⁷, propósito del que, efectivamente, no cabe duda alguna. Sin embargo, lo cierto es que tales descripciones no sólo obtienen correlatos precisos en el comportamiento bélico de diversos dioses y héroes indoeuropeos (Fernández Canosa 1987), sino que también manifiestan sospechosas coincidencias con las formas de combatir entre diferentes pueblos etnográficos⁴⁸. Por tanto, cabe pensar justificadamente en la veracidad de las

⁴⁶ De ahí que el mismo Apiano refiera prácticas semejantes entre los galos: «Los mostró desnudos [a galos] frente a los romanos y dijo: “Éstos son los que atacan en el combate con gritos agudos, haciendo sonar sus armas y grandes espadas y agitando sus cabelleras”» (*Celt.* 8).

⁴⁷ Sobre todo, su *furor belli*, el «furor guerrero» que los hace comportarse de manera irracional y arrebatada. A modo de síntesis, Marco 1993b.

⁴⁸ La imagen del indio de las praderas norteamericano, con la cara y el cuerpo pintados, combatiendo a gritos y con la melena al viento, es, además de un tópico cinematográfico, la fiel representación de un guerrero de «tipo arcaico» como los aquí descritos.

noticias transmitidas por los clásicos sobre las costumbres guerreras de los galaico-lusitanos. Partiendo de esta premisa, se impone la consideración de una entidad religiosa que opere como modelo para tales prácticas.

Los diferentes efectos visuales y sonoros que acompañan a nuestros guerreros (melenas ondeantes, ensordecedores cantos y gritos, sonidos *rítmicos* atronadores, etc.), se corresponden con la «puesta en escena aterradora» que ejecutan, comúnmente, los especialistas míticos de la guerra. Estos recursos, destinados a desconcertar e infundir terror en el enemigo, esperando con ello paralizarlo, materializan en el plano real –o intencional– lo que en el plano mítico representa la magia de los «lazos paralizantes» del dios. Se supone, por tanto, que los guerreros actúan en la lucha a imitación del dios que patrocina la batalla (García Fernández-Albalat 1990, pp. 184-199).

Un dios como el griego Hércules, cuya *interpretatio* galo-romana lo identifica con el dios galo de los lazos, *Ogmios*, aparece en Soandres (A Coruña) acompañado del epíteto indígena *Tongo* (Oria Segura 1993). Este epíteto ha sido relacionado con un término céltico para el «juramento» (Marco 1993a, p. 488; Almagro 1995, p. 88), el acto jurídico-religioso que está en la base de la *devotio*, institución por medio de la cual se establece el más fuerte de los vínculos legales entre dos personas o entre una persona y un dios. La *devotio* en el terreno bélico supone la formación en torno a los jefes militares de un círculo de fieles seguidores comprometidos en su protección personal hasta la muerte⁴⁹. En fin, un Hércules en relación con el juramento sugiere enseguida la imagen de un dios de los lazos, el concepto que explica las ataduras invisibles que ligan entre sí dos partes que sellan un pacto de fidelidad.

En definitiva, diferentes fuentes parecen ofrecer indicios de la conveniencia de un dios de estas características entre nuestras poblaciones. Pero al margen de que lo dicho hasta ahora no satisfaga las exigencias de los filólogos, es oportuno señalar que existe de hecho ese campo mítico y teológico en el que podría –y debería– tener cabida al menos «alguna» divinidad galaico-lusitana. Por tanto, aun en el caso de que Bandua no fuese el dios de la guerra que estamos buscando, ello no es obstáculo para dejar de considerar «sus lazos» en los mismos términos en que estos tienen sentido dentro del universo religioso de los indoeuropeos. Puesto que los medios de acción de los dioses de los lazos no se agotan en «lo bélico», vale la pena indagar sobre otras posibles facetas.

⁴⁹ Estos círculos se conocen como «cofradías de guerreros», y poseen correlatos conocidos en el plano mítico: Rómulo es el jefe latino de los Lupercos, Odín lo es de los Bersekr en la Germania, y Varuna de los Ghandarva en la India védica; en la Galia, Hércules-Ogmios conduce a sus seguidores atándolos con cadenas. La *devotio*, por su parte, es una institución histórica conocida a través de las fuentes clásicas entre latinos, germanos, galos e hispanos. Sobre Hércules Tongo, con datos comparativos, González García 2003, pp. 197-210.

...y la cohesión social

Como se ha dicho, Bandua es una divinidad cuya especial relación con las comunidades es un hecho que testifican suficientemente numerosos epítetos. A partir de ellos, se ha sugerido un patrocinio indeterminado sobre las comunidades locales que, no obstante, muy bien podría definirse conforme a pautas más precisas. Preguntémonos de partida: ¿a qué parámetros responde una entidad divina determinada por su vinculación con una comunidad? Cuando una divinidad es escogida entre otras como políade o patrona de una ciudad, comportándose entonces como garante de su prosperidad y auténtico baluarte defensivo contra cualquier clase de amenaza, se convierte en el centro preferente del culto y los ritos colectivos a través de los cuales la comunidad reafirma su cohesión social. Un contexto de este tipo convendría de modo privilegiado (aunque no excluyente) a divinidades especializadas funcionalmente en el control de «los vínculos». Las posibilidades de Bandua en este terreno aumentan si consideramos algunos aspectos revelados por su *interpretatio* iconográfica romana.

Band(ua) Araugel(ense) es la leyenda que rodea el medallón central de una pátera de plata, de procedencia desconocida pero probable origen lusitano, en cuyo interior se representa la imagen de una *Dea Fortuna* romana (Blanco Freijeiro 1959). En ella se reflejan todos los detalles iconográficos propios de esta divinidad protectora de ciudades: figura femenina con toga y manto, corona mural, cornucopia y pátera. Pero no tan típico es el entorno en el que se sitúa la diosa: a la izquierda, un bloque de formas geométricas irreconocibles (interpretadas como peñascos) flanqueado por tres aras encendidas y una apagada, y a la derecha un tronco de árbol retorcido sobre el que flotan algunas hojas. El entorno se ha interpretado como el tipo de lugar al que los latinos denominarían *lucus* y los celtas *nemeton* (santuario a cielo abierto, generalmente un claro de bosque).

De esta pátera interesa resaltar un par de detalles. En primer lugar, entre los atributos de la diosa es la corona mural lo que la identifica particularmente con las diosas grecorromanas consideradas fundadoras y protectoras de ciudades o del territorio: Fortuna y la griega Tyché, cuya iconografía coincide en gran medida con la de Tutela o incluso del *Genius Loci* (García Fernández-Albalat 1990, pp. 166-179; Marco 2001, pp. 215-216). En cuanto dioses tutelares y protectores de ciudades, cualquiera de éstos podría ofrecerse a la *interpretatio* de Bandua.

