

Galicia en el mundo celta

MARCO V. GARCÍA QUINTELA

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

El presente estudio trata de precisar qué sentido tiene hablar de la celticidad del territorio de la Galicia actual en la antigüedad prerromana. Para ello se evalúan las distintas fuentes disponibles, arqueológicas y textuales que, a su vez, están escritas en diferentes idiomas y son susceptibles de distintas formas de explotación: etimológica, literaria, histórica. También se tiene en cuenta la diferencia entre los ámbitos geográficos de referencia según las fuentes utilizadas. Por último se pone de relieve la aportación que a la cuestión planteada supone el comparatismo indoeuropeo que refleja la presencia en la documentación etnográfica griega de elementos ideológicos indígenas y, más probablemente, célticos. En lo sucesivo tales elementos deben entrar en la discusión sobre la etnicidad de las culturas prerromanas del Noroeste en pie de igualdad con los datos arqueológicos y lingüísticos comúnmente considerados.

Palabras clave: Mundo celta, Galicia, indoeuropeo, antigüedad prerromana.

ABSTRACT

This work tries to explain what sense has to speak about celticity in the current Galician territory during the Pre-Roman age. For this reason, different sources are evaluated: archaeological and textual sources written in different languages and open to different ways of exploitation: etymological, literary and historical. The difference between geographical fields of reference according to the used sources are also taken into account. At last, we point out the interest of the contribution that the Indoeuropean comparative process means to the raised question. This comparative process reflects the presence of indigenous ideological elements and, more probably, celtic elements in the Greek ethnographical documentation. Afterwards, such elements must be included in the discussion about the ethnicity of Northwestern pre-Roman cultures together with the commonly considered archaeological and linguistic data.

Keywords: Celtic world, Galicia, Indoeuropean, pre-Roman age.

Si hay un tema con unas bases mal establecidas en la actualidad es el de la celticidad de la Galicia antigua y, en cualquier caso, no sería yo, dedicado al estudio de la etnografía clásica sobre la Península Ibérica, la persona adecuada para abordar un tema que en buena medida está, o estuvo, en manos de filólogos y arqueólogos.

Por lo tanto en las páginas siguientes se tratará, más bien, de hacer una exposición y una revisión de los temas en torno a los que se produce la discusión. Algunos se tratan y debaten desde hace tiempo, mi aportación consiste en la inclusión de determinados textos clásicos en la discusión. Este planteamiento es una herejía para muchos. Para unos, porque la celticidad de Galicia es un *a priori* al margen del debate, se trataría simplemente de precisar sus límites y consecuencias, mientras que para otros es una cuestión irrelevante, incluso inexistente, cuyo planteamiento no introduce mayores luces para la comprensión del registro histórico.

Para precisar todas estas cuestiones será necesario, en primer lugar, delimitar un tiempo y un espacio, y veremos cómo ya desde estos puntos elementales es necesario prescindir de un marco espacio-temporal que nos ofrezca unos puntos de referencia ciertos. Seguidamente nos ocuparemos de los distintos tipos de fuentes que se alegan para establecer la celticidad de Galicia y cuáles son sus límites. Terminaremos planteando una perspectiva de trabajo.

1. CRONOLOGÍA

cultura	elementos característicos	fechas
campaniforme	tombas megalíticas, "mamoas"	2200-1800. Hablantes de <i>alteuropäisch</i> ?
bronce	Tumbas en cistas. Petroglifos con armas y caballos. Metalurgia, orfebrería.	1800 à 1000-900. Hablantes de <i>alteuropäisch</i> ?
castrexo antiguo	Defensas poco elaboradas, casas de barro, muy poco hierro.	1000-900 a 500-400. Llegada de los celtas?
castrexo medio	Gran desarrollo agrícola, hierro, contactos con el sur peninsular	500-400 hasta el final del siglo II a. de C. 155-139, guerras lusitanas, Viriato.
castrexo final	Grandes castros del sur, guerreros, contacto con Roma, torques.	138-136, D. Junio Bruto: expedición romana hacia el NO: río del Olvido.
galaico-romana	Usos romanos con contenidos indígenas importantes: epigrafía, religión, onomástica. Minas de oro.	26-16 a. de C. Guerras Cántabras. Sumisión a Roma. 73 d. de C., <i>Ius Latii</i> para habitantes de Hispania.

Con este cuadro trato de resolver rápidamente la cuestión cronológica. Desde el punto de vista que nos interesa hay dos puntos relevantes. En primer lugar saber si existió o no una indoeuropeización antigua, de la edad del bronce, en Galicia –y en general en toda Europa– y, de ser así, con qué familia, o familias, de lenguas indoeuropeas debería emparentarse. En el cuadro esto se refleja con el interrogante sobre el *alteuropäisch*, nombre alemán con el que se conoce esa posible lengua. En segundo lugar, y

estrechamente emparentado con lo anterior, está el tema de la celtización de Galicia. En general se acepta que coincide con la cultura "castrexa" (ver más abajo), pero se discute si esta cultura tiene una génesis endógena o exógena. Desde el punto de vista lingüístico la cuestión sería si la lengua indoeuropea de los pobladores de los castros deriva del *alteuropäisch*, es traída por invasores, o cualquier mezcla de las dos situaciones que no descartaría fenómenos de préstamo lingüístico, matizaciones sobre distintas formas de movimientos de pueblos o personas etc. Pero dejemos el tema enunciado de esta forma simplemente para comprender el cuadro que nos sitúa, con las dudas expresadas, en el marco cronológico en el que nos movemos.

2. EL TERRITORIO GALLEGO EN LA ANTIGÜEDAD

Galicia no existe en ese marco cronológico. Existe una provincia romana de *Gallaecia* instaurada en época de Diocleciano, que abarca con generosidad el cuadrante Noroeste de la Península pero sin ninguna relación con el tipo de realidades que nos

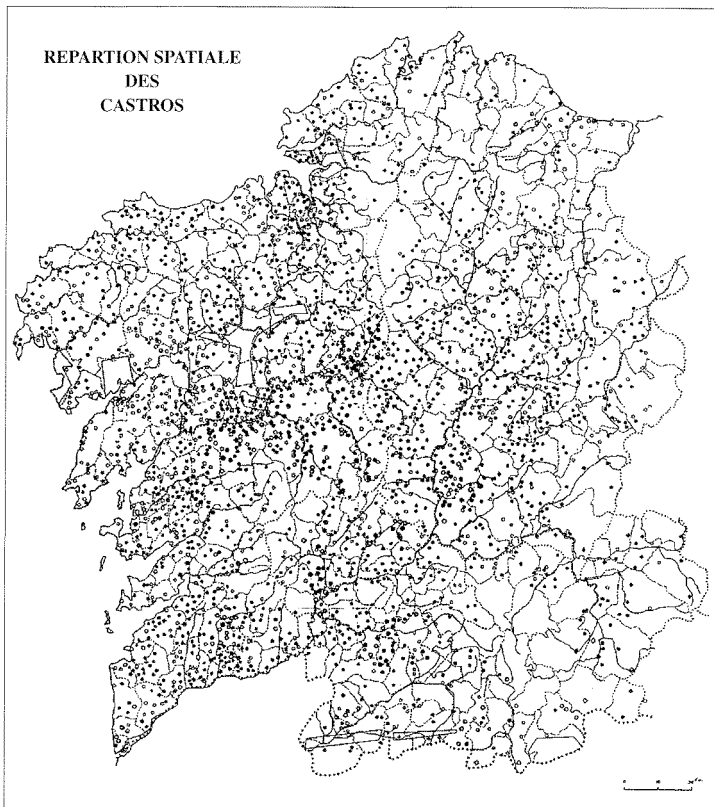


Figura 1. Mapa establecido por A. Bouhier. Cada punto señala un castro identificado según distintos criterios: fotografía aérea, prospección y catalogación arqueológica, toponimia, las zonas poligonales carecen de fotografía aérea. Se puede señalar sobre todo la dispersión de la población, hecho probado por otros datos como la diversidad de *populi* o *civitates*. Por esta razón se ha puesto en relación el número de castros con el de parroquias, sin que este criterio deba considerarse mecánicamente.

interesan. Todo lo más existen los *Callaicoi* que son, simplemente, uno de los muchos *populi* con los que los romanos tropiezan en su avance por la región, éstos en concreto se situarían en las inmediaciones de la desembocadura del río Duero. Por ello parece más correcto pensar en el espacio como una construcción mental que se cristaliza de forma diferente según distintos utillajes mentales de antiguos y modernos. Los antiguos actúan en y sobre el espacio de unas formas que los modernos, apoyados en distintas disciplinas, identificamos mejor o peor.

También existió de forma efímera una provincia Transduniana, dada a conocer en el recientemente descubierto bronce de Bembribe. Pendiente de los estudios detallados que sin duda motivará ese documento excepcional, sin duda esa provincia incluía el ángulo Noroeste peninsular.

2.1 Arqueología: la cultura "castrexa"

El elemento de cultura material más característico identificado por la arqueología es el "castro". El término deriva del latín *castrum* (campamento fortificado). Consiste en un asentamiento fortificado de tamaño variable según las épocas y las zonas y es típico de la edad del hierro. Formalmente se parece al *oppidum*, aunque de forma convencional se considera al castro más pequeño. En la Península Ibérica es el nombre dado a los asentamientos del hierro de la Meseta Central y, especialmente, del Noroeste donde identifican a la "cultura castrexa". Su grado de urbanización interna también varía, pero en general es escaso y, cuando aparece, es el resultado de influencias exteriores romanas o mediterráneas. En la Galicia actual se han catalogado más de 3.000 castros y excavado alrededor de cincuenta si bien pocas veces con el grado de exigencia científica planteado por la arqueología moderna.

Pero, si bien los castros son característicos de Galicia, como muestra muy bien el mapa establecido por A. Bouhier (fig. 1), también están presentes en Castilla, y, desde un punto de vista arqueológico más riguroso, la "cultura castrexa" se extiende también por áreas de las provincias de Asturias, León y Zamora y por el Norte de Portugal hasta el Duero.

Naturalmente existen otros rasgos arqueológicos propios de esta cultura aunque pocas veces son exclusivos, más adelante discutiremos algunos de ellos.

2.2 Epigrafía latina: el lusitano y los teónimos galaico-lusitanos

Si tenemos una cultura material bien identificada en un espacio concreto, desde el punto de vista de la fijación de su adscripción étnica la lengua es el testimonio fundamental. Pero en este punto el espacio que debemos considerar cambia con respecto al propio de la cultura castrexa.

Lo primero que se constata es que la escritura es ajena a las tradiciones indígenas, cuando contamos con documentos escritos es cuando los romanos ya han conquistado la totalidad de la Península Ibérica y se generaliza el alfabeto latino y la costumbre de levantar monumentos epigráficos, la mayor parte son funerarios o consisten en ofrendas a los dioses. Así pues, esos documentos reflejan un grado de aculturación innegable pero difícil de precisar. Partiendo de la base que estamos ante unos textos de matriz latina, de lo que se trata es de identificar los elementos de lengua indígena que se transcriben en ellos y, en este sentido, aparecen conjuntos de palabras significativos que son los antropónimos, los etnónimos y los teónimos.

Es especialmente significativo este último grupo por la relativa abundancia de los testimonios, por su indudable relieve de cara a la identificación étnica y, más estrictamente desde el punto de vista espacial que nos ocupa ahora mismo, por la definición de un área galaico-lusitana de religión común atestiguada por esa documentación que supera con mucho hacia el sur el área arqueológica de la cultura castrexa (ver fig. 2). Adentrándose en un área también de castros pero mucho más influida por las culturas del Mediterráneo.

