

Sociedad y Religión en la Galicia Antigua: una historia del tiempo abolido

Marco V. GARCÍA QUINTELA

Se presenta un libro curioso por su génesis y contenidos. Es la reedición del primer libro del profesor Bermejo Barrera (en adelante: el A.) de 1978, con el añadido de textos¹ que precisan un comentario por razones que enunciaremos y seguidamente explicaremos. Primero, porque sus contenidos ya eran accesibles. Segundo, porque esta reedición no introduce ninguna corrección o puesta al día. Tercero, porque los textos recientes contradicen sin ninguna explicación otros anteriores recogidos en el volumen. Cuarto, porque el A. destaca como crítico del panorama cultural, universitario y del conocimiento histórico², cabe esperar por tanto que este libro es un compendio de prácticas historiográficas críticas y éticamente orientadas acorde con las posiciones del A.³, pero no es el caso. Todo ello lleva a plantear que el hilo conductor del texto es un intento de ocultar el paso del tiempo.

La reedición de un libro treinta años después se puede justificar por su inaccesibilidad, por la aportación de un trabajo editorial, o por el mantenimiento del status quo de los conocimientos y metodologías de hace treinta años. Ninguna de estas condiciones se cumple.

Primero. Los contenidos del libro se han publicados reiteradas veces, la única novedad es su traducción al gallego. Nos detendremos en este punto para empezar a

¹ J.C. Bermejo Barrera, *Sociedade e Relixión na Galicia Antigua*, Lóstrego, Santiago, 2008, *id.*, *La Sociedad en la Galicia Castreña*, Santiago, 1978; en adelante *SRGA* y *SGC*. *SGC* tuvo varias reseñas: son favorables M. Pastor Muñoz, *HA* 7, 1977, pp. 412-414; y F. Jordá Cerdá, *Zephyrus* 30-31, 1980, pp. 283-284, con sorprendentes conclusiones histórico-arqueológicas; J.F. González Castro, *Emerita* 48, 1980, p. 370, presenta el libro como “refrito de multitud de autores” aunque recomienda el capítulo sobre Dumézil.

² Tres publicaciones de 2007 cubren estos ámbitos, J.C. Bermejo Barrera, *La Aurora de los enanos: decadencia y caída de las universidades europeas*, Madrid 2007; *id.*, *Moscas en una botella: cómo dominar a la gente con palabras*, Madrid, 2007; *id.*, *¿Para que sirve a Historia de Galicia?*, Santiago 2007. *SRGA* es el primer libro con una materia histórica propiamente dicha desde J.C. Bermejo Barrera, F. Diez Platas, *Lecturas del Mito Griego*, Akal, Madrid, 2002; la parte del A., pp. 7-165, es la reedición de trabajos anteriores.

³ En esta línea, escribe el A. en el prólogo (p.7) “editar entón o libro no momento presente... en galego... supón xa un acto de resistencia”, como introducción a su contenido y tras más de veinte años del gallego como lengua oficial de Galicia.

comprender la historicidad oculta del texto, ya que no se incluye esa información conforme a una práctica común cuando se publican colecciones de artículos tanto más, cuando, como veremos, no se introducen cambios.

En la tabla adjunta se indican de izquierda a derecha las sucesivas publicaciones de los textos que configuran los capítulos del libro. Primero figuran los capítulos de *La Sociedad en la Galicia Castreña*. Sigue la publicación en forma de artículos⁴. En tercer lugar la inclusión en el volumen del A. titulado *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana* (1982 en formato de bolsillo, y reedición en 1992), entre ambas ediciones se introdujo el artículo de 1988 como nuevo capítulo. En 1986 el A. publicó *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana 2*, por lo que la segunda edición de *MMHP* adoptó un “1”. Los capítulos sobre el matrimonio y las instituciones penales de *MMHP 2* se modificaron parcialmente con respecto al texto de 1978, pero la versión de 2008 ofrece el texto de 1978 sin esas alteraciones. Pero el capítulo 9 no procede del libro de 1978 sino de *MMHP 2*, pp. 87-116⁵. La columna de totales incluye el número de veces que se ha publicado cada texto.