Pero otro detalle de la pátera, las hojas que parecen desprenderse del tronco retorcido, podría evocar un aspecto de Fortuna casualmente relacionado con la idea de «vínculo»: si esas hojas representasen la hierba del muérdago (*viscum*), esa planta parásita de ciertos árboles, manzanos, robles, encinas, pinos, etc., que cuelga de sus ramas, nos encontraríamos



Figura 102. Pátera argéntea de *Bandua Araugelense* (foto Blanco Freijeiro 1959).

con la representación de una *Fortuna Viscata*⁵⁰ (figura 102). Este epíteto extrae su significado del hecho de que la estatua de la diosa estaba untada con viscina, la resina que se extrae de la corteza del muérdago y con la que se elabora la liga o pegamento. La imagen «enligada» de la diosa tenía la facultad de atraer hacia sí, capturar y vincular con ella cosas que se encontraban alejadas, y también personas, lo que la convertía en Ama o Señora –*kratoúses*– «de los que se adhieren a ella» (Plutarco *Fort. Rom.* 10, 322f.; Champeaux 1982, pp. 411-422). La representación de Bandua a través de una *Fortuna Viscata* daría a entender, por tanto, que el dios participaba de las mismas cualidades que hacían de la diosa un prototipo divino de las relaciones de fidelidad o dependencia personal.

Si la *interpretatio* se efectuase a través de una *Fortuna/Tyché*, creo que no aportaría gran cosa al conocimiento de los caracteres de la divinidad indígena, puesto que la *Fortuna/Tyché* asimila indistintamente cualquier dios o diosa que asuma la protección de una colectividad. Si, por el contrario, se efectuase por medio de una *Fortuna Viscata*, la *inter-*

⁵⁰ De la que, sin embargo, desconozco cualquier otro ejemplo iconográfico.

pretatio resultaría mucho más sugerente, pues supondría la asimilación con la única divinidad que, en época imperial, conservaba aún vivo el recuerdo de un poder mágico de vinculación a través de lazos invisibles. Aunque lo cierto es que nada de seguro hay en ello, no podemos dejar de insistir en el hecho de que Bandua es la divinidad galaico-lusitana en mayor medida relacionada con grupos sociales, cuya naturaleza, no obstante, permanece también todavía indeterminada⁵¹.

Coso, el dios «confluyente» y asambleario

Con Coso se completa el conjunto de los grandes dioses masculinos galaico-lusitanos cuya distribución manifiesta una concentración más galaico-ástur que lusitana, puesto que al sur del Duero apenas se han registrado un par de ejemplos (figura 103).

Muchos autores hemos considerado a este dios como un Marte indígena basándonos en su supuesta identificación en varios epígrafes: *Marti Semno Coso* (Denia, Alicante); *Cososo Deo Marti* (Aquitania); y *Coso M(arti)* (Brandmil, A Coruña). Sin embargo, quizás haya que darle la razón a B. Prósper (2002, p. 250) al hacer notar que ninguno de estos ejemplos puede considerarse definitivo, puesto que nada asegura que se pueda restituir la forma Marte en la abreviatura del ara de Brandmil y los otros dos casos caen demasiado lejos del área galaico-lusitana⁵².

Respecto al significado del teónimo, su común atribución al lusitano parece no haber favorecido la proliferación de propuestas etimológicas. Por eso, podemos detenernos con mayor detalle en la recientemente avanzada por B. Prósper.

⁵¹ Me refiero a que existen discrepancias entre los filólogos respecto al contenido determinativo de los epítetos. Pues, frente a la opinión mayoritaria, que defiende su referencia toponímica, «Bandua del castro o lugar tal», Bernardo (2003a) propone posibles relaciones con grupos sociales no necesariamente definidos por el lugar de asentamiento (*Bandua Cadogo(n)*) Bandua «de los *Cadogos* (los Nobles)».

⁵² Sin embargo, observando el hecho de que los testimonios de Coso no se solapan geográficamente con los de Bandua, J. C. Olivares propone identificar ambos dioses, a los que se aludiría «con distinto nombre dependiendo del territorio en que fueran adorados» (2002, p. 159). Interpretándolos a los dos como dioses guerreros, observa también que las dedicaciones a Marte con epíteto indígena se distribuyen preferentemente en áreas en las que no se documentan ni Coso ni Bandua, deduciendo entonces que estos dioses habrían sido sustituidos por su *interpretatio* romana. Considerando, además, que Bandua ocupa un espacio preeminente en la protección de las pequeñas comunidades rurales (castros y aldeas, aspecto del que Coso participaría dado el carácter tópico de sus epítetos), establece un paralelismo con el mismo tipo de comunidades en la Galia y Britania, donde esta función parece especialmente encomendada al Marte céltico. Por lo demás, defiende la «calidad probatoria» de la inscripción aquitana a *Marti Semno Coso* aduciendo casos semejantes en los que se documenta el insólito desplazamiento de cultos desde zonas muy lejanas (como el *Apolo Grammus* de Astorga también conocido en centroeuropa; Olivares Pedreño 2002, p. 158).