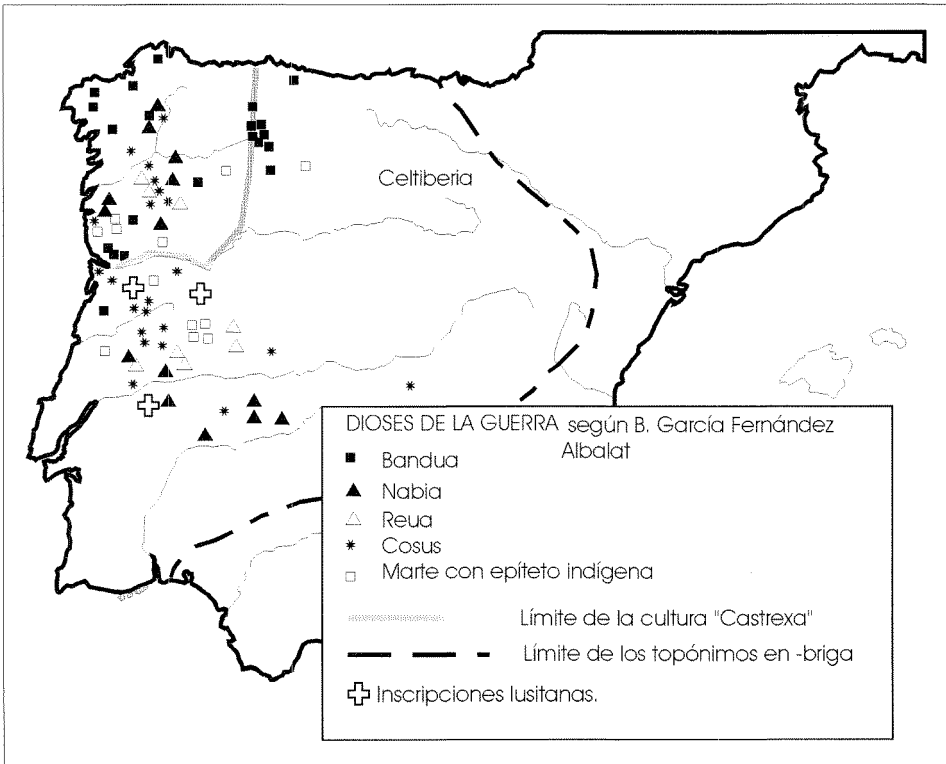


Figura 2. Lenguas indoeuropeas y teónimos galaico-lusitanos.

Esto no debe sorprender pues es frecuente en historia el caso de hablantes de la misma lengua o muy parecidas y cultivadores de la misma religión que adoptan estilos de vida y de cultura material diferentes, por ejemplo los griegos de las póleis y de los ethne o los semitas sedentarios y nómadas del Oriente Cercano antiguo.

2.3 Instituciones romanas. Los *conventus* del Noroeste

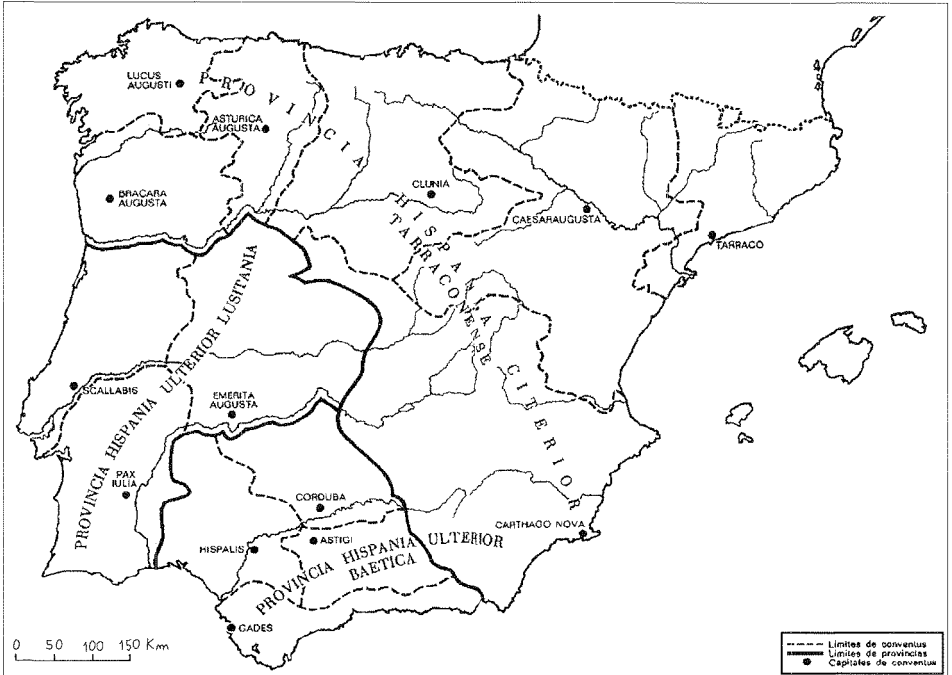


Figura 3. División administrativa de Hispania en el Alto Imperio.

Los romanos no están muy interesados por estas cuestiones, cuando establecen su administración tras la conquista se preocupan muy poco o nada de las especificidades culturales de los sometidos como no sea para sacarles rentabilidad práctica, como por ejemplo la recaudación de tributos y el reclutamiento de unidades auxiliares, sobre todo de caballería entre las poblaciones del Noroeste de la Península. Pero esto no tiene nada que ver con el establecimiento de tales o cuáles límites administrativos.

El Noroeste fue la última zona conquistada y, lamentablemente, las campañas militares de los años 26-19 av. J.C. no están todo lo bien documentadas que sería deseable. Los hechos de armas tienen lugar sobre todo en Asturias y León, por lo que se ha pensado en que la franja costera ya estaba bajo control romano tal vez desde el 137 av. J.-C.,

pero esta hipótesis carece de apoyos sólidos en la documentación. Seguro es que durante un breve período la totalidad del Noroeste quedó englobado en la provincia de Lusitania con capital en Emerita Augusta (Mérida, Badajoz) para, enseguida pasar a la provincia Tarraconense con capital en Tarraco (Tarragona). La razón es muy sencilla y responde a necesidades administrativas romanas: las tres legiones asentadas en las inmediaciones de los territorios recién conquistados (Astorga y León en la provincia de León y Rosinos de Vidriales en la de Zamora) y en ricos territorios de explotación aurífera, estaban bajo el mando unificado del gobernador de Tarraco.

A su vez las provincias estaban divididas en conventus, atestiguados sobre todo como marcos administrativos en los que tenía lugar el culto imperial, básico para la cohesión ideológica del Imperio. Pero su creación fue tardía, probablemente de época Flavia, pues se ha demostrado la falsedad un documento de bronce con el el que se intentó apoyar una fecha de fundación anterior para estas instituciones (fig. 3).

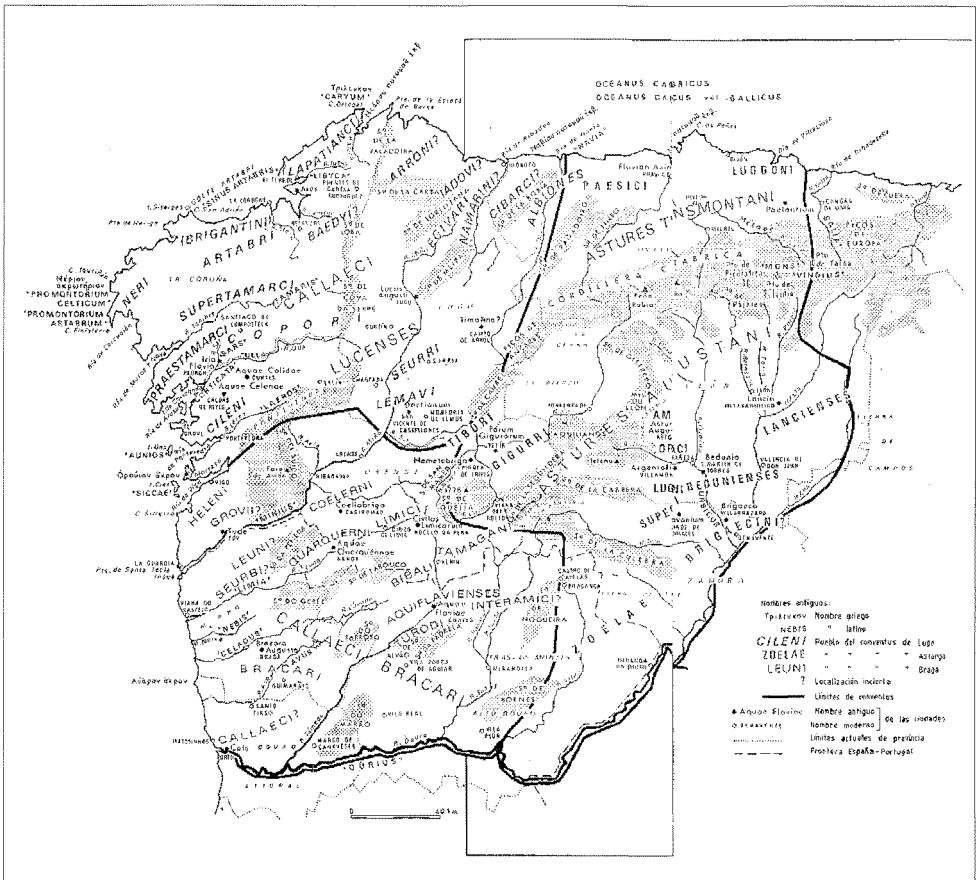


Figura 4. Geografía antigua de los *conventus* del Noroeste. Según A. Tranoy.

Si el área del Noroeste mantiene una personalidad definida en el marco imperial es más por la reciente presencia de Roma, la escasa o nula emigración latina, contrariamente a otros muchos puntos del Imperio, y lo restringido y bien definido de los objetivos romanos en la zona: mantenimiento de la paz, recaudación de tributos y explotación minera, reclutamiento de unidades auxiliares para el ejército. Esto hace que en diferentes documentos literarios o epigráficos aparezcan toda una serie de nombres de *populi* indígenas sometidos a los romanos que, ciertamente, responden a entidades sociales pre-existentes y son útiles en muchos casos para el conocimiento de la lengua hablada por ellos (fig. 4).

Para lo que ahora nos interesa tienen un relieve especial la presencia de etnónimos como *Callaicoi* o *Celtici* para algunos de esos *populi* que, sin duda, apuntan al carácter céltico de su cultura y son uno de los testimonios más incontrovertibles en este sentido. De esta forma se define un área de etnónimos autónoma en cuya definición intervinieron factores relacionados con la conquista y administración romanas. Por ello no se superpone con las áreas arqueológicas y religiosas examinadas hasta ahora, pero es muy difícil sacar mayores conclusiones de la constatación de este hecho.

2.4 La etnografía griega de los Pueblos del Norte

La etnografía griega es un subgénero literario relacionado con la historia y que tiene unas raíces tan antiguas como la propia cultura griega en la medida que el canto IX de la *Odisea*, con el episodio del *Cíclope*, se puede considerar como el primer informe etnográfico griego. En su plasmación peninsular el texto más importante con diferencia es el libro III de la Geografía de Estrabón, escritor griego de Asia Menor básicamente contemporáneo de Augusto, dedicado íntegramente a la Península Ibérica.

En ese libro Estrabón distingue básicamente dos grandes zonas geográficas. El Sur, identificado con el Mediterráneo, apto para la agricultura y la vida civilizada, y el Norte áspero invivible y poblado por gente poco civilizada que se trata de mantener a raya por la fuerza.

El análisis etnográfico de esos genéricamente llamados "pueblos del Norte", está orientado a explicar a los lectores romanos o griegos las razones de ese salvajismo y la necesidad de domeñarlo. Por lo tanto no debemos confundirlo en absoluto con un informe etnográfico en sentido moderno. Para empezar los límites de esos "pueblos del Norte" son imprecisos, el Noroeste de la Península en sentido amplio, y sin duda existían diferencias significativas de cultura, organización social y modos de vida en su seno, pero todo ello queda reducido a un breve informe en unas cuantas páginas de una edición actual del texto de Estrabón.

Sin embargo ese texto es fundamental, en primer lugar porque nos remite al horizonte de frontera temporal entre la vida independiente de los indígenas y el comienzo de la romanización. En efecto, Estrabón, siguiendo los usos propios de la antigüedad, para construir su informe sobre el Noroeste siguió o copió básicamente a Posidonio, que

escribió una Historia Universal a principios del siglo I a. de J.C. y, por lo tanto, sus descripciones de estas etnias derivan del momento que entraron en contacto con Roma. Esto hace que, aunque el discurso sea de intención claramente etnocéntrica, esté relleno de noticias que se pueden considerar fidedignas siempre que contemos con los métodos de lectura adecuados. En este sentido se expondrán algunos ejemplos más adelante.