⁴ J.C. Bermejo Barrera, “Variaciones sobre el tema de la centuria”, *CEG* 31, 1978-1980, pp. 95-116; *id.*, “Tres notas sobre Estrabón: Sociedad, Derecho y Religión en la cultura castreña”, *Gallaecia* 4, 1979, pp. 71-97; *id.*, “La Función Guerrera en la Mitología de la Gallaecia Antigua”, *Zephyrus* 32-33, 1981, pp. 263-275; *id.*, “Los excrementos y la política. Una nota a Estrabón: III, 4-16”, *Caesaraugusta* 53-54, 1981, pp. 277-290; *id.*, “La geopolítica de l’ivresse”, *DHA* 13, 1988, pp. 115-145; *id.*, “La Geopolítica de la embriaguez en Estrabón. Usos y significados culturales de las bebidas alcohólicas en Galicia”, en X. Castro y J. de Juana (eds.), *Mentalidades colectivas e ideoloxías. VI Xornadas de Historia de Galicia*, Ourense, 1992, pp. 143-169 (en p. 143 la portadilla del artículo dice “Estrabó: III, 3, 7: La Geopolítica de la Embriaguez”), introducción diferente en pp. 145-147; *id.*, “Introducción a la lógica de la comparación en mitología”, *Gallaecia* 22, 2003, pp. 471-486; *id.*, “Introducción a la lógica de la comparación en mitología”, *Sileno* 17, 2004, pp. 15-34; *id.* “Introduction to the logic of comparison in Mythology”, *QS* 62, 2005, pp. 89-106. Sobre los tres últimos textos es curiosa la afirmación que hace el A. en la página 8 “contra os perigos desa comparación retunda... escribimos un traballo, publicado originariamente en inglés...” Porque no es cierto, el texto se publicó inicialmente en español, en la revista de su departamento (*Gallaecia*), de cuyo comité editorial era miembro en esa fecha, y al año siguiente en la revista *Sileno*. Este capítulo incorpora en 2008 pp. 109-112, un comentario sobre un libro de B. Prósper (*Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002) publicado en *Gallaecia* 25, 2006, pp. 453-455, suprimiendo la mención a esta autora.

⁵ Las diferencias sustanciales de la versión de 1986, retomada en 2008, sobre la de 1978, son: unas páginas sobre los sacrificios de los galaicos según Estrabón y una sustancial alteración de las páginas finales *SGC* pp. 59-62, y *SRGA* pp. 139-143. Un error formal indica cómo se ha trabajado este texto. En la p. 141 se da una cita incorrecta de Estrabón, III, 3, 17, capítulo inexistente, en vez de III, 4, 17, este error ya estaba en 1986, ver página 114.

Trayectoria editorial de los textos incluidos en *SGRA*

| sociedad | artículos | MMHP1 | MMHP2 | Capítulos de 2008 | total |
|----------|---------------|---------------------|-------|---------------------------|-------|
| | 1978/80 | | | 1. Variaciones centuria | 2 |
| 1978 | 1979 | | 1986 | 2. Matrimonio | 4 |
| 1978 | 1979 | | 1986 | 3. Institucións penáis | 4 |
| | | 1982/1994: 11-15 | | 4. Ateísmo | 2 |
| | 1981 | 1982/1994: 17-29 | | 5. Excrementos política | 3 |
| | 1988/1992 | 1994: 43-65 | | 6. Xeopolítica embriaguez | 4 |
| 1978 | | | | 7. Relixión e mitoloxía | 2 |
| | 2003/04/05/06 | | | 8. Lóxica comparación | 4/2 |
| | | | 1986 | 9. Deuses da guerra | 2/4 |
| 1978 | 1981 | | | | |
| 1978 | | | 1986 | 10. Ratos e deuses | 3 |
| 1978 | | | 1986 | 11. Deuses dos camiños | 3 |

Segundo. No hay un trabajo editorial digno de tal nombre. No hay una introducción más o menos extensa, del propio A. o de otros, para situar la obra en su contexto de hace treinta años; no hay presentaciones para los capítulos, independientes entre sí; no se introduce una bibliografía actualizada o un comentario bibliográfico final. Cabe indicar que en los créditos de *SRGA* se menciona a dos editores, Ana Suárez Piñeiro y Antonio Balboa Salgado⁶, aunque su tarea no es fácil de percibir, pues el prólogo es del autor así como la selección del contenido enunciada en ese mismo prólogo. Aquí salta una sorpresa.