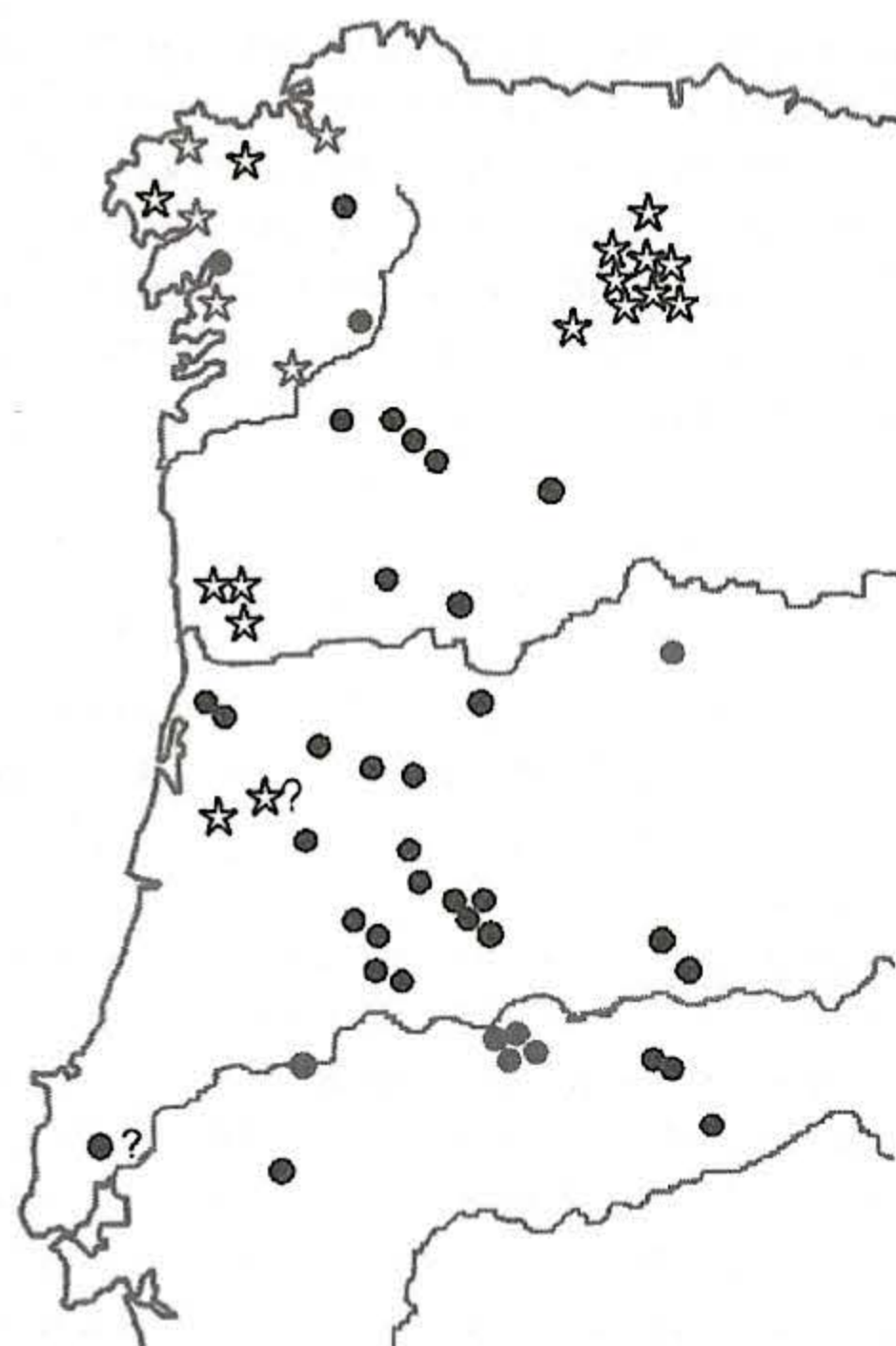


Figura 103. Mapa de distribución del culto a *Bandua I* y *Coso* (según Olivares Pedreño 2002).

En consonancia con su teoría, según la cual el grupo lingüístico más próximo al galaico-lusitano es el formado por las lenguas itálicas, esta autora afirma que es «correlato exacto» de Coso el latino *Consus*, un dios relacionado con *Ops* «la abundancia» y bajo cuya protección se colocaba el grano almacenado. Partiendo entonces de una raíz indoeuropea común para ambas formas con el significado de «reunión, conjunción», y teniendo en cuenta el atractivo paralelo etimológico ofrecido por el epíteto galo de *Mars Condatis* «de la confluencia» (o «conjunción»), le resulta sugerente interpretar a Coso como evidencia de un «culto a la confluencia»⁵³. A este significado se acomodaría a la perfección, además, el valor hidronímico de la mayoría de sus epítetos: *Udaviniago* (figura 104), *Oenaego*, *Esoaego*, *Paeteaico*, *Vacoeaico*, *Nedoleidio*, etc. Frente a éstos, apenas tendrían valor toponímico no fluvial *Calaeunio*, a partir de una raíz con el sig-

⁵³ Noción también expresada, como vimos, por *Reve Ana Baraeco*; Prósper 2002, pp. 248-251.



Figura 104. Ara dedicada a *Coso Udaviniago* (Museo Arqueológico e Histórico, Castelo de San Antón, A Coruña).

nificado de «roca, protección, abrigo», y *Segidiaeco*, a relacionar con una localidad de nombre *Segida*.

Lo más interesante de la hipótesis de Prósper es que los paralelos teonímicos traídos a colación, Consus y Mars Condatis, evocan un contexto sociorreligioso muy próximo al descrito por García Fernández-Albalat a propósito de *Coso Oenaego* (de San Mamede de Seavia, Coristanco, A Coruña).

La semejanza formal entre el epíteto *Oenaego* y el término genérico irlandés para la asamblea, *óenach*, además del supuesto carácter marcial de Coso, fueron los argumentos esgrimidos por García Fernández-Albalat para atribuir al dios galaico-lusitano el patrocinio sobre estos acontecimientos periódicos. Y aunque la propuesta etimológica de esta autora para el epíteto (a partir del céltico **oinos* «uno») no goza de plena aceptación (Prósper 2002, p. 228), son dignas de mención las llamativas coincidencias de contenido entre los contextos que ahora pasamos a exponer.

Las asambleas irlandesas

Las fuentes medievales irlandesas referidas a los «pequeños reinos» del país insisten sobre el carácter jurídico, religioso y comercial del *óenach*, la feria comarcal y/o interprovincial en la que, consecuentemente, se reunían las diferentes poblaciones para pactar acuerdos, dirimir conflictos, rendir culto a divinidades comunes y establecer intercambios matrimoniales y económicos. Si, entre las múltiples ferias celebradas a lo largo y ancho del país, alguna merece especial atención, es la famosa *Lugnasad* («matrimonio de Lug»). Ésta tenía lugar el primero de agosto en Tailtiu (Ulster) y en ella se celebraba fundamentalmente la fiesta de la cosecha, es decir, la abundancia material que el dios concedía a su pueblo. Otra característica destacable de esta festividad era la oportunidad para entablar intercambios matrimoniales y la celebración de concursos, especialmente de carreras de caballos (García Fernández-Albalat 1990, pp. 266-268). El papel central que las competiciones jugaban en estas fiestas justifica que varias glosas en los textos irlandeses traduzcan el gaélico *óenach* por el griego *agón* «concurso, competición» (Binchy 1958, p. 113).

En cuanto celebración de una «fiesta total», el *óenach* señalaba no sólo un tiempo transitorio entre diferentes estaciones dentro del flexible ciclo productivo agrícola, sino también un espacio intercalar, fronterizo, en el que se reunían diferentes comunidades y se daban cita múltiples relaciones sociales (religiosas, jurídicas, económicas, etc.). En el vocabulario religioso de los pueblos antiguos no cabe calificar este segmento de espacio-tiempo sino como una au-

téntica «confluencia». Ésta, en términos comunes, siempre señala «lo sagrado»⁵⁴.

La fiesta latina de la cosecha

Los escritores latinos cuentan que la primera vez que se organizó la fiesta en honor de Consus, las Sabinas fueron «indignamente arrebatadas de sus asientos en el circo» por los romanos (Virgilio *Eneida* VIII, 636). Los juegos circenses conmemorarían desde entonces el famoso episodio del «rapto de las Sabinas», cuya ejecución por parte de Rómulo se atribuye al consejo de Consus (Ovidio *Fast.* 3, 199-200). La relación de las *Consualia* con los juegos circenses en general, y las carreras ecuestres en particular, es un dato que afirman diferentes historiadores romanos, como por ejemplo Dionisio de Halicarnaso (I, 33,2), quien nos dice que los arcadios habían erigido un templo a Neptuno *Ecuestre* e instituido una fiesta conocida entre ellos como *Hippocrateia* (> *hippos* «caballo») y entre los romanos como *Consualia*. El espacio reservado a Consus en Roma estaba en un lugar subterráneo (un pozo o agujero) situado en el Circo Máximo, de manera que durante los ritos anuales celebrados el 21 de agosto era cuando se destapaba su altar para ofrecerle libaciones y sacrificios. Se ha supuesto que el carácter subterráneo de este templo responda a la idea de los silos en los que se almacenaba el grano, cuyo dominio en el plano divino se atribuía precisamente a este dios.