Por el momento subrayemos la indefinición espacial del territorio del Norte en la etnografía griega pero, también, una clara conciencia de que, al menos en parte, estaba habitado por celtas procedentes de otras partes de la Península Ibérica (ver más abajo).

3. IDENTIFICATION DE LOS CELTAS. EL HECHO LINGÜÍSTICO

Además de las menciones a etnias o *populi* que llevan el apelativo "celtas" en la epigrafía romana o la etnografía griega, que hemos señalado, los filólogos rastrean otros indicios que revelen la familia lingüística en la que ubicar a las poblaciones del Noroeste. En este sentido existen testimonios poco discutidos y otros sometidos a constante controversia con la aportación incesante de nuevas pruebas y argumentos.

En primer lugar hay que señalar que la cultura castrexa se encuentra enclavada en la extensa área peninsular en donde son frecuentes los topónimos terminados en *-briga* –término que indica punto alto o ciudad fortificada– que delimitan la parte indoeuropeizada de la península. Véanse algunos ejemplos en el cuadro siguiente.

Por otra parte, el ilustre filólogo A. Tovar, en uno de sus últimos trabajos, estableció una lista de unas ochenta palabras gallegas actuales que, con distintos grados de certeza, podían recibir una explicación etimológica a partir de las lenguas célticas conocidas. En un sentido análogo el profesor R. Omnès está investigando en la actualidad la existencia de giros gramaticales comunes al gallego y al bretón que se explicarían, cuando no son compartidos por otras lenguas, por la herencia céltica en ambas lenguas.

Algunos topónimos en *-briga* en el área castrexa

Adobriga.	Localidad de los Ártabros o Arotrebas, La Coruña.
Anóbrega.	Situada a 30 km. de Braga, a orillas del río Limia.
Arcóbrica.	Localidad de los Ambimodigos, en el <i>conventus</i> Bracarense.
Avobriga.	Cuatro lugares con nombres semejante cerca de Braga.
Bianiobris.	Localidad de los Celtas Supertamáricos. La Coruña.
Calubriga.	Des Guigurres d'Orense. Des Albinos dans la province du Minho.
Coeliobriga.	Capital de los Coelernos, Celanova, Orense.
Lanobriga.	Ara consagrada a Bandua Lanobrigae. Orense.
Mirobriga.	De los celtas de Lusitania según Tolomeo y Plinio.
Nemetobriga.	Ciudad de los Tíburros, Trives, Orense.
Talabriga.	Castellum de los Límicos. Ponte de Limia.
Tongobriga.	En el <i>conventus</i> Bracarense. Dedicación a Genius Tongobrigensium.
Valabriga.	Ciudad de los Nemetates. Vila Nova de Famação.

En el cuadro que sigue se recogen algunos de los términos clave atestiguados en la epigrafía latina o en la etnografía griega para efectuar esa identificación. En la primera fila y en negrita están indicados términos inequívocamente célticos que, además, se refieren a cuestiones clave de la religión y la cultura. En las filas siguientes están las palabras emparentadas con ellos registradas en el área castreña. El debate de los estudiosos sobre el tema se centra en cuestiones menores como saber si se produce una celtización uniforme en todo el territorio y si la lengua hablada ya en la Edad del Bronce es indoeuropea (como ya expusimos al tratar la cronología). Pero se trata de cuestiones lingüísticas muy técnicas y, sobre todo, muy mal documentadas.

Algunos nombres celtas del área castrexa				
	<i>Lug (dios)</i>	<i>Tongu (juramento)</i>	<i>Nemeton (santuario)</i>	<i>Celtas, Galos</i>
topónimo	Lucus (?)	Tongobriga	Nemetobriga	Promontorium celticum
etnónimo	Lougei		Nemetati	celtici (neri, etc.)
teónimo	Lugubus	Tongoenabiagoi		Trebopala Toudopalandaigae

El problema más difícil es el establecimiento de una relación, si es que existe, con el llamado "lusitano". Esta es una lengua atestiguada solo por tres inscripciones en escritura latina que se encontraron en Portugal. Sin duda es una lengua indoeuropea, además una de las inscripciones (Cabeço das Fraguas) menciona a tres animales (cerdo, oveja, toro) que se deben ofrendar a determinados dioses y que son comunes a otros pueblos indoeuropeos. Los filólogos discuten la extensión del área poblada por hablantes del lusitano y su familia lingüística.

Ambas cuestiones están relacionadas. Se trata de saber si al sur de la zona castrexa, en donde se encuentran los testimonios de lusitano, se hablaba el mismo idioma que en esa zona y, por lo tanto, de ser así, si el lusitano debe integrarse en la familia celta. Si se tratase de una tema a decidir democráticamente no habría dudas. La mayor parte de los estudiosos opta por que el lusitano no es una lengua celta. Su argumento más reiterado es que en todas las lenguas de la familia céltica que conocemos se produjo la pérdida del fonema -p- en posiciones de principio de palabra y entre vocales. Así el nombre de diosa, *Trebopala*, o el de animal, *porcom*, que aparecen en la inscripción lusitana de Cabeço das Fraguas nunca podrían ser célticos. Además los antropónimos formados con Pent- y Pint- (basados en la raíz *penkwtó-, "quinto") no aparecen en Celtiberia ni en la Galicia al Norte del Sil y el Miño, por lo que no podrían ser célticos y, en particular, *Pintamus* aparece en la misma zona donde está atestiguado el lusitano (ver recuadro siguiente y fig. 5).

Según F. Villar, los antropónimos formados a partir de Pent- et Pint- (Pentus, Pintus, Pentes, Pentio-, Pintio-, Pentov-, Pintov-, Pentav-, Pintav-, Pintamus, Pentan-, Pentil-, Pintil-; atestiguados también en Gran Bretaña, Francia, Germania y Panonia, pero muy pocos en contraste con Hispania donde hay más de 50, incluyendo topónimos derivados como Pinza, Pinzás, Penzol, Pinzales, Pinzas, Pentes, etc.), se encuentran en la zona indoeuropea (IE) pero no se encuentran en Celtiberia ni en el área gallega al norte de los ríos Sil y Miño.

No se pueden establecer relaciones entre las lenguas IE no celtas de Hispania et las lenguas IE centrales u orientales, pero mantienen ciertas relaciones con el latín, aunque ello no permite aventurar conclusiones de tipo dialectal. Se trata de variedades IE occidentales, con toda seguridad emparentadas, que desaparecieron ante el celta y el latín. *Pintamus* corresponde al idioma lusitano.

Entre los pocos que defienden las tesis contrarias están J. Unterman y Ch.-J. Guyonvarc'h. Unterman, que se ha dedicado más al tema, subraya la existencia de una teonimia homogénea en el occidente peninsular del Cantábrico al Tajo que solo se puede explicar como testimonio de una religión común de hablantes de la misma lengua (fig. 2). Desde un punto de vista histórico este es un argumento de un peso específico que los lingüistas limitados a su disciplina pocas veces aprecian con la profundidad debida. La problemática presencia de la –p– inicial o intervocálica se explicaría como consecuencia de una evolución diferenciada o por el mantenimiento de arcaísmos con respecto a las restantes lenguas célticas (en general muy mal documentadas para la antigüedad – por lo que no se puede descartar que ese rasgo tan característico sea el resultado de una evolución posterior). En el cuadro siguiente están sintetizados los principales argumentos de Unterman en favor del parentesco galaico-lusitano con lenguas célticas de pedegree intachable.

Parentesco galaico-lusitano céltico según Untermann

lusitano (T: teónimo; E: etnónimo; To: topónimo; A: antropónimo)	galo (g); irlandés antiguo (ia); celtífero (ci)
treb- y toutā en una palabra (Trebopala y Toudopalandaigae).	treb- 'vivir' y *touta 'pueblo'; (Inglaterra) T. Contrebi; (ci) To. Contrebia; (g) A. Contoutos
T. - epíteto Toudadigoe < *Teutaticoi	(g) T. Teutates
T. en plural, Lugoves	(g) T. Lugoves (también en ci)
T. - epíteto Bormanicus	(g) T. Bormanus, -a
To. Nemetobriga. E. Nemetates. Quizás el apelativo <i>nimidi</i>	(g) nemeton, (ia) nemed 'Santuario'
E con corio- como segundo componente	(g) Petrucorii
<i>crougeai</i> y quizás <i>crougin</i>	(ia) crúach 'montón, especialmente de heno'
<i>arimom</i> 'más noble'?	(g) Ario-, (ia) aire 'más noble'
T. Ataecina = Proserpina	(ia) adaig 'noche'
T. Fiduenae	(ia) fid 'bosque'
T. Macareaicoi ?	(g) nombre de persona Makaros
oilam (oveja)	(ci) To. oilaunu, quizás oilobos en Villastar

A esto se añade una especial intensidad de la presencia de nombres de persona célticos en las inscripciones latinas. Los nombres de los mismos dioses aparecen en todas las zonas pobladas por celtas (*Lug*), o en varias (*Bormanico*, Braga y valle del Ródano), los nombres y epítetos de otros muchos se explican a través de la lingüística comparada céltica. Además entre los nombres étnicos de la zona están atestiguados los *celtici prestamarci*, los *celtici neri*. Mientras que el nombre *callaeci*, también céltico, puede explicarse si los callaeci fuesen los primeros pobladores de estas regiones conocidos por los romanos. Por último, si bien es cierto que el antropónimo *Pintamus* aparece en el área del lusitano, no es menos cierto que en esa área también está perfectamente ubicado el nombre *Celtius* y sus derivados cuyas raíces étnicas son difícilmente discutibles (ver fig. 5 teniendo presente la fig. 2).

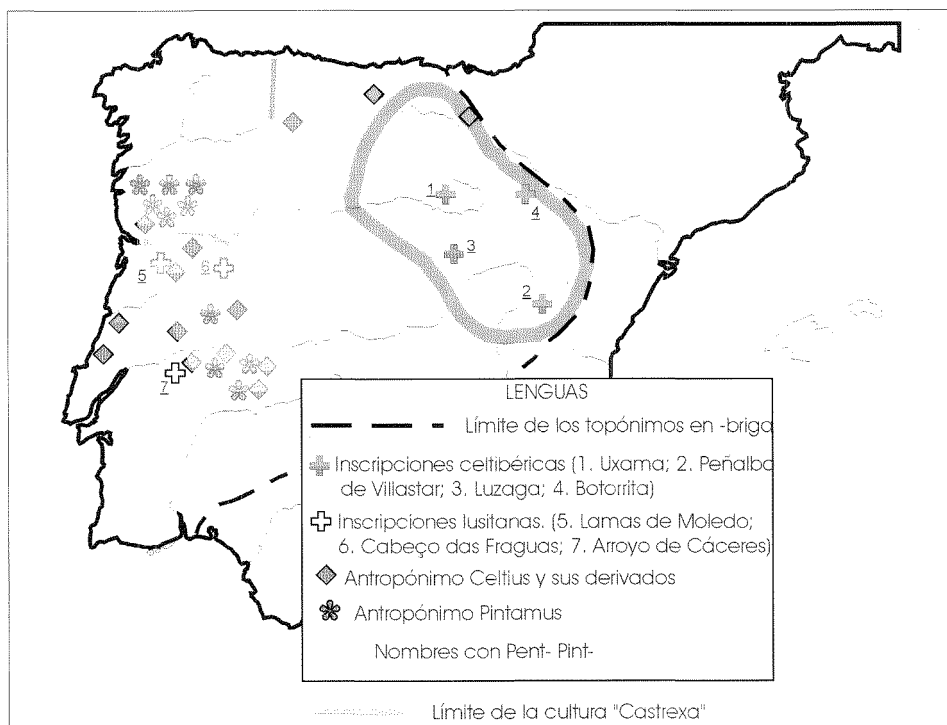


Figura 5. Lenguas célticas y antroponimia.

Como conclusión parece que podemos identificar el idioma utilizado por la población de la Galicia castreña como una variedad arcaica de céltico, conservada con especial nitidez en el registro religioso. Además es probable, aunque discutible, que este fuese el idioma y la cultura vigentes más allá del Duero configurándose, así, un área cultural galaico-lusitana en la que estaba inserta la cultura castreña identificada arqueológicamente.