Los capítulos de la *SGC* de 1978 y los textos posteriores se mezclan en la arquitectura del libro (véase el cuadro). Es decir, una reedición estándar presentaría el libro de 1978 íntegro, lo que no es el caso (*supra* n. 5), traducido al gallego y dife-

⁶ Son doctores en historia antigua calificados para llevar a cabo una tarea de edición digna de tal nombre. Han publicado, entre otros trabajos, A. Balboa Salgado, *Gallaecia nas fontes clásicas*, Santiago, 1996; *id.*, *A Galicia celta*, Santiago, 2007; A.M^a Suárez Piñeiro, *Así era la vida en la Galicia Romana*, Santiago, 2006.

renciado de los textos nuevos. No es así y tampoco hay indicaciones sobre la procedencia de los textos. Por lo tanto corresponde a especialistas desentrañar la lógica de un libro que se presenta al mismo tiempo como una reedición, que no lo es, y como una novedad implícita incluso en el cambio de título. Esto obliga a reconstruir su historicidad oculta y, al mismo tiempo, los textos recientes y lo afirmado en el prólogo obligan a tratar como actuales análisis de hace décadas.

Tercero. No se cumple la premisa de la estabilidad del panorama de los estudios sobre las cuestiones abordadas entre *SGC* y *SRGA*. Se han producido nuevas propuestas metodológicas, se han ofrecido interpretaciones diferentes sobre unos u otros temas y, por lo tanto, el presente continuo, atemporal, que construye esta propuesta editorial carece de justificación⁷. Sin embargo, a lo largo del libro no se aprecia ningún reflejo de toda esa actividad.

Tercero. No se cumple la premisa de la estabilidad del panorama de los estudios sobre las cuestiones abordadas entre *SGC* y *SRGA*. Se han producido nuevas propuestas metodológicas, se han ofrecido interpretaciones diferentes sobre unos u otros temas y, por lo tanto, el presente continuo, atemporal, que construye esta propuesta editorial carece de justificación⁸. Sin embargo, a lo largo del libro no se aprecia ningún reflejo de toda esa actividad.

La reedición de textos accesibles, la ausencia de un trabajo editorial y los cambios producidos sobre los temas tratados nos sitúan ante una situación curiosa. Por un lado carece de sentido una recensión a una obra de hace treinta años. Son textos que tienen una historicidad incorporada y, por lo tanto, pueden tratarse desde el

⁷ Es propia del A. cierta idea de la actualidad permanente de sus escritos. Véase la publicación, en 2007, de un texto (“Michael Foucault y la Historia de la Sexualidad”, *Gallaecia* 26, 2007, pp 253-265) que reproduce otro publicado en 1986 en dos ocasiones (“Ni en Grecia ni en Roma: Michel Foucault y la Antigüedad Clásica”, en *Discurso, po-der, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, 1986, pp. 189-199; *id.*, “Né in Grecia né a Roma: Ancora su Foucault e il mondo antico”, *QS* 1986, pp. 105-120. Se co-rrigen detalles formales pero, sobre todo, el texto de 2007 suprime la página final de 1986 para justificar el cambio de título: un comentario de Foucault desde el punto de vista del estudio de la antigüedad pasa a una explicación de su obra sobre la sexualidad.

⁸ Es propia del A. cierta idea de la actualidad permanente de sus escritos. Véase la publicación, en 2007, de un texto (“Michael Foucault y la Historia de la Sexualidad”, *Gallaecia* 26, 2007, pp 253-265) que reproduce otro publicado en 1986 en dos ocasiones (“Ni en Grecia ni en Roma: Michel Foucault y la Antigüedad Clásica”, en *Discurso, po-der, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, 1986, pp. 189-199; *id.*, “Né in Grecia né a Roma: Ancora su Foucault e il mondo antico”, *QS* 1986, pp. 105-120. Se co-rrigen detalles formales pero, sobre todo, el texto de 2007 suprime la página final de 1986 para justificar el cambio de título: un comentario de Foucault desde el punto de vista del estudio de la antigüedad pasa a una explicación de su obra sobre la sexualidad.

punto de vista historiográfico. En este sentido, un examen adecuado del libro exigiría una revisión de la historiografía de la protohistoria sobre el noroeste hispano, lo cual está fuera de lugar en estas páginas. Sin embargo es oportuno examinar tres aspectos que tienen que ver con los procedimientos de construcción del conocimiento histórico: ¿Qué se entiende por análisis social? ¿Cuál es el estatus de la obra de Estrabón como fuente historiográfica? ¿Cuáles son los problemas relacionados con la aplicación del método comparativo al estudio de las religiones?