Así pues, Consus se relaciona a través de la leyenda y el ritual; primero, con la fiesta estival de la cosecha (21 de agosto); segundo, con los intercambios matrimoniales (rapto de las Sabinas); y, tercero, con los *agones*, las competiciones en las que se mide la valía de «los hombres» en función de sus habilidades ecuestres (¿o deberíamos decir guerreras?). La conjunción de estos datos, por lo que parece, construye la imagen de una «fiesta total» semejante a la descrita a propósito de los irlandeses.

La confluencia gala

Tanto en el plano religioso como político, la confluencia gala por excelencia se sitúa en la ciudad de Lyon, donde los romanos fundaron en el 43 a.C. la *Colonia Copia Felix Munatia Lugudunum*. Es allí, en el lugar conocido con el nombre nativo *Pagus Condatensis*, don-

⁵⁴ Recuérdese lo dicho acerca del espacio sagrado —o santuario— como lugar de encuentro de naturalezas heterogéneas.

de confluyen los ríos Ródano y Saona y donde, en el reinado de Augusto, se inaugura el altar de las Tres Galias de Lugdunum. En este lugar, convertido por el emperador en el centro de su culto, también se celebraba anualmente el *Concilium Galliarum*, la asamblea o reunión de todos los representantes de los pueblos galos (Estrabón IV, 3, 2). El hecho de que Augusto eligiese precisamente el 1 de agosto para la celebración de las festividades de Lugdunum ha sido interpretado como un intento por su parte de reaprovechar una fecha significativa dentro del calendario religioso céltico, con el objeto de sustituir los antiguos cultos –supuestamente a Lugus– por el de Roma y el Emperador (exposición por extenso en García Quintela 2003a, pp. 41-45).

Una asamblea general celebrada en una «confluencia» (Condate), en la «fortaleza de Lug» y el primero de agosto... Si estos datos no aluden a un equivalente del Lughnasad irlandés, desde luego guardan un asombroso parecido.

En fin, que la *interpretatio* gala personifique en Marte a un dios de las confluencias *Mars Condatis* (con varios ejemplos en Galia y Britania) es un hecho aparentemente no exclusivo del mundo céltico, puesto que los germanos también concedían a *Mars Thingus* el patrocinio de las asambleas generales del pueblo (> *Thing*, *Ding* «asamblea», García Fernández-Albalat 1990, pp. 269-270)⁵⁵.

La elección de Marte para la interpretación de estos dioses bárbaros de las asambleas podría relacionarse con el carácter agonal atribuido a todas estas festividades, en las que tenían lugar todo tipo de concursos y competiciones. Si tenemos en cuenta que, entre éstas, las ecuestres parecían disfrutar de especial protagonismo, debemos recordar que la fiesta romana por excelencia de las carreras de caballos eran las *Ecurria* (Dumézil 1975, pp. 160-165). Además de celebrarse en su honor y espacio reservado (Campo de Marte), tenían lugar el 27 de febrero y el 13 de marzo, es decir, en el tiempo «fronterizo» del cambio de año (en el calendario prejuliano marzo era el mes de Marte y el primero del año). Por lo demás, se esperaba que el dios enjuiciase el valor de cada participante en esta clase de ejercicios, cuyo carácter militar, por lo demás, parece fuera de toda duda.

Observado el tema desde esta perspectiva, la idea de un Coso «de la confluencia» y, al mismo tiempo, guerrero, no parece tan descabellada. Por lo demás, un epíteto como *Oenaego* «asambleario», no haría

⁵⁵ Entre los equivalentes del galo *Condate* en la toponimia hispánica actual señalados por Prósper, no se mencionan la comarca, la parroquia y los ocho lugares gallegos registrados en el nomenclátor de Galicia con el nombre de «O Condado».

sino reafirmar el sentido de «reunión, conjunción» que, según Prósper, revela el análisis del propio teónimo. En este esquema encajaría muy bien, además, la propuesta de C. Búa (1999, p. 315) sobre otro epíteto de Coso procedente de la zona de Porto: *Nemedeco*, cuyo significado literal en céltico sería «del santuario». En cualquier caso, sean o no acertadas estas lecturas y etimologías, lo cierto es que tenemos otros indicios sobre la celebración de asambleas en el ámbito galaico-lusitano que podemos contemplar ahora.

Las asambleas galaico-lusitanas

A renglón seguido de un extenso informe sobre los lusitanos, nos ofrece Estrabón otro (III, 3, 7), pero esta vez referido a los montañeses hispanos en general, entre los que se incluyen los galaicos (al lado de ástures, cántabros y vascones). Dice así:

Comen principalmente chivos y sacrifican a Ares un chivo, cautivos de guerra y caballos. Hacen también hecatombes de cada especie al modo griego, como dice Píndaro: *de todo sacrifican cien*. Realizan también competiciones gimnásticas, de hoplitas [soldados de infantería pesada] e hípicas, con pugilato, carrera, escaramuza y combate en formación [...] Conocen también la cerveza. El vino lo beben en raras ocasiones, pero el que tienen lo consumen pronto en festines con los parientes. Usan mantequilla en vez de aceite. Comen sentados en bancos contruidos contra el muro y se sientan en orden a la edad y el rango. Los manjares se pasan en círculo, y a la hora de la bebida danzan en corro al son de la flauta y trompeta, pero también dando saltos y agachándose. En Bastetania danzan también las mujeres junto con los hombres cogiéndose de las manos [...] En vez de moneda, unos [...], y los que viven muy al interior se sirven del trueque de mercancías, o cortan una lasca de plata y la dan. A los condenados a muerte los despeñan y a los parricidas los lapidan más allá de las montañas o de los ríos. Se casan igual que los griegos [...] (traducción de M.^a J. Meana y F. Piñeiro, Gredos).

Estas noticias se atribuyen en buena medida a Posidonio (muerto en torno al 80 a.C.), cuya información procedería de informes transmitidos por las legiones romanas tras la primera expedición dirigida en 137 a. C. por Décimo Junio Bruto «el Galaico» en estas tierras. Ante las dificultades de observar todos estos detalles aquí y allá en el transcurso de una campaña de estas características, se ha querido ver en este discurso la descripción pormenorizada de la celebración de una asamblea, en la que todas las costumbres mencionadas se habrían podido observar de una vez, en un momento y lugar únicos (García

Quintela 2003a, pp. 59-62). A poco que nos detengamos a analizar el contenido de este discurso, podemos descubrir, ciertamente, datos relativos a muy diferentes circunstancias y escenarios de la vida social.