4. IDENTIFICACIÓN DE LOS CELTAS: CASTROS Y TORQUES

Introduzco este tema más para recordar su relieve en el debate tradicional que por la importancia que en la actualidad sea posible darle de cara a la identificación de los celtas.

En efecto, entre los elementos de cultura material que tradicionalmente se consideraron específicos de los celtas estaban los hábitats fortificados, castros, *oppida* o *hillforts*, y un adorno como el torques, además de la consideración de ciertos elementos decorativos. Estas relaciones de cultura material se consideraron evidentes sin mayor discusión por parte de los precursores en el estudio de las antigüedades gallegas. Pero, en el marco general de evolución autónoma y tendente siempre a la mayor especialización de las disciplinas que se ocuparon del tema, el establecimiento de este tipo de relaciones se fue arrinconando progresivamente. El resultado es que los parentescos de elementos de cultura material que se barajan responden a criterios arqueológicos y formales que hoy se consideran insuficientes y/o obsoletos y todavía no se ha intentado recuperar el tema con unos criterios arqueológicos más rigurosos. Por lo tanto estamos en un *impasse*. Pero entre tanto se pueden decir dos palabras con respecto a los elementos significativos enunciados en el encabezamiento del epígrafe.

En primer lugar, y sin lugar a dudas el castro no tiene nada de específicamente celta, es una forma de habitación cómoda con fines defensivos y que se adapta sin problemas a gran número de topografías diferentes. Además, algunos elementos de técnica defensiva difícilmente pueden recibir una adscripción cultural, se adoptan por su eficacia militar, no por el parentesco lingüístico de sus diferentes usuarios.

En segundo lugar es cierto que el torques, collar de metal precioso más o menos trabajado que, normalmente, se llevaba alrededor del cuello, es un adorno que para las culturas clásicas está asociado con los celtas. Los galos del Altar de Pérgamo vencidos por los soberanos atálidas llevan ese adorno para que quede clara su adscripción étnica y los romanos lo adoptaron como premio de valor en su ejército como una derivación del hecho de arrebatárselo a los galos vencidos en las guerras contra las poblaciones célticas del Valle del Po y, posteriormente, de Galia e Hispania. Pero seguidamente también es un adorno romano y no olvidemos que está bien atestiguado en el antiguo Irán. Por lo tanto es muy probable que el uso de torques en la cultura castrexa se relacione con su carácter céltico, pero no se deben descartar *a priori* otras posibilidades como la adopción de su uso por préstamo (como en el caso de los romanos) o que proceda de un fondo indoeuropeo más antiguo sin relación específica con los celtas.

5. IDENTIFICACIÓN DE LOS CELTAS: INSTITUCIONES Y RELIGIÓN

Las investigaciones más personales que tienen relieve en la cuestión que nos ocupa se basan en la etnografía antigua sobre la Península. Como se ha indicado son textos en

su mayor parte escritos en griego y algunos en latín, por ello las respuestas que dan a nuestros interrogantes son indirectas pero sin duda significativas. Para no alargarme excesivamente en la exposición de ideas publicadas con tratamientos pormenorizados y citados en la bibliografía del final utilizaré una serie de esquemas y remito de una vez por todas a esas publicaciones para una presentación detallada.

De forma esquemática puede afirmarse que tenemos identificada la pareja formada por el rey y el sacerdote, que encabeza el orden social en los pueblos indoeuropeos. Pero con unas características específicamente célticas puestas de relieve por los datos comparativos que entran en discusión. El discurso sobre la realeza se articula en torno a la figura de Viriato y el testimonio sobre los sacerdotes deriva de las noticias sobre el sacrificio. Asimismo tenemos restos de mitos en las fuentes clásicas cuyo sentido también se puede dilucidar a la luz de paralelos célticos. Tradicionalmente estos temas no habían entrado en el planteamiento de la cuestión céltica en Galicia y espero que quede clara la necesidad de que lo hagan. Comencemos, pues, con Viriato.

5.1 Viriato y los reyes de Irlanda

En torno a la figura de Viriato se produce una auténtica acumulación de temas trifuncionales indoeuropeos en los distintos autores que trataron el personaje. Como no todo el mundo conoce en qué consiste la ideología trifuncional conviene explicarla brevemente pues es básica para la comprensión del análisis que sigue.

La identificación de la ideología trifuncional de los indoeuropeos fue obra del estudioso de las religiones francés G. Dumézil (1898-1986). La ideología trifuncional está presente en numerosas manifestaciones de la vida social y, sobre todo, en las más importantes, como son la organización del panteón y su jerarquía, o la ideología que sustenta la realeza, el matrimonio o la posición de los guerreros. Ese sistema ideológico está jerarquizado en torno a tres principios generales o "funciones". La "primera función" agrupa a los dioses encargados de fundar y velar por el orden en el mundo, tanto en los aspectos mágicos y cosmológicos como en las manifestaciones de ese orden entre los humanos con la defensa de las reglas que éstos se imponen (juramentos, acuerdos, etc.); socialmente pertenecen a ella los sacerdotes y el rey, que se recluta de entre los guerreros, el conjunto de la ideología sacerdotal o sustentadora de la realeza es del ámbito de esta función. La "segunda función" agrupa al conjunto de las divinidades relacionadas de la guerra, el vigor físico y la protección; socialmente los guerreros aparecen identificados por construcciones ideológicas que se sitúan en este ámbito. La "tercera función" es la que en el conjunto de los panteones indoeuropeos presenta mayor diversidad, agrupa a las divinidades, a veces numerosas, relacionadas con la reproducción de la sociedad: desde las que propician uniones sexuales hasta las que procuran la conservación y producción de cosechas y rebaños y, en general, todas las relacionadas con la abundancia y la gran cantidad; sociológicamente toda la actividad destinada a la reproducción de la sociedad y sus ideologías justificativas se sitúa en este dominio.

5.1.1. Vida trifuncional de Viriato

La vida de Viriato se describe en distintas fuentes como el paso de pastor a guerrillero y de guerrillero a dirigente político de los lusitanos. Coincide con las vidas legendarias de reyes fundadores como Rómulo o Ciro que también pasan por esas tres fases orientadas funcionalmente. En Diodoro de Sicilia, autor contemporáneo de César, lo referente a Viriato está en fragmentos del libro XXXIII. El primer fragmento de ese libro presenta un retrato moral de Viriato y un resumen de las etapas por las que pasa en su vida. El texto es prolijo pero la secuencia de las fases y su orientación funcional se pueden apreciar sin dificultad. Viriato fue pastor en su juventud y llevó una vida en donde se endureció físicamente destacando por su austeridad. Luchó contra animales y fieras hasta que la multitud lo eligió como su jefe y se rodeó en seguida de una banda de ladrones, mostrándose como un jefe militar competente y justo. Por último se autoproclamó jefe legítimo renunciando a ser jefe de ladrones y emprendió la lucha contra los romanos.

La secuencia funcional es clara, al igual que Rómulo o Ciro, Viriato comienza su vida pública como pastor (Tercera Función) y su austeridad tal vez evoca el tema de la Tercera Función denigrada del que existen paralelos. Seguidamente, en el plano de la Segunda Función, destaca como jefe militar de una banda de ladrones que se deben identificar con los integrantes de las instituciones iniciáticas lusitanas que Diodoro había descrito en V, 34, 6. Su excelencia en ese cometido le permite dar el tercer paso y presentarse como *dynastes*, jefe político de todos los lusitanos que se coloca en situación de enfrentarse contra los romanos, es la soberanía política propia de la Primera Función.

Este ordenamiento de la vida de Viriato no es casual pues también se aprecia en otro texto de Dión Casio, en donde se traza un retrato moral de Viriato gobernado por la ideología trifuncional. La fórmula de apertura resume el texto de Diodoro examinado, que también aparece en Floro, I, 33, 15, seguidamente se mencionan sus cualidades guerreras (Segunda Función) su austeridad (Tercera Función denigrada) y su inteligencia (Primera Función). El texto se cierra con una invocación de los tres pecados del guerrero que Viriato supo evitar.

Ahora bien, la estructura de este retrato de Viriato coincide en su ordenamiento de forma casi literal con un texto irlandés importante. Se trata de la llamada "disputa de la almohada" con la que comienza la epopeya irlandesa *Tain bo Cualnge*. En él la reina Medb señala sus cualidades propias y las que deben adornar a su marido y rey de Irlanda. En el cuadro se recogen en paralelo ambos textos para apreciar la similitud de la sistematización de las cualidades necesarias para el dirigente lusitano o irlandés (las funciones indoeuropeas están indicadas con números en negrita y entre parentesis).

<p style="text-align: center;">Retrato moral de Viriato Dion Casio, XXII, fr. 73, 1-4:</p>	<p style="text-align: center;">El Buen Rey de Irlanda según Medb Táin Bó Cúalnge 1-60, trad. Guyonvarc'h</p>
<p>Viriato era un lusitano de origen oscuro, según algunos, que obtuvo una gran reputación gracias a sus hazañas; de pastor (3) pasó a ser ladrón (2) y más tarde incluso general (1)</p>	<p>Yo era la más noble y distinguida de todas ellas [sus hermanas]. (1) Yo era la mejor en lo que se refiere a gracia y generosidad. (3) Era la mejor en el combate, la batalla y la lucha (2)...</p> <p>Yo era la que pedía un precio de compra que ninguna otra mujer había pedido a un hombre de Irlanda, a saber, un hombre sin avaricia (3), sin celos (1) y sin miedo (2).</p>
<p>(2) Tenía buenas condiciones naturales y se había entrenado para ser ágil, tanto en la persecución como en la huida, y tenía una gran resistencia en el combate directo.</p>	<p>(3) Pues si el hombre de quien soy era avaro, no sería conveniente que estuviésemos juntos pues soy buena en lo que se refiere a la gracia y la generosidad, y mi marido sería objeto de burla si yo fuese superior a él en generosidad, pero no lo sería si los dos fuésemos buenos por igual.</p>
<p>(3) Cualquier alimento o bebida le satisfacían; pasó la mayor parte de su vida al aire libre y se sentía satisfecho con lo que le proporcionaba la naturaleza... nunca tuvo hambre ni pasó cualquier otra privación.</p>	<p>(2) Si mi marido fuese miedoso tampoco sería conveniente que estuviésemos juntos pues yo me enfrento sola en las luchas, en las batallas y combates y mi marido sería objeto de burla si su mujer fuese más fuerte que él. Pero no lo sería si fuésemos igualmente fuertes, si somos los dos fuertes por igual.</p>
<p>(1) También era el mejor en lo que se refiere a sus poderes mentales. Era rápido a la hora de planificar y llevar a buen término cualquier acción que fuese necesaria, pues no solamente sabía lo que había que hacer sino que también sabía cual era el momento adecuado para hacerlo.</p> <p>En resumen, hacía la guerra no para obtener <u>riquezas</u> (πλεονεξία), o <u>poder</u> (δυναστεία), o movido por la <u>ira</u> (ὀργή), sino por la guerra en sí misma...</p>	<p>(1) Si el hombre de quien soy fuese celoso, no sería conveniente tampoco pues nunca antes estuve sin un hombre a la sombra de otro.</p> <p>He encontrado a ese hombre, eras tú, Aillil, hijo de Ross Ruad de Leinster : tu no eras <u>avaro</u>, tu no eras <u>celoso</u>, tu no eras <u>cobarde</u></p>

Así pues en Diodoro, Dió Casio y Floro leemos con fórmulas literarias sin duda diferentes una biografía moral de Viriato estructurada según las tres funciones, esa biografía es la propia de otros grandes fundadores de pueblos y monarquías indoeuropeas como el persa Ciro o el romano Rómulo. Además el texto de Dió Casio es casi equivalente, punto por punto, con el retrato del buen rey de Irlanda que según Medb debe ser su esposo. Por lo tanto, aunque sea legítimo, que lo es, buscar una fuente literaria común

para los textos sobre Viriato, y lo normal es apuntar a la autoridad de Posidonio de Apamea, los paralelos romano arcaico, persa e irlandés nos sugieren que Posidonio, a su vez, pudo conocer directamente o por intermediarios un retrato de Viriato de fuente indígena heredero de una tradición indoeuropea.