1. Modelos sociales, arqueología y nuevos documentos

Afirma el A. que su libro de 1978 “foi o segundo libro de síntese sobre o mundo castrexo publicado tras a obra de referencia de Florentino López Cuevillas” (p. 7). La mirada indulgente hacia el propio pasado choca con una deseable precisión del lenguaje en el análisis histórico. Si una palabra describe mal el libro de 1978 es “síntesis”. El *DRAE* da dos acepciones de “síntesis”: “composición de un todo por la reunión de sus partes” y “suma y compendio de una materia o cosa”, pues no parece oportuno considerar la síntesis química.

La *SGC* incluía dos capítulos que trataban sobre el sistema matrimonial de los pueblos del norte y sobre dos instituciones penales, estudiando pasajes de Estrabón. El valor de esos ensayos⁹ no basta para atribuirles la consideración de “síntesis” sobre la sociedad. Además, los párrafos dedicados al análisis social en el capítulo sobre los dioses de la guerra de 1978 son los que desaparecen en la versión de 1986 elegida para esta reedición (*supra* n. 5).

El tratamiento de la sociedad en historia y en antropología exige la exposición de un modelo construido mediante una dialéctica compleja entre el conocimiento empírico de modos de vida social, en un tiempo y en un espacio concretos, y la ideación de explicaciones sobre las formas de la relación social. Los análisis sociales derivan del constante tejer y destejer entre conocimiento empírico y teoría, por ello términos tan corrientes como clase, casta, tribu, banda, jefatura, estamento, sacerdocio, parentesco, chamán, etc., se someten constantemente a este proceso. El objetivo es construir una fórmula sintética que inserte las formas de sociedad en una terminología de análisis social estándar. Así se dirá que los inuit tradicionales eran cazadores recolectores, que los nuer eran una sociedad segmentaria, que muchas

⁹ El primero permanece como el trabajo estándar, aunque sería preciso revisarlo a partir de estudios recientes sobre el matrimonio griego. Muestra el cuestionamiento de los modelos admitidos P. Veyne, F. Lissarrague, F. Frontisi-Ducroux, *Los misterios del gineceo*, Madrid, 2003; y sobre el matrimonio de los celtíberos G. Sopeña Genzor, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995, pp. 54-59.

sociedades de la Edad del Hierro europea eran jefaturas aristocráticas. Entendiéndose que detrás de esas y otras etiquetas análogas existe un análisis antropológico o histórico-social complejo.

Pues bien, ni en el libro de 1978 ni en la versión de 2008 hay la exposición de ninguna clase de modelo histórico-social o antropológico y apenas aparece alguna información arqueológica. Lo único que leemos, antes y ahora, es el estudio parcial de algunas líneas de Estrabón. Pero en los treinta años transcurridos entre ambas publicaciones se ha avanzado en el conocimiento de la sociedad de la Edad del Hierro del NO peninsular. Aunque no todo lo deseable y aunque sobre ello no se dice ni una palabra. Sobre todo porque hay dos síntesis recientes.

A. González Ruibal¹⁰ ofrece una revisión profunda de los materiales arqueológicos desde el final de la Edad del Bronce hasta los comienzos de la romanización, incluyendo las diversas temáticas pertinentes como son las formas de vida, las relaciones exteriores, los elementos inductores del cambio social, incluyendo una discusión sobre los modelos teóricos que explicarían estos procesos. F.J. González García ha coordinado un volumen colectivo¹¹ que incluye historiografía, arqueología, estructura socio-política, religión y la herencia de este mundo en la vida social y simbólica actual. Ya antes habían aparecido aproximaciones globales a la sociedad de la Edad del Hierro del Noroeste en el lapso de unos pocos años.