- En primer lugar, se observa una situación en la que se produce al sacrificio de grandes cantidades de víctimas (hecatombes), cuyo contexto bélico señala la ofrenda de prisioneros de guerra y su mismo destinatario: Ares, el Marte griego.
- A continuación, se mencionan agones o competiciones de toda clase, típicamente guerreras, incluidas carreras de caballos.
- Los banquetes descritos sugieren celebraciones o rituales de confraternización entre hombres, puesto que la comida se comparte y se excluye a las mujeres (a diferencia de la Bastetania, región hispánica, por cierto, en los antípodas de los montañeses del norte).
- Las alusiones a los medios de cambio comercial (láminas de plata) y a los usos matrimoniales, inciden nuevamente sobre la clase de acontecimientos sociales propios de las grandes ferias, concebidas para facilitar diferentes tipos de intercambios.
- Finalmente, resulta interesante que se aluda al ajusticiamiento de los criminales «más allá de las montañas o los ríos», lo que no sólo refiere lugares típicamente fronterizos, sino también la práctica común del ejercicio de la legislación y la justicia durante las asambleas generales (de las que serían herederos los *conventus* romanos, equivalentes al mencionado *Concilium Galliarum*, también implantados en el noroeste).

Si de la «fiesta total» que podría estar describiendo Estrabón hubiera que resaltar algún rasgo llamativo, sin duda habría que destacar el protagonismo de los hombres y el valor social concedido al rango o la jerarquía: de ahí el orden en el banquete y la necesidad de medirse en las competiciones. En fin, que Ares encabece el discurso sobre los montañeses del norte hispánico no parece casualidad. Otra vez un Marte indígena, con connotaciones indiscutiblemente guerreras, hace su aparición en un contexto agonal y asambleario típico (Bermejo 1986, p. 110).

Nota: parece algo más que simple coincidencia que las diferentes acepciones del castellano «coso» y de los gallegos «coso» y «couso» redunden en varios de los aspectos señalados respecto a los dioses de la confluencia:

Castellano *coso*: (del lat. *Cursus* «carrera») 1. m. Plaza, sitio o lugar cercado, donde se corren y lidian toros y se celebran otras fiestas públicas; 3. m. ant. Curso, carrera, corriente (Diccionario RAE).

Gallego *coso*: (lat. *cursu(m)* «carrera» [?]) s.m. Velocidad, ligereza, ímpetu; *couso*: (lat. *capsa(m)* «depósito») 1. Depósito, por lo general de forma cuadrangular, para guardar los cereales; 4. Agujero para atrapar lobos (Diccionario *Xerais da Lingua*).

Gallego *couso*: (2) Lugar cercado donde se celebran fiestas, lidias de toros, justas, etc. (Diccionario da Língua Galega, I.A. Estravís, 1986).

La divinidad femenina

A pesar de los numerosos teónimos femeninos conocidos en el área galaico-lusitana, es posible que también en esta región podamos hablar en singular de una gran y única divinidad femenina, a la que se reducirían todas las diosas como diferentes manifestaciones. Partiendo, como de costumbre, de un modelo común a diferentes religiones indoeuropeas, nos proponemos observar cómo ese juego entre la unidad y la multiplicidad características de los grandes dioses soberanos quizá se refleje en nuestra región a través de las Matres y sus variantes, por una parte, y de la diosa Navia por otra.

Matres y Suleis

La triplicidad en la representación de los dioses es característica de las religiones célticas (recuérdense los Lugoves), pero en lo que se refiere a la imagen de la divinidad femenina, éste es un rasgo compartido con los pueblos germánicos (Campanile 1981, pp. 75-89).

En nuestra región, un relieve incompleto aparecido en el castro de Monte Mozinho (Porto) muestra dos figuras femeninas sentadas, una de ellas con un niño y otra con un cesto en el regazo, y la rodilla de una tercera (Almeida 1974a, p. 34). Este esquema, como es sabido, responde a la clásica iconografía de las *Matres* o *Matronae* celtogermánicas.

En la epigrafía de la ciudad celtibérica de Clunia (Coruña del Conde, Burgos), se conoce una dedicatoria a las *Matribus Galaicis* (CIL II 2776), que no se duda en interpretar como «Madres de *Gallaecia*». Sin embargo, nada impide suponer en el significado de este epíteto el mismo que se propone para los mismos galaicos «habitantes de las montañas» (Búa 1997, p. 69), puesto que es infrecuente que las divinidades locales o regionales manifiesten su poder lejos de sus áreas de influencia. Por ello, parece más probable que los clunienses aludiesen a unas Matres cuyo dominio se situase en un lugar montañoso próximo a la ciudad.

En tal caso, habría que admitir como único testimonio del culto a las Matres en la *Gallaecia* el relieve de monte Mozinho⁵⁶. Y, sin embargo, también podrían sobreentenderse en el teónimo *Suleis Nantugaicis* procedente de Santa María do Condado (Ourense), puesto que se trata de una forma plural idéntica a la de las Sulevias célticas, tantas veces acompañadas del apelativo *Matres* (Green 2004, pp. 215-216). La vasta extensión de su culto –desde Britania a Hungría– es un fenómeno posiblemente sólo comparable al de Lugus, lo que podría estar reflejando el carácter «pancéltico» de la(s) diosa(s). Así se explicaría que se documente un testimonio de su culto incluso en Roma (*Matribus Sulevis et Campestribus*, Ares 1992), pues solamente las divinidades más extendidas, o más y mejor documentadas en el mundo céltico (Belinos, Camulo, Grannos, Sirona, Teutates...), llegan a tener representación en la capital imperial –y sólo testimonial.

El epíteto *Nantugaicis*, por su parte, recuerda el nombre de la diosa gala *Nantosuelta*, teónimo con respecto al cual nuestras *Suleis* guardan una doble relación: teniendo en común el elemento *nantu* «valle», también comparten una alusión al nombre céltico del sol: *Sul-eis* y *Nanto-suelta* (Prósper 2002, pp. 381-382; Le Roux 1984, p. 134).

La iconografía de la «Madre triple», acompañada de los característicos símbolos de la fertilidad (niños, espigas, panes, cestos con frutos, etc.) siempre ha sugerido una relación con la provisión de riquezas agrícolas y con la fecundidad en general. Sin embargo, esto no señala más que una especialización concreta y no explica su carácter triple.