5.1.2 Viriato como guerrero

En todo caso Viriato es ante todo un guerrero. En su boda (ver *infra*) lleva la lanza y tiene el comportamiento en la mesa propio de un guerrero poco "civilizado". El reclutamiento de las bandas de guerreros lusitanos es muy semejante al de otras de la Roma arcaica o de los germanos y Viriato, como hemos visto, fue jefe de una de ellas. Su nombre recibe dos explicaciones etimológicas diferentes lingüísticamente pero concordantes en su sentido: una posibilidad es que derive de la raíz **uei-* que significa "virar, torcer" y se aplica a brazaletes o torques y, así, el nombre *Viriatus* equivale al latín *Torquatus*, el que lleva el torques, símbolo de preeminencia y coraje; la otra posibilidad es que derive de **uiros* "hombre" y evocando nociones de "fuerza" y "virilidad".

Además hay un trabajo con el tema de los tres pecados del guerrero indoeuropeo. Dión Casio, termina el texto citado antes diciendo que Viriato guerreó "sin afán de riquezas, sin ambiciones dinásticas y sin ira... sino por amor a la lucha y al combate" (XXII, fr. 73, 4). Las tres posibles faltas del guerrero indoeuropeo, consistentes en pecados contra cada una de las tres funciones —el ansia de riquezas, la usurpación de la soberanía y el exceso de cólera (en este caso es un pecado en oposición a la "buena guerra")—, están aludidas al tiempo que erradicadas de la personalidad de Viriato. Esta idea se reitera en Diodoro XXXIII 7, 3: Viriato destacaba por su sobriedad (*autarkeia*) que le independiza de las servidumbres materiales propias de la Tercera Función; su preferencia por la libertad (*eleuthéria*) de la patria evita su subordinación a cualquier tipo de soberanía definida en términos políticos o religiosos y (Primera Función) y sobre todo, su valor (*andreía*), es la virtud más genuina del guerrero (Segunda Función).

Esa doble excelencia de Viriato en su vida en general, unida a su excelencia como guerrero le permite aspirar y lograr una realeza en torno a la cual se articula una ideología compleja que hace depender de ella y de su portador todo el orden social.

El retrato o biografía moral de Viriato con paralelos en reyes y fundadores de países y la evitación de los tres pecados del guerrero, sitúan de forma independiente pero concordante a Viriato en el ámbito de una realeza definida según correctos cánones indoeuropeos como una suma o acumulación de las tres funciones bebiendo los textos clásicos, con toda probabilidad, de fuentes lusitanas bien informadas.

5.1.3 El matrimonio de Viriato

Se discutirán sobre todo los tres textos que sistematizamos en el cuadro que sigue. En general la ideología indoeuropea distingue entre matrimonios con una especial carga religiosa, sin circulación de bienes materiales y con aceptación explícita de los padres

tutores de la novia (Primera Función); matrimonios por raptó de la novia o mutuo consentimiento de los contrayentes (Segunda Función); y matrimonios en donde se produce una circulación de bienes, a veces el simulacro de una compra de la novia (Tercera Función).

Se ha discutido mucho el sentido del texto de Diodoro. Partiremos de que se trata de un episodio narrado por lusitanos –el rito narrado por Diodoro no se relaciona con usos griegos– que leemos con un lenguaje y expresión helénicos. Y su sentido deriva de su ubicación en un momento de guerra abierta contra Roma en donde los lusitanos recurrieron a su ideología tradicional para magnificar a su dirigente.

En primer lugar, Viriato denuncia que su cuñado no le ha hecho ningún regalo personal (3). Siguen las tensiones en torno al banquete. Pero la boda sólo continúa cuando, en segundo lugar, Viriato no acepta que Astoplas le entregue a la mujer y ordena a sus acompañantes que la conduzcan ante él, a modo de raptó (2). Por último, Viriato realizó las correspondientes ceremonias religiosas y se llevó a la mujer para compartir su residencia en la montaña (1). Para afinar este análisis es preciso un examen más detallado de cada uno de los puntos.

Con respecto a la Tercera Función cabría esperar que Astoplas, el hermano de la novia, le ofreciese algo a Viriato como dote, pudiendo ser ésta la forma aceptable de matrimonio lusitano con circulación de bienes. Pero Viriato rechaza esta posibilidad que sólo se apunta.

Seguidamente vienen las deplorables maneras de mesa de Viriato: no se bañó, no ocupó su lugar en la mesa y comió poco. Estos gestos pueden ser reales (Estrabón, III, 3, 6), y son propios de guerreros al margen de la sociedad establecida: Tácito describe a los guerreros catos como tan agresivos que "ni tan siquiera en tiempo de paz adoptan modos más suaves y tratables: ninguno de ellos tiene casa o tierra o preocupación por nada" (*Germ.*, XXXI, 5). La grosería en la mesa sería una manifestación de la posición de Viriato como guerrero.

Si pasamos al procedimiento que se aproxima a los modos de la Segunda Función vemos que Viriato aparece con una escolta y es a esta escolta a la que ordena que le traiga a la novia. Esto concuerda perfectamente con las situaciones antiguas y modernas en donde existe la institución del raptó de la novia: el raptor actúa siempre con compañeros.

Por último, los actos con los que culmina el episodio se corresponden a la Primera Función. Esto se aprecia bien si los comparamos con las fórmulas con que Dionisio de Halicarnaso explica el matrimonio romano "más sagrado y legítimo": la *confarreatio* (*Ant.Rom.*, II, 25, 2). Una mujer unida a su marido por un matrimonio santo, debería compartir completamente sus posesiones y ritos sagrados. La insistencia en la dimensión sagrada en Lusitania y en Roma es la misma, la mención de la residencia de Viriato recuerda la comunidad de bienes materiales en Roma. Ahora bien, un matrimonio de Primera Función exigía el consentimiento de los padres o tutores de la novia. Esto no ocurre aquí: Viriato no tiene nada que solicitar a su cuñado, un avaro, su responsabilidad queda fijada, sin intermediarios, ante los dioses.

Tres matrimonios trifuncionales

(1...) Funciones indoeuropeas; aspectos significativos; *resumen*; el sombreado indica lucha entre las dos Funciones superiores y la Tercera

Las bodas de Viriato

Diodoro, XXXIII, 7, 1-2

Viriato, ante las riquezas expuestas por su cuñado [Astoplas], afirmó:

(3) que la muy alabada riqueza de su cuñado estaba sometida al hombre que tenía la lanza; más tarde dijo que le debía una deuda mayor que los otros pero que sin embargo no le ofrecía nada a él, el verdadero amo de todo.

(2) Viriato entonces ni se bañó ni ocupó su lugar en la mesa..., cuando se colocó ante él una mesa con todo tipo de viandas, tomó pan y carne y los dio a los que habían hecho el viaje con él; después, tras haber tomado como por azar algunos trozos para sí, le ordenó que fuesen a buscar a la novia.

(1) Y tras ofrecer un sacrificio a los dioses y realizado los ritos acostumbrados entre los iberos, colocó a la joven sobre su yegua y cabalgó en seguida hacia el lugar que había preparado en las montañas.

Aedh busca esposa

Dindsenchas métricos, II, 268-70. Trad. Guyonvarc'h

El Dagda, dios y rey de Irlanda, reparte el país entre sus hijos entregando Mac Fliuchrois a Aedh que se enamora de Eachradh, hija de Garann casada con Codhal...

(1) [Aedh] envía a un druida para solicitarla. La mujer dice que no abandonará a su marido por el rey supremo de Irlanda... [Aedh] va a conversar con el Dagda...

(2) ¡Que se la lleven por la fuerza!, dice el Dagda... ‘Apodérate de Codhal’ dijo, ‘y después duerme con la mujer’. *[los amigos de Codhal estaban celebrando un festín. Abandonaron el banquete y persiguieron a Aedh. Se apoderaron de su casa... Llevaron a la mujer con ellos El Dagda reúne a su gente... Se libra una batalla.*

(3) Hicieron las paces a demanda de Elcmarel juez. Y esta fue su sentencia: que todo el país en el que Codhal había sufrido una afrenta se le entregase, en pago del mal que se le había hecho, y con el objetivo de que no intentase vengarse de Aedh nunca más en el futuro, se le dan garantías a propósito de la posesión de la tierra, y se separaron de este modo...

El amor de Oengus

Guyonvarc'h, 1980: 233-235

Oengus, hijo del Dagda, se enamora en sueños de una joven, hija de Ethal Anbual, de Connaught, donde reinaban Aillil y Medb que ayudan al enamorado.

(1) "El intendente de Ailill va a buscarla. 'Se te ordena [al padre de la chica] de parte de Ailill y de Medb que acudas a entrevistare con ellos'. 'No iré', dice, 'y no daré mi hija al hijo del Dagda'.

(2) 'No importa', dice Ailill, 'vendrá y traeremos las

(3) Se concluyó la paz entre ellos, a saber Ailill, Ethal y el Dagda. Oengus fue al Loch Bel Dracon ... Llama a la joven... Tendió los dos brazos hacia ella. Durmieron bajo la apariencia de dos cisnes... Partieron con la forma de dos pájaros blancos... cantaron juntos y hundieron a los hombres en el sueño durante tres días y tres noches. Y la joven quedó con él.

De este modo tenemos la evocación de tres momentos bien diferenciados que conforman una suerte de *crescendo* desde una entrega de dote, evocada y rechazada, pasando por una especie de raptó, que margina al varón representante de la novia, hasta culminar en la realización plena de un rito conforme a los dioses y a los usos patrios.

Pasemos a los textos irlandeses. Tal como sostiene Ch.-J. Guyonvarc'h, son episodios aislados del *Cortejo de Étain* en donde está en juego la soberanía de Irlanda. En ambos casos el Dagda, como rey supremo, de toda Irlanda, vela por conseguir una esposa para su hijo que le garantice el acceso a la realeza. El hijo del Dagda protagonista del relato varía, Aedh / Oengus, pero su papel es muy similar. Oengus aparece como hermano de Aedh con la forma Aengus en el primer texto (identificación asegurada por la mención de su padre adoptivo: Midir). En todo caso las andanzas de Oengus son fundamentales en distintas versiones del *Cortejo de Étain* donde se narra su acceso a la realeza suprema de Irlanda. En esa serie de mitos, Oengus es el hijo adulterino de la unión del Dagda y Boand o Étain, esposa de Elcmar o Nechtan.

El relato de los *Dindshenchas* métricos se sitúa, desde el punto de vista del tiempo mítico, tras el episodio del *Cortejo de Étain*. Se centra en la cesión por parte del Dagda de la soberanía de un cantón, llamado Mag Fliuchrois, a uno de sus hijos. De acuerdo con la ideología irlandesa esa soberanía estaba representada por una mujer encargada de transmitirla al hombre que en cada momento estuviese con ella, en este caso el guerrero Codhal. Si Aedh quiere ejercer el poder de manera efectiva tiene que conseguir desposarla a toda costa. Esto lleva a la situación en donde los aspectos jurídicos son clave e introducen el tema trifuncional.

Aedh y Oengus buscan una situación jurídica estable para sus uniones. Las complicaciones surgen de un rechazo inicial. En efecto, en ambos casos se pretende primero el acuerdo de la mujer (*Dindshenchas*) o del padre (*Sueño de Oengus*) característico de los matrimonios de Primera Función –sirviéndose de embajadores cualificados (druida, intendente), y tras haber leído las cualificaciones de Medb como representante de la soberanía no sorprende que en el primer caso la demanda se dirija a la mujer. El fracaso de esta iniciativa lleva a la solución armada (Segunda Función), que en el primer caso desencadena toda una guerra y en el segundo da pie al consentimiento paterno (forzado). Pero la situación no se estabiliza hasta un arreglo en el ámbito y con las formas de la Tercera Función. En el primer episodio se trata de una compensación económica que tiene sentido como precio de la novia, propio del matrimonio irlandés. Por ello es poco verosímil que la mujer se quede con su padre Garann y su primer marido, Codhal– que obtienen un generoso precio de la novia. Como contrapartida se entiende que Aedh disfruta de un matrimonio estable y la soberanía definitiva sobre el cantón en litigio. Esta compensación económica está ausente del *Sueño de Oengus* que se cierra con la pareja durmiendo unida tras adoptar la apariencia de cisnes. Pero también en este caso la mujer había dado muestras de su "independencia" al escoger a Oengus para aparecersele en sueños, y de este modo había decidido a quien desposarse. El resto eran las

formalidades jurídicas necesarias para un matrimonio en regla que, como vemos, sólo se establece tras un tercer y último paso dentro del orden de las tres funciones.