La primera fue obra de M.D. Fernández Posse y F.J. Sanchez Palencia, prolongados por I. Sastre¹². Estos autores se basan en la definición de las sociedades campesinas de sociólogos y antropólogos como A.V. Chayanov, T. Shanin y E. Wolf, y en un amplio trabajo desarrollado desde los años 80 en la zona de minería de oro de las Médulas (León), sometida a una fuerte presión tras el comienzo del dominio romano¹³. Seguidamente apareció el “modelo heroico” o de “jefaturas” en estudios de R. Brañas, enfatizando el plano simbólico, de C. Parcero Oubiña, identificando grupos de castros y buscando la racionalidad social detrás de ese hecho, y de M.V. García Quintela y R. Brañas Abad, explorando los textos que presentan

¹⁰ A. González Ruibal, *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C. – 50 d.C.)*, 2 vols., *Brigantium* 18-19, 2006-2007, A Coruña.

¹¹ F.J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia Céltica*, Madrid, 2007.

¹² M.D. Fernández Posse y F.J. Sanchez Palencia, “Las comunidades campesinas en la Cultura Castreña”, *Trabajos de Prehistoria*, 55-2, 1998, pp. 127-150; I. Sastre Prats, *Las formaciones sociales rurales de la Asturias Prerromana*, Madrid 2001; *id.*, *Onomástica y Relaciones políticas en la epigrafía del Conventos Asturum durante el Alto Imperio*, Madrid, 2002.

¹³ Sánchez Palencia, F.J. (coord.), *Las Médulas (León). Un paisaje cultural en la “Asturia Augustana”*, León, 2000.

elementos de transformación socio-política propios de los sistemas de jefatura¹⁴. Por último, A. González-Ruibal ha rescatado el concepto de “sociedades de casa”, propuesto por C. Lévi-Strauss, para sugerir que las claves sociales de la Edad del Hierro del NO se ajustan a tal modelo¹⁵.

No podemos discutir ahora estas propuestas. Lo relevante es situarlas en una perspectiva histórica y apreciar que surgieron en un breve período de tiempo y de forma casi autónoma. Esto no ocurrió antes porque la comunidad académica no había alcanzado la madurez teórica y empírica para abordar temáticas histórico-sociales complejas. Fue precisa una situación nueva.

Fue necesario el triunfo del procesualismo en arqueología, dominado por el tecnicismo de la práctica y los interrogantes sobre los procesos sociales que trasluce la cultura material. Pero este modelo estaba casi agotado en las fechas de los estudios citados, sin dejar eco entre los especialistas en la Edad del Hierro del NO peninsular. Fue necesaria, también, la superación de las aproximaciones empíricas y descriptivas a la arqueología y su comprensión como una disciplina auxiliar de la historia. Pero la muerte de un modelo historiográfico o de práctica arqueológica no indica que sus interrogantes queden en suspenso. Por eso cuando aparecieron las corrientes de la arqueología postprocesualista, basadas en la búsqueda de identidades, los arqueólogos preocupados por estas cuestiones se encontraron con que sus predecesores, temporales y teóricos, no habían hecho sus deberes. Muy brevemente se podría decir que las síntesis citadas derivan de una superposición de modelos teóricos como consecuencia de la inexistencia de un trabajo previo. Solo el tiempo decantará esos modelos u otros. Entre tanto lo importante es destacar que estamos ante una situación historiográfica nueva en el ámbito del análisis social de la Edad del Hierro.

Pero nada leemos sobre esto. En 1978 porque no había la madurez académica necesaria, en 2008 porque la opción editorial elegida hace abstracción del paso del tiempo al proponer como actuales textos perfectamente inscritos en su tiempo. Con una excepción: la nota 88 p. 26 firmada por los editores.

Se encuentra al final del capítulo, “Variaciones sobre o tema da centuria”, donde se discute el signo de la C invertida que aparece con frecuencia en la epigrafía del NO para indicar la ubicación social e institucional de los difuntos indígenas. En vez

¹⁴ R. Brañas Abad, *Deuses, heroes e lugares sagrados na cultura Castrexa*, Santiago 2000; C. Parceró Oubiña, *La construcción del Paisaje Social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*, Ortigueira, 2002; M.V. García Quintela y R. Brañas Abad, *La Organización socio-política de los populi del Noroeste de la Península Ibérica*, Santiago, 2002

¹⁵ González Ruibal, *Galaicos, op.cit.*, vol II, pp. 401-419. *Id.*, “House societies vs. kinship-based societies: An archaeological case from Iron Age Europe”, *Journal of Anthropological Archaeology* 25, 2006, pp. 144-173.