En las mitologías indoeuropeas, la productividad de la diosa no se desencadena sino a través de su unión o desposorios con el soberano celeste, puesto que, como diosa de la tierra, su fertilización depende del agua de lluvia. La *Terra Mater* representa, por tanto, la abundancia y la prosperidad surgida del pacto entre los principios femenino y masculino de la divinidad. Pero, además de esto, la «diosa de la Tierra» detenta otros muchos poderes (de los que el dios varón se apropia tras su conquista amorosa y consecuente matrimonio⁵⁷), lo que, en otros ámbitos geográficos, se refleja en una serie de advocaciones relacionadas con los campos de acción más diversos: la protección familiar *domes-*

⁵⁶ A considerar también la estela votiva de Nocelo da Pena (Ourense) cuyo anverso presenta el relieve de tres cabezas y el texto dudoso [Ma]tri(bus) Civita(tis) «A las Madres de la ciudad (de los Límicos)», según Rodríguez Colmenero 2000, p. 43.

⁵⁷ El pacto mencionado no sólo afecta, entonces, a la función reproductiva, como demuestra el hecho de que Zeus, por ejemplo, despose a diferentes diosas cuyos poderes actúan en el campo jurídico, profético, mágico, etc.; Bermejo *et al.* 1996, pp. 41-74.

ticae, comunitaria *Ollototae* (celta: «de todo el pueblo»), el buen gobierno *gubernatrices*, la victoria *victrices*, de los campamentos militares *campestribus*, dadoras de riqueza *Ollogabiae* (celta: «que todo lo otorgan»), etc.⁵⁸. A estos testimonios epigráficos, se añaden otros de carácter arqueológico e iconográfico que confirman también la función medicinal o salutífera de las Matres, o su «versión solar», las *Suleis* (Le Roux 1970-1973, p. 225; Gómez-Pantoja 1999, pp. 428-430; Green 2004, pp. 215-217). La representación triple de las Matres podría encontrar su explicación, por tanto, en este carácter «plurifuncional» de la divinidad femenina⁵⁹.

Navia

Precisamente una personalidad con múltiples facetas se ha querido ver también en la diosa Navia / Nabia. Ésta es una de la divinidades galaico-lusitanas de mayor difusión en el occidente peninsular, y la más extendida de las femeninas, cuya vinculación con las aguas fluviales parece evidente a partir de su pervivencia en el nombre de diferentes ríos actuales (Navia, Lugo-Asturias; Navea, Ourense; etc.)⁶⁰.

De hecho, todos los desarrollos e interpretaciones que se han llevado a cabo sobre esta divinidad femenina han girado siempre, de una u otra forma, alrededor de esta relación. A excepción de García Fernández-Albalat (1990, pp. 299-302), quien establece un significado para el teónimo como «señora, diosa», la mayoría de los autores coinciden en considerarlo derivado de una raíz indoeuropea que remite conceptualmente a una forma cóncava (navío, barco; valle, corriente fluvial), lo que explicaría su participación en numerosos hidrónimos, aparte de los ya mencionados. Esta relación viene a ser puesta de nuevo en evidencia por un epígrafe aparecido recientemente en la corona del castro de San Cibrán das Lás (Ourense), sobre un cipo de granito grabado en dos de sus caras: *Nabia / Abione* «a Nabia / a Abione» (figura 105). El segundo elemento, supuesto teónimo, habría que hacerlo derivar de la raíz **ab-* «agua, corriente» y ponerlo

⁵⁸ En la epigrafía votiva de las Sulevias se ha destacado el predominio de las aras ofrecidas por parte de soldados legionarios, Campanile 1981, pp. 75-78.

⁵⁹ La compleja serie de interpretaciones celto-romanas que sitúan a las Matres e un contexto «trifuncional» se resume en las siguientes caracterizaciones: son madres (función reproductiva); su forma singular en Britania *Sulis* se apoda «Minerva» –diosa virgen y guerrera (función bélica)–; y son solares, como los dioses celestes supremos (función soberana), Le Roux 1984, pp. 132-134.

⁶⁰ En la *Gallaecia* lucense sitúan Plinio (HN IV, 111) y Ptolomeo (II, 6, 4) los ríos Navia, Nabia y Nabialavion, posiblemente un mismo y único río según Monteagudo 1947, pp. 647-650.

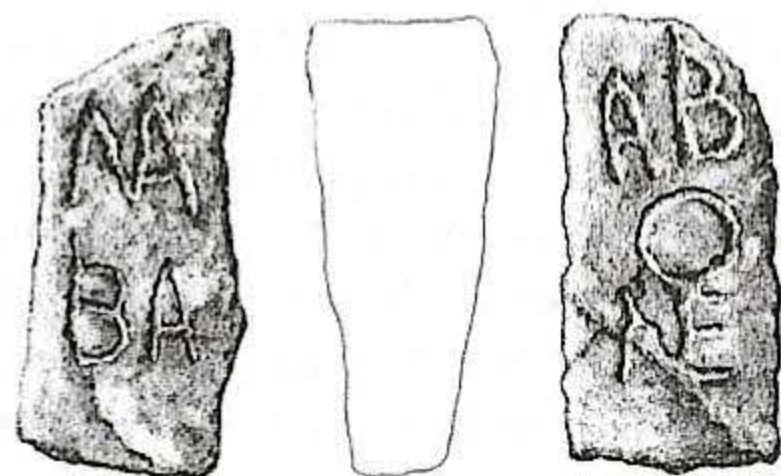


Figura 105. Epígrafes de Navia y Abione en San Cibrán das Lás, Ourense (dibujo de Terra-Arqueos).

en relación con el río Avia, que fluye próximo a San Cibrán (Álvarez González *et al.* 2004, p. 241).

De naturaleza controvertida es el teónimo emparentado con Navia inscrito en la «Fonte do Ídolo» de Braga. Este monumento rupestre, situado extramuros de la ciudad romana, consiste en un roquedo sobre cuya pared vertical se desarrollan varios relieves y textos epigráficos. A la izquierda, una figura de cuerpo entero vestida con túnica y sujetando una posible cornucopia, se acompaña del nombre del dedicante. A la derecha, un edículo con frontón triangular contiene la representación de un busto y dos figuras interpretadas como paloma y mazo; al lado del edículo, la inscripción del teónimo mencionado: *Tongoe Nabiagoi*.

Sobre el significado del monumento y del teónimo se han emitido diferentes hipótesis. Así, teniendo en cuenta el contexto acuático representado por la propia fuente, y atendiendo a los paralelos ofrecidos por la iconografía clásica, se ha querido ver en el personaje de la cornucopia una representación clásica del río; otros, sin embargo, prefieren entender que la imagen representa al propio dedicante del monumento. Por lo que se refiere a los dos motivos contenidos en el frontón triangular, se ha echado mano de paralelos iconográficos galos: además de que, tanto la cornucopia como el mazo, son atributos de Sucelos, el dios de los juramentos, también se conoce como pareja del dios a Nantosuelta, la diosa gala acompañada de representaciones de aves y cuya etimología, como hemos visto, coincide con la también propuesta para Navia «valle» (Olivares Pedreño 2002, pp. 219-226). Este conjunto de asociaciones ha dado lugar a una vinculación de Navia con los juramentos, cuya expresión lingüística en celta se correspondería, además, con el elemento *tongoe* que acompaña a *Nabiagoi* (García Fernández-Albalat 1990, p. 305; Marco 1994c, p. 41).