En resumen, las bodas de dos de los hijos del Dagda proporcionan dos variantes autónomas de la aplicación de la ideología trifuncional. En ambos casos el matrimonio estable es el resultado de tres intentos funcionalmente orientados (1, acuerdo; 2, rapto; 3, pago / unión carnal) y sólo se consolida tras el último episodio. También está claro en ambos casos que lo que está en juego es la soberanía, de un cantón o del conjunto de Irlanda (si tenemos en cuenta el papel de Oengus en el *Cortejo de Etain*). Por otra parte los textos irlandeses que acabamos de examinar –sin olvidar el de las bodas de Viriato–, sitúan en buena compañía la estructura trifuncional que en su momento había discernido G. Dumézil en su análisis del texto de Tito Livio sobre el rapto de las sabinas.

En Roma primero se produce el rapto, estrechamente asociado está el compromiso por parte de Rómulo de sacrificar las uniones que tendrán lugar (según Dionisio de Halicarnaso se había previsto con antelación). Seguidamente se produce la guerra abierta entre los romanos y los sabinos, que pretenden recuperar a sus mujeres, éstas, sin embargo, se manifiestan abiertamente a favor de su permanencia junto con los captores (Livio, I,13,1-3). Por lo que se llega a una paz según la cual los sabinos pasan a formar parte de Roma recibiendo el honor de que el pueblo romano, como grupo pacífico, se denomine de los *Quirites*.

En los distintos casos examinados todo comienza con la búsqueda de una sanción o trato legal (intendente, druida, *confarreatio*) con sentido distinto en cada episodio, pero nada ocurre hasta que tiene lugar el rapto que desencadena una guerra violenta contra los representantes masculinos de las novias (*Dindshenchas*, Livio; en el *Sueño de Oengus* la secuencia es guerra y rapto del padre, el equivalente lusitano de este episodio es la grosería de Viriato en el banquete que le ofrece Astoplas) terminada por un acuerdo en el que se privilegian los aspectos de Tercera Función que reconocen la importancia y el respeto que merecen los representantes de las mujeres (*Dindshenchas*, Livio) o su libre albedrío (*Sueño de Oengus*).

Permite insistir en la oportunidad de esta comparación la similitud del sentido de lo que leemos en Lusitania, Roma e Irlanda. En los dos últimos casos está en juego la soberanía, representada en el caso romano por la constitución de una comunidad dotada de todos los componentes sociales imprescindibles para su desarrollo normal como *civitas*, y en el irlandés por la unión del pretendiente a la realeza con la mujer que es la soberanía personificada que al unirse culminan el correcto orden social. Creo que no es muy aventurado sugerir que estas ideas están en el texto de Diodoro con la inmediata alusión, tras la *confarreatio* a la lusitana, a las tres virtudes de Viriato y a su capacidad como orador. Estas son las virtudes de un rey, y la boda con tres pasos que realiza le es tan necesaria como a los hijos del Dagda o a los jóvenes solteros habitantes de la primera Roma. Sin esa boda no es posible el orden social.

La diferencia más clara entre el episodio lusitano y los otros se produce en el ámbito de la Tercera Función. En Roma e Irlanda hay acuerdos finales, en Lusitania existe un

rechazo frontal a toda posibilidad de transacción. Esta divergencia es homogénea con el contexto etnográfico e histórico. En efecto, la riqueza de Astoplas para su conservación necesita una paz que, para Viriato, implica el sometimiento a Roma. Sin embargo, como depositario de la Tercera Función, Astoplas tiene a la mujer (como los Sabinos y los hombres contra los que luchan los hijos del Dagda), la fuerza reproductora de la comunidad que garantiza su supervivencia. Viriato, aunque reniegue de la riqueza de Astoplas no puede prescindir de la fecundidad.

Sistematización de los matrimonios examinados. Nótese la semejanza entre los episodios irlandeses y romano y la diferencia entre esos y el lusitano debido a la distinta orientación de la Tercera Función			
Viriato	Romanos	Aehd	Oengus
3	1 ó 2	1	1
grosería en la mesa	2 ó 1	2	2
2	guerra contra sabinos	guerra contra Codhal y Garann	guerra contra Éthal Anbual
1	3	3	3

El sentido global del relato es el mismo en Roma, Irlanda y Lusitania. En Roma se trata de la constitución final de una comunidad dotada de todos los componentes sociales imprescindibles para su desarrollo normal. En Irlanda la unión matrimonial garantiza la soberanía sobre Irlanda o un cantón concreto de los hijos del Dagda es, por tanto, también el orden social lo que está en juego. Esta misma está presente en el texto de Diodoro quien, tras la ceremonia lusitana, alude a las virtudes de Viriato y a su capacidad como orador. En la medida que esas son las virtudes de un rey (*ver supra*), estamos ante una confluencia de las tres funciones paralela a esa misma confluencia de las tres funciones presentes en los otros relatos de soberanía examinados.

5.2 El sacrificio lusitano

Si el examen de la "vida" de Viriato permite rastrear la ideología de la realeza como base del orden social propia de los pueblos indoeuropeos bien representada entre los lusitanos con, probablemente, una relación más estrecha con el mundo céltico, el examen del sacrificio de los lusitanos permite apuntar la presencia de la figura del druida.

Pero, como en el caso anterior, esta figura social no aparece explícitamente y es el análisis que debe desvelar su presencia. Para ello consideremos, en primer lugar, los tres textos básicos sobre el sacrificio que tienen la peculiaridad de estar escritos en tres lenguas diferentes (*ver cuadro adjunto*).

Los dos primeros textos reflejan la presencia en Lusitania de la jerarquía especies animales común entre los indoeuropeos y que en Europa sólo se conserva en Roma y, precisamente, en estos casos, aunque no está claro que se trate de animales destinados al

sacrificio, en cualquier caso parece que se ofrendan a divinidades según modo por el que la especie animal permite comprender la posición jerárquica relativa de unos dioses de los que desconocemos su mito.

Los dos epígrafes revelan las ofrendas de las especies inferiores de la jerarquía indoeuropea de animales sacrificiales. El texto de Estrabón menciona las dos especies más valiosas de esa jeraquía, los caballos y los seres humanos. En los lugares donde están bien atestiguados hombres y caballos (India, Roma) se sacrifican siguiendo procedimientos similares. El texto de Estrabón sólo explica el procedimiento del sacrificio humano, pero un testimonio de Polibio (XII, 4b, 3), que probablemente se refiere a poblaciones célticas, e incluso es posible que hispanas, señala el mismo procedimiento

1. Lusitano, inscripción de Cabeço das Fraguas (Guarda), trad. de Ch.-J. Guyonvarc'h:	
OILAM TREBOPALA/ INDI PORCOM LAEBO/ COMMAIAM ICCONA LOIM/ INNA OILAM USSEAM/ TREBARUNE INDI TAUROM/ IFADEN [... / REUE [...	Una oveja [¿cordero?] para Trebopala [= "Roca de Residencia"] y un cerdo para Laebo, [una oveja] de la misma edad para Iccona Loiminna, una oveja de un año para Trebaruna y toro fértil... para Reve...
2. Latín, tarifa sacrificial de Peñafiel (Porto), lectura y trad. P. Le Roux, A. Tranoy.	
O(ptimae) V(irgini) CO (nservatrici vel rniferae) ET NIM(phae) DANIGO/M NABIAE CORONAE VA/CCA(m), BOVEM, NABIAE, AGNU(m) / IOVI AGNUM BOVE(m) LACT(endem) [...]URGO AGNU(m) LIDAE COR (nigeram vel nutam ?) / ANN(o) ET DOM(o) ACTUM V(quintum) ID(us) APR(iles) LA/ RGO ET MESALLINO (sic) CO(o)N(sulibus), CURATOR(ibus) / LUCRETIO VITULINO LUCRETIO SAB/INO POSTUMO PEREGRINO.	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 un cordero, un ternero, a [...]urgus un cordero, a Lida una cierva (?) (o una cabra ?); se llevaron a cabo los sacrificios para el año y en el santuario el quinto día de los idus de abril del consulado de Largo y Mesalino, Lucrecio Vitulino y Lucrecio Sabino Póstumo Peregrino fueron los comandatarios
3. Griego, los sacrificios de los lusitanos en Strabon III 3, 6-7.	
θυτικοὶ δ' εἰς Ἀλυσιτανοί, τὰ τε σπλάγχνα ἐπιβλέπουσιν, οὐκ ἐκτέμνοντες· προσπιβέπουσι δὲ καὶ τὰς ἐν τῇ πλευρᾷ φλέβας, καὶ ψηλαφῶντες δὲ τεκμαίρονται. Σπλαγξνεύονται δὲ καὶ δι' ἀνθρώπων αἰχμαλώτων, καλύπτοντες σάγοις· εἶθ' ὅταν πληγῇ ὑπὸ τὰ σπλάγχνα ὑπὸ τοῦ ἱεροσκόπου, μαντεύονται πρώτων ἐκ τοῦ πτώματος. Τῶν δ' ἀλότων τὰς χεῖρας ἀποκόπτοντες τὰς δεξιὰς ἀνατιθέασιν... καὶ τῷ Ἄρει τράγων θύουσι καὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἵππους.	Los lusitanos sacrifican. Examinan las entrañas sin extraerlas. También examinan los vasos del torso y adivinan tocándolos. También consultan las entrañas de sus prisioneros de guerra: primero cubren a la víctima con un sago, después, cuando el hieroskopo lo golpea por encima de las vísceras, dan un primer presagio por la forma en que cae el cuerpo. Se corta a los prisioneros la mano derecha para consagrarla... Sacrifican a Ares un chivo, prisioneros de guerra y caballos.

efectuado sobre caballos y la ocasión coincide con la señalada por César para los sacrificios drúidicos. Este testimonio es significativo en la medida que Diodoro de Sicilia cuando explica los sacrificios humanos efectuados por los druidas en la Galia señala un procedimiento análogo al descrito por Estrabón para los lusitanos.

Si en todos los países célticos los sacrificadores son druidas que efectúan un rito por unas razones y con unos procedimientos análogos, esas mismas razones y procedimientos están atestiguados en Lusitania aunque faltan, precisamente, los druidas. Por ello parece difícil pensar que en la celtizada área lusitana el protagonista de la ceremonia fuese otro que un druida o figura sacerdotal estrechamente emparentada con él. Naturalmente, en contra de esta explicación de la analogía de los ritos sacrificiales esta la ausencia de la mención explícita de los sacerdotes célticos, pero esto sorprende menos si tenemos en cuenta cómo la etnografía e historiografía clásicas rehuyen en buena medida el ocuparse de temas religiosos y que, en este sentido, es más llamativo lo que sabemos de los druidas de la Galia, gracias sobre todo a la curiosidad particular de Posidonio de Apamea, al que copian después otros autores, que lo que ignoramos sobre la religión de tantos de los pueblos conocidos por griegos y romanos.

5.3 Algunos mitos

Si, con las dificultades señaladas, consideramos posible la presencia de druidas, o sacerdotes muy parecidos a ellos, entre los lusitanos, esa hipótesis recibe nuevos apoyos de la consideración de otros textos cuyos paralelismos célticos difícilmente se pueden explicar al margen de la presencia de una clase sacerdotal compartida encargada de su mantenimiento y difusión.

5.3.1 *El río del Olvido y las puertas del infierno*

Podemos comenzar examinando el texto con el que Estrabón explica a sus lectores cómo se produjo el poblamiento de Galicia:

III 3, 5: El último pueblo es el de los Ártabros, que viven cerca del cabo llamado Nerio, punto culminante de las costas occidental y septentrional de Iberia. Son con todo Κελτικοί quienes ocupan las inmediaciones del cabo, emparentados con los de las orillas del Anas. Se dice que habiendo participado junto a los túrdulos en una expedición militar dirigida contra esta región, se rebelaron tras haber atravesado el Limia. Tras esta revuelta, como además habían perdido a su jefe, permanecieron en el paraje y se dispersaron. El río debía a este acontecimiento el nombre de Λήθης.