de las presentaciones usuales entonces, que iban de la exégesis gramatical a la especulación institucional, el A. recoge argumentos comparativos sobre instituciones sociales protohistóricas y sobre la implantación del dominio romano que se reflejaría en esos textos, y sugiere que deben entenderse como una alusión al censo efectuado por los romanos tras sus conquistas. El tema siguió abierto. G. Pereira Menaut abogó desde el punto de vista institucional por la interpretación filológica de M.L. Albertos del signo como *castellum* y por su consideración como indicio de romanidad. Esta interpretación coexiste con otras examinadas por R. Brañas Abad¹⁶. La nota de los editores hace una breve alusión a estas aportaciones¹⁷.

Pero sobre todo no se cita un documento fundamental. El “edicto del Bierzo” aparecido el año 1999¹⁸. Es un edicto de Augusto fechado en Narbona el año 15 a. de C. sobre la forma de organizar los pueblos recién conquistados del NO. Lo esencial ahora es que las partes de los *populi* prerromanos se presentan como *castella*. Además, el descuido que caracteriza el tratamiento de las fuentes lleva a cometer errores formales que, reedición tras reedición, no se revisan (veremos más ejemplos). Siguiendo con la C invertida leemos que “se trata dunha institución indígena remodelada polos romanos con fins administrativas e a cuxa fronte figuran homes” (*SRGA* p. 123 n. 23). El A. alude a los *principes* que aparecen en la epigrafía del NO, pero no sabe, o no se da cuenta de que son *principes* de *populi*, nunca de *castella*.

No procede ahora discutir si la C invertida corresponde a esta o aquella forma social. Lo relevante es que esos trabajos interpretativos y que esta nueva documentación no encuentran cabida en este libro, donde se publican viejos textos como si todo ello no existiese.

2. Estrabón: del fragmento al texto

Estrabón es un autor bien conocido para los estudiosos de las antigüedades hispánicas¹⁹. Es el único autor antiguo que se estudia. El A. afirma que la novedad de

¹⁶ En “A sociedade castrexa a través da epigrafía”, *CEG* 51, 2004, 155-205; sobre estos textos en el contexto de la romanización P. López Barja, “El censo provincial, los *populi* y los *castella* de *Gallaecia*”, *Gallaecia* 18, 1999, pp. 347-362.

¹⁷ En p. 139 n. 23 también se reflejan, sin recordar que en 2008 están en el capítulo 1. Esto se explica porque el capítulo sobre la guerra procede de 1986 (*supra* n. 5), que no se corrige o adapta ni tan siquiera en estos detalles formales. Muestra de un modo de trabajo.

¹⁸ G. Alföldy, “Das neue Edikt des Augustus aus El Bierzo in Hispanien”, *ZPE* 131, 2000, p. 177-205; F.J. Sánchez Palencia, J. Mangas, (coords.), *El Edicto del Bierzo. Augusto y el Noroeste de Hispania*, Fundación las Médulas, Ponferrada, 2000, entre otros trabajos.

¹⁹ J. Gómez Espelós, “Estrabón y su obra”, en Estrabón, *Geografía de Iberia*, Madrid, 2007. Sobre su obra histórica, D. Ambaglio, “Gli *Historiographi* di Strabone.

1978 fue destacar que las fuentes clásicas “non están escritas en ningunha das linguas faladas na Galicia prerromana, senón en grego e latín e por parte duns autores que nunca estiveron en Galicia”, tras esta solemne afirmación de lo evidente, sostiene que las descripciones de esos autores hay que enmarcarlas en su contexto intelectual, y sigue:

“A análise dese contexto, dese pensamento clásico, pensabamos entón e o seguimos a pensar agora, é fundamental para poder distinguir o significado que ese datos tiñan para os autores clásicos dos posibles feitos reais aos que eses mesmos autores se referían. De acordo con ese pensamento trataríase de ir recollendo as pequenas migallas de realidade histórica mergulladas no marco duns textos e duns discursos que, ademais, tamén nos chegaron de modo fragmentario”

(SRGA p. 7)

Decía Aristóteles en un pasaje de su *Poética* (1491b) que la poesía es superior a la historia porque trata sobre lo universal y la historia sobre lo singular. Que se habla de modo universal cuando se dice qué cosas verosíblemente dirá tal o cual por ser quien es; sin embargo se habla en modo singular cuando se dice qué hizo o qué le paso a Alcibiades. El contenido del prólogo escoge un modo poético, pues expresa en modo universal lo que son condiciones singulares.