Pero considerando la apariencia masculina de Tongoe Nabiagoi y el que haya aparecido cerca de la Fonte do Ídolo otra ara dedicada a

Navia, también se ha supuesto que ambas formas refieren no una sola divinidad, sino una pareja divina a la manera de Nantosuelta y Sucelos, con el que, al cabo, se identificaría el dios Tongoe Nabiagoi (Olivares Pedreño 2002, p. 227). En cualquier caso, los especialistas están lejos de alcanzar un consenso sobre la interpretación, no ya del monumento en conjunto, sino simplemente del teónimo en sus aspectos lingüísticos (véase Prósper 2002, pp. 154-166).

Volviendo al análisis de Navia, aparte de acompañarse en algunos casos del apelativo latino *Dea*, los únicos epítetos conocidos de Navia son *Sesmaca*, *Arconunieca*, *Elaesurraeca* y *Corona*.

Para el primer caso, *Sesmaca*, el hecho de que una forma incompleta *Sesm[...]* se documente como topónimo en otra ara dedicada a la misma diosa⁶¹, apoya la idea de que este epíteto alude a una localidad. Según Prósper, «no me caben muchas dudas de que se trata del derivado de un topónimo celta cuya forma primitiva era **Segisama*, -os, -om “muy victoriosa”». Como en otros tantos casos, nada impediría que una divinidad galaica se asociase a una comunidad, cuyo nombre, por otra parte, posee numerosos paralelos en el ámbito celtibérico (donde el topónimo *Segisama* y otras formas afines son relativamente frecuentes).

De los otros epítetos, *Arconunieca* y *Elaesurraeca*, apenas se puede decir que normalmente se relacionan, respectivamente, con el teónimo celtibérico *Arconi* y con un antropónimo muy extendido en toda la Hispania indoeuropea, *Elaesus*.

El epíteto *Corona* merece mayor atención porque aparece en un documento complejo que, desarrollado a lo largo de tres caras de un ara granítica, reza así:

O(ptima) V(irgini) CO(-nservatrici/-rniferae?) ET NIM(phae) DANIGO/M NAVIAE CORONAE VA/CA(m) BOVEM NABIAE AGNU(m) IOVI AGNUM BOVE(m) LACT(entem) [...]VRGO AGNU(m) / LIDAE COR(-nigeram/-nutam?)/ ANN(o) ET DOM(o) ACTUM (ante diem) V (quintum) ID(us) APRI(les) LA/RGO ET MESALLINO CO(n)s(ulibus) CURATOR(ibus)/ LUCRETIO VITULINO LUCRETIO SAB/INO POSTUMO PEREGRINO (Tarifa sacrificial de Marecos, Penafiel, Porto⁶²).

A la excelente Virgen protectora (o cornuda) y ninfa de los Dánigos Nabia Corona una vaca y un buey, a Nabia un cordero, a Júpiter

⁶¹ a) *Navia Sesmacae* V(otum) Anniu(s) (procedencia desconocida dentro de Galicia); b) *Navia Ancetolu(s) Auri exs* ⊃ *SESM[...]* Votum Possit... (procedencia desconocida y desaparecida). Sobre el signo epigráfico en forma de «c invertida», Brañas 2004.

⁶² El ara se encontraba originalmente en la capilla de A Senhora do Desterro, en un lugar significativamente denominado «Monte do Facho».

un cordero y un ternero, a [...]urgus un cordero, a Lida una cierva (¿o una cabra?); se llevaron a cabo los sacrificios anuales y en el santuario el quinto día de las idus de abril del consulado de Largo y Mesalino [9 de abril de 147 d.C.], Lucrecio Vitulino y Lucrecio Sabino Póstumo Peregrino fueron los encargados (Le Roux y Tranoy 1974, pp. 252-253).

Este documento ofrece una muestra ejemplar del funcionamiento de la *interpretatio* y el sincretismo religioso en la *Gallaecia* del siglo II d.C.: por una parte, vemos a varios dioses indígenas (Navia y los indeterminados [...]urgus y Lida) compartir un rito sacrificial con Júpiter; por otra parte, a Nabia *Corona* calificada de «ninfa», lo que le otorgaría un carácter acuático y local (en este caso relativo a una comunidad, la de los Dánigos).

La restitución de los términos abreviados *V(irgini) CO(-nservatrici/-rniferae?)* resulta complicada, puesto que, como señalan Le Roux y Tranoy, si la condición virginal es común a varias diosas, por ejemplo Diana, y a propósito de ésta se documenta epigráficamente el epíteto *Conservatrix* «protectora», no así el de *Corniger/-a* «cornudo-a», no obstante atestiguado en relación con divinidades fluviales⁶³. Respecto a *Corona*, se señala la existencia de un gentilicio celtibérico *Coronicum*, y el antropónimo y teónimo galaicos *Coronero* y *Corono*, interpretado éste como un posible Marte indígena, a la vez guerrero y protector de la naturaleza⁶⁴. Atendiendo además al hecho de que Nabia aparece en la tarifa en cabeza de lista y que su nombre se repite sin epíteto para recibir una ofrenda distinta (en total tres: vaca, buey y cordero), concluyen que la diosa desempeña «un papel cósmico que engloba no solamente las aguas sino también el cielo y la tierra». Otro dato señalado por estos autores es que un ara lucense dedicada a Navia presenta un creciente lunar en la cabecera, y que este motivo aparece asociado comúnmente a Diana.

Otros autores han reparado en el dato de que Nabia recibe sacrificios bajo dos advocaciones diferentes: una de ellas como *Corona*, calificada a su vez de «ninfa de los Dánigos», y la otra como Nabia sin epíteto, situándose ambas menciones antes de la de Júpiter. A partir

⁶³ *Cornutus* alude a cualquier animal cornudo, mientras que *cornigera* se especializa en la designación de la cierva, animal a su vez relacionado con Diana, Le Roux y Tranoy 1974, p. 254.

⁶⁴ Esta interpretación parte del significado etimológico del indoeuropeo **korio*, del que derivan numerosas formas para «guerra, ejército», Blázquez 1975, p. 56; en el mismo sentido, García Fernández-Albalat 1990, p. 329. Esta autora destaca que una formación con el sufijo *-no*, *Coronola*, daría lugar a un equivalente del germano *Herjann*, calificativo aplicado a Odín en cuanto «jefe de los ejércitos» (1990, pp. 303-304).

de estas observaciones, F. Marco (1996a) concluye que nos encontramos ante una jerarquía de dioses y que Nabia representa «los dos niveles de lo general y lo tópico» que es característico de los pueblos célticos. Además, el ritual sacrificial en el que participa le recuerda al celebrado por los Fratres Arvales romanos en honor de Dea Dia, con los que se pretendía estimular la productividad de los *arva* o «campos cultivados». Por lo demás, el hecho de que se interprete a Nabia como ninfa, respondería a la costumbre de asimilar funcionalmente divinidades que comparten ámbitos comunes (en este caso las aguas).