En ese mismo punto, Tito Livio y Floro señalan el conato de revuelta que se produjo en el ejército de D. Junio Bruto, cuando en el año 137 a. de C. llevaba a cabo la primera expedición romana de conquista y exploración del Noroeste. Antes de comentar el pasaje veamos cómo explicaban los irlandeses la llegada de San Patricio a su isla.

Patricio y toda su familia que se enumera (*MS* du Trinity College. *Vie de S. Patrick*, trad. Guyonvarc'h):

"partieron todos ellos de entre los bretones de Alclud por el mar de Wight hacia el sur en un viaje hacia el país de los bretones armoricanos, en decir, los bretones del *Letha*, pues tenían allí hermanos en esa época... Fue en este tiempo que los siete hijos de Sechtmaide, rey de Bretaña, estaban exiliados (lejos) de Bretaña. Hicieron una gran expedición contra los bretones armoricanos, en donde estaba Patricio con su familia, mataron allí a Calpurn (padre de Patricio) y llevaron a Patricio y Lupait (su hermana) con ellos a Irlanda"

Por otra parte "El Sueño de Maxen Wleding", leyenda galesa recogida en los *Mabinogion*, cuenta las maravillosas aventuras de un emperador romano llamado Maxen Wleding que soñó con una princesa maravillosa a la que buscó y encontró en Britania. Se llamaba Elen Lluyddawc, la "conductora de ejércitos" con la que se casó. Pero Roma lo había olvidado y emprendió su conquista proporcionando Britania legiones que nunca regresaron. Ese ejército puebla el *Llydaw*, el país de los muertos.

Además, en inscripciones de la Galia, aparece una diosa llamada *Litavis* equivalente a la romana Bellona y, como ella, compañera del dios de la guerra Marte y equivalente a las *baside* irlandesas que acompañan a los guerreros muertos al *sid* (CIL XIII 5599, 5600, 5603, 2887, 5598 etc. Y, entre los galos de Italia, fue en una especie de bosque encantado llamado *Litana* en donde pereció el cónsul romano Postumio con todo su ejército en el 216 a. de C. (Livio, XXIII, 24, 7).

Para explicar todo esto se impone una precisión de vocabulario. Como explica Guyonvarc'h, el irlandés *Letha*, el galés *Llydaw*, el galo *Litavis* y *Litana* son palabras que se relacionan etimológicamente y se refieren al nombre de la entrada al Más Allá céltico con la forma **Letavia*. Ahora bien, *Lethes* en el texto de Estrabón es "olvido", pero también puede transmitir un término de la lengua local mal comprendido por los griegos o romanos que lo identificaron fonéticamente con una palabra que les resultaba familiar. Si a esto añadimos que el río *Lethes* es importantísimo en las representaciones griegas del Más Allá debemos entender que el deslizamiento desde **Letavia* hasta *Lethes* era muy sencillo.

Pero no sólo tenemos identificada una palabra. El contenido del relato de Estrabón recuerda con fuerza los otros relatos. En el paraje denominado **Letavia* los ejércitos morían, no regresaban, se perdían, allí perdió Patricio a su familia y lo hicieron prisionero, es un territorio lejano y anómico al que acuden sistemáticamente guerreros con todo su equipo. La diosa gala *Litavis* evoca a las *banside* de la mitología irlandesa, residentes en los parajes del Más Allá.

En definitiva, es muy probable que el episodio con el que Estrabón explica la barbarie de los castreños sea una versión Hispana de un mito pancéltico en donde se explicaban sus concepciones sobre el Más Allá. Que esto es así aparece reforzado por la iconografía de la Diadema de Mones (Asturias) tal como lo pone de relieve el estudio que le dedicó F. Marco (fig. 6).

En efecto, en ese friso aparecen guerreros castreños armados de modo semejante al que conocemos por otros testimonios literarios y arqueológicos. Pero también aparecen otros personajes llevando dos grandes marmitas cada uno. Completan la escena diversos animales marinos rellendo huecos en una especie de *horror vacui*. F. Marco en su trabajo señalado ha explicado la pertinencia de cada uno de esos elementos en la iconografía céltica del Más Allá. Lugar que, en la épica irlandesa se denominaba el *sid* y se localizaba en islas que siempre se alcanzaban por barco. Allí desaparecen las jerarquías sociales y los que lo alcanzan consumen excelentes e inagotables viandas y bebidas embriagadoras. Pues bien, en los relatos examinados vimos como **Letavia* se situaba tras el mar (episodios de Patricio y Maxen Wledig y en nuestro caso se produce la travesía de un río). Allí acudían guerreros que en ningún caso regresan, y viven sin jerarquías (recordemos la insistencia en los jefes o padres muertos o desaparecidos).

El texto de Estrabón sobre el río del Olvido junto con la Diadema de Mones se deben comprender dentro del cuadro general de la cultura céltica. Ambos atestiguan de forma diferente la vigencia de categorías célticas sobre el Más Allá entre los castreños. Ahora bien, en islas situadas atravesando el mar, en parajes que se presentan equivalentes al *sid* en la épica irlandesa, es donde estudian y de donde proceden, precisamente, los druidas.

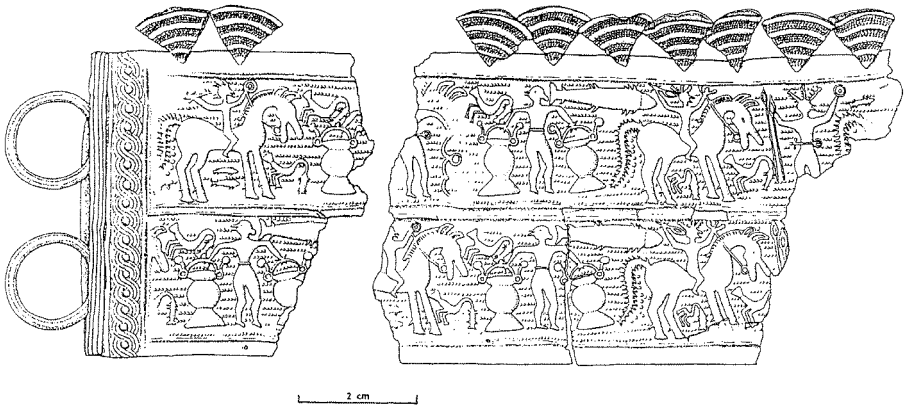


Figura 6. “Diadema de Mones” Fragmentos depositados en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid representando el paso de guerreros hacia el Más Allá. Dibujo de Anxo R. Paz.

5.3.2 Mitos y ritos del sol que nace del mar

Vamos a detenernos ahora en un extraño episodio que le ocurrió al ejército de D. Junio Bruto que tuvo un itinerario galaico ciertamente agitado. En efecto, tras el conato de revuelta en su ejército al atravesar el río Limia, Bruto tuvo que renunciar a su avance al llegar a orillas del Miño cuando los soldados contemplaron horrorizados cómo el sol

al ponerse sobre el mar se encendía en las aguas y se hacía más grande, razón por la cual fueron presa de un miedo sacrílego y emprendieron el regreso (Floro, I 33, 12).

Poco habría que decir sobre esta noticia si no coincidiese parcialmente con un informe de etnografía religiosa sobre el Promontorio Sacro nombre antiguo del Cabo San Vicente, en la punta suroccidental de la Península territorio de los célticos del Anas, y con las observaciones astronómicas llevadas a cabo en aquel lugar nos trasmite Estrabón.:

III 1, 4 y 5: No sería cierto que se muestre allí un santuario de Heracles –mentira dicha por Éforo– ni un altar, ni tampoco para otro dios. Por el contrario había en varios lugares grupos de tres o cuatro piedras a las que se da la vuelta al llegar, según una costumbre local, y que se desplazan tras efectuar una libación. No está permitido sacrificar ni tampoco ir durante la noche, pues es entonces que ocupan el lugar los dioses. Los viajeros que vienen de visita tienen que pasar la noche en una aldea vecina, ir durante el día y llevar el agua consigo.

Sigue una discusión astronómica en la que Estrabón, siguiendo los argumentos de Posidonio, su antecesor en el estudio de esa cuestiones, rechaza la observación de Artemidoro:

no hay nada de cierto en otras partes de su descripción... [Artemidoro y la mayor parte de los autores] dicen que en las regiones que bordean el Océano se ve el sol más grande en el momento en que se pone cuando se hunde con un silbido semejante al que haría el mar apagándolo por el hecho de que se hunde en sus aguas... Artemidoro... dice que el sol es cien veces más grande en el momento en que se pone y que la noche comienza enseguida... no sería en ningún otro lugar a orillas del Océano en donde pudo hacer semejante observación.

Teniendo en cuenta esto parece que el texto más sucinto de Floro y el más prolijo de Estrabón pueden entenderse como dos formas de decir cosas muy similares en dos puntos extremos de la cornisa atlántica de la Península. En ambos sitios, en un lugar sagrado en el que se realizaban determinados ritos se producen observaciones desconcertantes sobre el comportamiento del sol, que se alimenta o es grande al contacto con el mar.

La explicación de todo esto es que ese sol grande al contacto con el mar es un resto, el sucinto resumen, del mito indígena que explicaba el sentido de los ritos celebrados en esos parajes. Esto se justifica si comparamos lo visto hasta ahora con la versión irlandesa de un mito difundido en varias culturas indoeuropeas sobre el "fuego húmedo". Ese mito irlandés puede resumirse como sigue (según G. Dumézil):

1. Nechtan tiene un pozo dotado de un poder maravilloso: hace estallar los ojos de todo aquel que se acerque en general o más en concreto a quienes se acerquen con una mentira –con la excepción de él mismo y sus escanciadores.

2. El Dagda, rey de los dioses de Irlanda, seduce a Bóand, mujer de Nechtan, y nace un hijo de esta relación (Oengus) que fue concebido y nació en un sólo día pues el Dagda hizo detenerse al sol durante nueve meses.
3. Bóand acude al pozo para lavar su falta y da tres vueltas a su alrededor desafiando su poder. Tras el tercer giro, salen tres olas del pozo que mutilan a Bóand que huye. El agua la persigue violentamente y sin reposo, hasta que llega al mar de forma que el agua forma un río completo desde su nacimiento hasta la desembocadura.

La información sobre la Península y lo que sabemos de Irlanda puede relacionarse como sigue. El mito irlandés invierte la secuencia del rito ibérico, pero queda está clara la semejanza semántica entre los episodios del mito y las secuencias del rito. En ambos casos hay un agua ígnea (Irlanda) o un sol húmedo (Promontorio) protegidos por tabúes religiosos: no se pueden contemplar. Las tres vueltas sacrílegas de Boand, con las que pretende ocultar su falta, se transforman en el rito correcto en el voltear de tres piedras. En el mito irlandés el agua brota del pozo y da origen a un río que va al mar como consecuencia del sacrilegio, en el rito de Iberia el agua se lleva para libarla correctamente en las cercanías del mar. Además los desplazamientos artificiales del agua en el Promontorio Sacro evocan la "creación" de un río ritual. En efecto, el agua se desplaza desde tierra adentro y allí se liba en las proximidades del mar, las piedras desplazadas pueden evocar los cantos rodados movidos por el río mítico.

Por último la analogía entre el sol "largo" y el "grande" no es problemática y además ambos tienen una estrecha relación con el agua. El irlandés establece más mediaciones, permite un adulterio que el agua rehusa a borrar y termina dando origen al río. En el caso peninsular se deja ver que el agua del río "creado" ritualmente va destinada a alimentar al sol grande. Esta posibilidad se refuerza si tenemos en cuenta la situación descrita en la India védica, también de carácter ritual: los sacerdotes consiguen mediante ritos extraer el agua ígnea guardada por Apám Nápat. La secuencia ritual de los célticos de Iberia invierte las nociones del rito indio: el agua desplazada por el oferente va destinada a incrementar o encender el sol una vez libada en las proximidades del mar.