Por su parte, J. C. Olivares defiende el valor «polifuncional» de la diosa por ser objeto de una doble ofrenda. Las personalidades funcionalmente diferenciadas de la diosa expresadas en Marecos se corresponderían con una diosa soberana y con una diosa local protectora de un grupo humano concreto: la diosa soberana sería la Nabia que forma pareja con Júpiter; y la diosa local la ninfa de los Dánigos, de la que dependerían aspectos «más privados como la salud, la fertilidad o la riqueza». En cuanto soberana y en cuanto divinidad tutelar de una comunidad, tampoco se excluye una relación de la diosa con la guerra (2002, pp. 239-240).

En estos aspectos, soberano y guerrero, inciden los estudios de García Fernández-Albalat, quien, a partir de datos comparativos de origen céltico, en especial, sostiene además el carácter psicopompo de Navia: por ser una diosa guerrera (cfr. *Corona*) conduciría a los ejércitos a la batalla y a la muerte; y por relacionarse con las aguas, se identificaría con las rutas privilegiadas de acceso al Otro Mundo (García Fernández-Albalat 1990, p. 309; Marco 1994b, pp. 344-345)⁶⁵.

Resumiendo, se dan varias circunstancias por las que Navia se puede considerar una divinidad femenina multifuncional equivalente a la única gran diosa indoeuropea, cuyas múltiples advocaciones reflejarían diferentes aspectos de su compleja personalidad soberana. Pero al centrarnos en este punto, la mayoría hemos despreciado la oportuna identificación con la Diana romana que habían planteado Le Roux y Tranoy en su estudio sobre la tarifa de Marecos, cuando todo indica que presentan notables paralelismos:

- Los espacios de Diana se sitúan, no en la ciudad, sino en el territorio salvaje de las fuentes y los bosques, como las ninfas de las que habitualmente se acompaña. La virginidad de la diosa expresa su talante a la vez salvaje (independiente

⁶⁵ Véase, además, García Quintela 1999, pp. 287-288, quien también señala la coincidencia entre las víctimas dedicadas a Nabia en Marecos y las destinadas a Marte en la religión romana.

del dominio masculino) y guerrero (por lo que se identifica con la griega Artemis). La hipotética virginidad de la «ninfa» Navia y su epíteto Corona podrían apuntar a una caracterización de esta naturaleza.

- A pesar de su virginidad, Diana poseía también poder sobre la procreación y el nacimiento, razón por la cual el 13 de agosto las mujeres celebraban una procesión en su honor (Dumézil 1966, p. 397). Respecto a Navia, ya se ha señalado la posibilidad de relacionar sus sacrificios con los rituales propiciatorios de la fertilidad de los campos en honor de Dea Dia, con la que Diana, por otra parte, comparte etimología: ambas derivan del término latino para el «espacio celeste» (Dumézil 1966, p. 396). En relación con tal significado, Diana se acompaña frecuentemente de un símbolo también atestiguado en un ara de Navia: el creciente lunar.
- Las innumerables atribuciones de Diana, quien abarca prácticamente todos los ámbitos de las creencias religiosas de los latinos, hacen de ella una divinidad fundamentalmente politécnica y soberana. Es más, se considera de hecho una diosa «dadora de soberanía» (Dumézil 1966, p. 400). Con este poder se relaciona, como hemos dicho, la Nabia sin epíteto emparejada con Júpiter.
- Finalmente, no deja de llamar la atención que el gentilicio de los protegidos por Nabia, los Dánigos, muestre sospechoso parecido con el nombre de Diana, a su vez identificada con la triple Dana irlandesa. Respecto a esto, sólo cabe decir, por ahora, que se desconoce este teónimo en la región galaico-lusitana.

RECAPITULACIÓN

El conocimiento de las religiones de los pueblos bárbaros de la Antigüedad se nutre de toda clase de fuentes: noticias etnográficas clásicas, textos epigráficos, testimonios arqueológicos e iconográficos... Gracias al estudio conjunto de toda esta serie de fuentes es posible llegar a recomponer una imagen muy general acerca de algunas de sus creencias y prácticas religiosas. Este capítulo ha pretendido no sólo mostrar esa imagen, sino también algunos de los procedimientos utilizados para su reconstrucción. Para ello, ha sido necesario, en primer lugar, aclarar ciertos conceptos, como *interpretatio* y *sincretismo*, pues los fenómenos religiosos que se ocultan tras sus definiciones necesitan claves precisas para su interpretación. Por otra parte, también se ha querido ofrecer explícitamente la serie de consideraciones y presupuestos de los que parti-

mos y en los que fundamentamos metodológicamente toda la reconstrucción. En este sentido, debería quedar de manifiesto que esos presupuestos son directamente deudores del modelo general establecido para las religiones indoeuropeas, que empleamos desde una perspectiva comparativa como referente para la interpretación de nuestros datos.

En mi opinión, la productividad de esta perspectiva se manifiesta en las posibilidades que nos ofrece de conectar a las sociedades antiguas con sus ideas religiosas. De ahí que, frente a otras líneas de investigación, la nuestra prefiera intentar descubrir, por ejemplo, tras los teónimos estudiados, referencias concretas al conjunto de instituciones previsibles en la sociedad que estamos estudiando. En este sentido, se comprenderá que hablemos de la guerra, de las asambleas o de los santuarios, porque, más que previsible, parece necesario que una sociedad antigua como la nuestra disponga de una manera concreta de obrar y pensar respecto a estas prácticas sociales.

Siguiendo el camino trazado por el estudio de nuestros dioses, alcanzamos las siguientes conclusiones:

- Que existían múltiples dioses y una jerarquía entre ellos, como prueba su participación diferencial en los sacrificios y manifiesta también el parentesco de los Lugoves y las Matres, por ejemplo, con los dioses superiores de los indoeuropeos.
- Que algunos de esos dioses representan ideas muy concretas sobre las fuerzas que generan el universo (dios celeste y diosa polifuncional, ambos fructíferos), o sobre la muerte y sus vías de tránsito (los ríos de Reve y de Navia...).
- Que otras divinidades patrocinan actividades o instituciones sociales típicas, como la guerra y los pactos sociales (Bandua) o las asambleas populares (Coso).
- Que los dioses contribuyen a crear espacios imprescindibles para la vida colectiva, en los que se acogen múltiples actividades, pero que también participan en la construcción de un cierto orden geopolítico: los santuarios (rupestres o «brillantes») son definidores por excelencia del territorio comunitario.

Las numerosas referencias incluidas en este capítulo a otros ámbitos religiosos, romano, griego, celta, germánico, etc., han tenido como único objeto establecer de modo razonable que, como en cualquier otro aspecto, tampoco en el plano religioso los galaicos habrían sido una excepción entre los pueblos de su entorno.