Tras la serie de comparaciones queda claro lo siguiente: lo que cuenta Floro, sobre el regreso de Bruto, y Artemidoro, sobre el Promontorio Sacro, evoca tradiciones religiosas indoeuropeas con una relación más específica con el mundo céltico.

Tenemos, así pues, identificados dos restos de mitos célticos en el texto de Estrabón sobre la Península Ibérica: ambos se ubican geográficamente de una forma precisa en los puntos extremos de la costa atlántica. El episodio del río del Olvido viene a cuento para explicar las razones del poblamiento céltico del cabo Nerio (= "de los héroes") en el extremo Norte, los ritos en torno al sol grande se sitúan en el cabo Sagrado, eje del territorio del los celtas del Sur. En medio el territorio en que Estrabón sitúa la barbarie casi incomprendible. Lo significativo es que, a manera de pórtico de su descripción se haya servido de los restos de la vieja sabiduría de esos lugares que, como ya hemos indicado, probablemente era mantenida y adaptada por una clase sacerdotal de corte druídico.

6. CONCLUSIONES

Forma parte de los rasgos propios de la cultura europea que los distintos pueblos que la forman hayan buscado en la historia antepasados más o menos reales para explicar su origen, identidad y situación en el mundo. En Galicia se producen variantes de este fenómeno.

Así, en la Edad Media se buscaban antepasados bíblicos, como Noé al que se atribuía la fundación de Noya, pues atracó allí con el arca tras el diluvio y todavía hoy el arca de Noe figura en el escudo de armas de esa ciudad. A partir del renacimiento los antepasados se buscan en la Antigüedad. Según esta concepción los héroes que regresaron de la guerra de Troya fueron fecundos fundadores de numerosas ciudades y etnias en el extremo occidente entonces conocido; por ejemplo Ulises fundó Lisboa y Teucro, Pontevedra. En el siglo XVII el clérigo Vázquez de Orxas, para obtener permiso para sacar el oro de los numerosos túmulos gallegos alude a que éstos habían sido construidos por los "gentiles galigrecos". En el siglo XIX con la llegada a Galicia de la ola romántica hay un cambio de tercio y los celtas pasan a ocupar el lugar de honor dentro de los antepasados. La cultura gallega y su pasado van a ser un fenómeno puramente celta para algunos. Consecuencia de esta concepción fue que se atribuyó a los celtas la mayoría de los restos arqueológicos del país.

Además la prehistoria aparece dotada de referentes de identidad racial y política en los albores del nacionalismo gallego moderno tal como se expresa en las páginas de la revista *Nos*, fundada en 1920. Su director, Vicente Risco, señalaba en su trabajo "Galicia Céltiga" (*Nos* 3, 1920, pp. 5 y sigs.) el contenido político expreso del celtismo como fundamento del nacionalismo político: "É o conto que non hai estoriador serio de Galizia que non poña na raza celta o fundamento da nosa nacionalidade, e non hai escritor nazonalista que deixe de proclamar baruda e orgullosamente a orixe céltiga do pobo galego, hastra com'unha bandeira de revolta. Compre, pol-o tanto, por en craro a sinificación do Celtismo na Estoria d'Europa, e mais a sinificación do Celtismo na nacionalidade galega" (p. 5). Para Risco esa identificación celtismo-nacionalismo era además una identificación racial que separaba claramente a los gallegos-celtas de los restantes españoles: "Eis a sinificación do Celtismo na Estoria d'Europa. Ora, na nacionalidade galega sinifica a superioridade indiscutíbel da nosa Raza xobres das razas morenas euroafricanas da Iberia, e pol-o tanto, a inxusticia de que sexamos domeñados e gobernados por iles" (p. 6). Estas notas racistas siguen a lo largo de todo su trabajo donde resume ideas propias de la época haciendo hincapié, sobre todo, en esas notas racistas que no aparecen en Bosch Gimpera o A. Schulten (aunque habría que matizar la posición de éste último), a quienes Risco sigue entre otros.

Ese racismo no era exclusivo de Risco e impregnaba de hecho la línea de la revista. Como muestra se puede citar otro ejemplo de la pluma de Jaime Quintanilla: "A Geografía antropológica terá que faguer costar, pois, que hai na Europa razas europeias e razas mediterráns ou africanas. Terá que faguer costar mais: que en Hespaña, as Razas

européas forman unha pequena minoría, e que o resto é todo africano. Tamén fará cos-
tar qu'os galegos somos europeos pol-os catro costados, e qu'os demais habitantes da
Iberia –agás dos que ja fixemos mención– son africanos, tamén pol-as catro bandas"
("Razas loiras e razas morenas", *Nos*, 15, 1923, pp. 5-6).

Más adelante el desarrollo de la Prehistoria científica pone las cosas en su sitio.
Los celtas quedan confinados a la Edad del Hierro. En Galicia se establece esta relación
con los castros, como ya se ha dicho. Destaca en esta tarea F. López Cuevillas (también
presente en la revista *Nos*), que avanza el conocimiento de ese mundo que relaciona con
los celtas publicando una síntesis sobre el mundo castreño en 1953 titulada: *La civiliza-
ción céltica en Galicia*.

Así pues, los celtas han actuado en la historiografía, etnografía y el discurso polí-
tico de algunos autores de los siglos XIX y XX como los antepasados imaginarios de los
gallegos a los que legaron su cultura e identidad. Se llegó a establecer una dicotomía en
la cual se equiparaba lo gallego con lo celta y, por tanto, europeo, frente a lo castellano
o español con lo ibérico y africano. De este modo se legitimaban diferencias territoria-
les con una finalidad política. En el terreno de las relaciones exteriores ese celtismo ha
sido un criterio para buscar en supuestos países celtas actuales relaciones de hermana-
miento e incluso un modelo político común. El agrado o disgusto que se tenga ante esa
situación depende de valoraciones políticas actuales y, también, de los puntos donde se
quiera poner el acento de las similitudes y el talante y talento con el que se haga, por ello
no es mi tema ahora. Sin embargo me gustaría señalar que la cultura y la lengua gallega
actuales están del lado de los vencedores romanos y no de los vencidos y que si éstos
fueron celtas, como parece probable considerando los hechos explicados en este trabajo,
disfrutamos de la ventaja de poder conocerlos un poco mejor en la medida que existen
otras culturas célticas mejor conservadas que nos ayudan a comprender a esa pariente
pobre de la familia celta que es la cultura del área galaico-lusitana anterior a la llegada
de los romanos. Pues si se quieren buscar indudables y ricos testimonios de celtismo en
la antigüedad de la península Ibérica lo que se debe hacer es, simplemente, estudiar a los
celtíberos de Aragón.

BIBLIOGRAFÍA

Sigue una bibliografía muy sucinta en donde se recogen algunos textos clásicos, sistematizaciones, y aportaciones más recientes.

Desde el punto de vista arqueológico la mejor síntesis, aunque superada en muchos puntos concretos, sigue siendo F. López Cuevillas, 1988, *La civilización céltica en Galicia*, Madrid, ed. Istmo, (ed. original 1953) que, además, representa el tipo de ideología celtista de los románticos gallegos.

Sobre la lengua deben consultarse una serie de artículos de entre los que nos permitimos destacar de entre los contrarios al celtismo del lusitano un clásico A. Tovar, "L'Inscription du Cabeço das Fraguas et la langue des Lusitaniens", *Études Celtiques* 11, 1966-1967, pp. 237-268 con tesis que mantiene veinte años después en un artículo publicado postumamente A. Tovar, "Lenguas y Pueblos de la Antigua Hispania: lo que Sabemos de Nuestros Antepasados Protohistóricos", *Veleia* 2-3, 1985-6, pp. 15-34. Y una aportación reciente F. Villar, "Los antropónimos en *Pent-*, *Pint-* y las lenguas IE prerromanas de la Península Ibérica", *Indogermanica et Caucasic. Festschrift für K. H. Schmidt*, Berlín, 1994, pp. 234-264. La celticidad del lusitano es mantenida en minoría por J. Utermann en diversos trabajos de entre los que destacamos, "Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch", *Veleia* 2-3, 1985-1986, pp. 57-76 y "Anotaciones al estudio de las lenguas prerromanas del Noroeste de la Península Ibérica", en *Galicia da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*, Santiago de Compostela 1992, pp. 367-397.

El tratamiento de la etnografía griega deriva de algunos trabajos míos a los que remito a quien esté interesado en otros desarrollos, argumentos y aparato crítico. Están reunidos en un libro titulado *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* 3, ed. Akal, Madrid, 1999. Véase también J.M. Vázquez Varela y Marco V. García Quintela, *A Vida Cotiá na Galicia Castrexa*, Santiago, 1998. Y una presentación y explicación sucintas de la vida y obra de G. Dumézil en Marco V. García Quintela, *Dumézil 1898-1986*, ed. del Orto, Madrid 1999.

Los elementos comparativos utilizados proceden de distintos trabajos de Ch.-J. Guyonvarc'h y F. Le Roux. Ch.-J. Guyonvarc'h, "Notes d'étymologie et de lexicographie Gauloises et Celtiques XXVIII, 133.- Celtique comun **Letavia*, gaulois LETAVIS, irlandais *Letha*; la porte de l'Autre Monde", *Ogam* 19, 1967, pp. 490-494; "La nourriture de la maison des deux Gobelets", *Celticum* 18, 1969, pp. 315-343; *Textes Mythologiques Irlandais I*, Rennes, 1980. F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h, 1991, *La société celtique dans l'ideologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, Rennes. Esto en cuanto a temas directamente relacionados con lo aquí expuesto, pero debe considerarse en general toda su obra de explicación del universo céltico, sobre todo irlandés, a la luz de un riguroso conocimiento lingüístico y de la consideración del comparatismo indoeuropeo siguiendo a G. Dumézil. El trabajo de F. Marco Simón

citado en relación con el episodio del río del Olvido es "Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)" en J. Mangas y J. Alvar (eds), *Homenaje a José M^o Blázquez*, vol. II, 1994, Madrid, 319-348.

Cabe citar los dos libros que siguen como claros defensores del celtismo de los gallegos prerromanos desde el punto de vista de la utilización del examen filológico de la teonimia y etnonimia de la epigrafía latina de Galicia y la utilización, también, de elementos comparativos de otras culturas de la familia céltica. B. García Fernández-Albalat, *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña, 1990 y R. Brañas, 1995, *Índixenas e Romanos na Galicia Céltica*, Follas Novas, Santiago.

Los célticos de la antigüedad mejor conocidos son, sin lugar a dudas, los celtíberos que poblaron el Aragón actual. Destaca además una serie de importantísimas publicaciones recientes que se les ha dedicado. Sobre la lengua véase el audaz y riguroso trabajo de W. Meid, *Celtiberian Inscriptions*, Archaeolingua, Series Minor, Budapest, 1994 y, más reciente y completo, C. Jordán Cólera, *Introducción al Celtibérico*, Monografías de Filología Griega, 10, Zaragoza 1998. Sobre la cultura y religión de los celtíberos es básico G. Sopeña Genzor, *Ética y Ritual: Aproximación a la comprensión de la religiosidad de los Celtíberos*, Institución Fernando el Católico y Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Zaragoza, 1995 y sobre su geografía e historia A. Capalvo, *Celtiberia*, Institución "Fernando El Católico", Zaragoza 1996. Acaban de aparecer las actas del VII *Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas* celebrado en Zaragoza en la primavera de 1997: F. Villar, F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Romana*, Salamanca 1999, que destaca por la cantidad y variedad de los textos epigráficos celtibéricos expuestos y comentados con un buen número de novedades. Además contamos con dos dos síntesis importantes debidas a dos arqueólogos buenos conocedores del tema y que utilizan perspectivas amplias, A. J. Lorrio, *Los Celtíberos*, Universidad de Alicante, Universidad Complutense de Madrid, Alicante 1997; y F. Burillo Mozota, *Los Celtíberos, etnias y estados*, Crítica, Barcelona 1998.

Además es útil consultar, más en general, la bien trabada síntesis de F. Marco Simón, 1994, "La religión indígena en la Hispania indoeuropea" en AA.VV., *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, ed. Cátedra, Madrid, 313-400.

Como tampoco conviene olvidar el día siguiente y porque estudia abundantes elementos anteriores a la llegada de los romanos es de consulta obligada el libro de A. Tranoy, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, París, 1981.