Plinio, autor latino y una de las fuentes importantes para el estudio de *Gallaecia*, estuvo en la Tarraconense como *procurator* en tiempos de Vespasiano. Su *Naturalis Historia* se conserva íntegra y diversas informaciones relativas al NO solo se explican a través de su conocimiento directo de la zona²⁰. Pomponio Mela es autor de una *Chorographia*, también conservada, con desarrollos sobre el NO donde usa información que no tenemos en otros autores²¹. Las llamadas guerras Cántabras que culminaron la conquista de la Península en el reinado de Augusto, duraron largos años movilizand o varias legiones y Estrabón tuvo información sobre todo ello²².

Es decir, en las líneas citadas el A. ha confundido sus estudios sobre aspectos particulares de las fuentes antiguas con la realidad de esas fuentes: como Estrabón

Introduzione, traduzione italiana e commento dei frammenti”, *Memorie dell’Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere, classe di Lettere...*, 39/5, 1990, pp. 377-425.

²⁰ R. Syme, “Pliny the Procurator”, *HSCP* 73, 1969, pp. 201-236, en pp. 215-218.

²¹ F.J. González García, *Os Artabros. Estudio xeográfico e etnohistórico*, 2003, pp. 23-83.

²² P. López Barja, “La provincia Transduriana”, en Sánchez Palencia, Mangas (eds.), *Edicto del Bierzo, op.cit.*, pp. 31-45, muestra cómo la provincia Transduriana, citada en el Edicto del Bierzo, coincide probablemente con la delimitación del ámbito de dominio de las legiones de guarnición en el NO que leemos en Estrabón.

no estuvo en la Península, ningún otro autor clásico estuvo, como se estudian pasajes aislados de Estrabón, Estrabón es un autor fragmentario, a pesar de que conservamos íntegro su libro sobre Iberia.

Es preciso reconocer cierta originalidad en el planteamiento de 1978 pues el estándar historiográfico actual sobre la construcción del discurso etnográfico clásico es la obra de F. Hartog publicada en 1980²³. Hartog explica cómo la etnografía escrita de Heródoto se construye como una retórica que subraya un modo de vida opuesto al de la Atenas del siglo V a. de C. Con menos ambición y alcance, pero de forma autónoma, el A. de *SGC* había intuido la oportunidad de un tratamiento análogo sobre la etnografía de Estrabón.

Si vamos a cada tema la conclusión es siempre la misma. Sobre Estrabón pesa más el contexto de producción de su propio discurso que la descripción de una realidad ajena. Con todo, hay un ligero cambio de orientación entre 1978 y los textos posteriores.

En los primeros es mayor el afán por captar segmentos de realidad. El estudio del sistema matrimonial examina cómo el pasaje de Estrabón puede reflejar alguna realidad institucional; también el estudio de los sistemas penales indica paralelos griegos que hacen verosímil la información de Estrabón²⁴. Entre esta posición y la sucesiva está el estudio sobre el sacrificio humano Lusitano, siempre en Estrabón, donde se afirma que el texto refleja un prejuicio etnocéntrico de las fuentes clásicas²⁵. En los trabajos de los años ochenta desaparecen esos matices. Los pasajes estudiados muestran que la única intención de Estrabón era construir tópicos de descalificación de la barbarie. Aquí surgen dos problemas.

El primero deriva de la generalización. Se transforma el estudio de pasajes concretos, con una hermenéutica que prima el horizonte de percepción de los lectores, en una explicación general. Pues en definitiva sólo se analizan unas pocas líneas de Estrabón. Hasta que punto esto es así se refleja, como hemos visto, en el párrafo del prólogo donde se presentan estos estudios.

El segundo problema es el inexorable paso del tiempo. Así, mientras que el estudio de las seis palabras griegas de Estrabón sobre el “ateísmo de los galaicos” es

²³ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, 1980. Hay traducción española: *El Espejo de Heródoto*, México, 2003.

²⁴ Son la precipitación y la lapidación. Sobre la primera son también pertinentes testimonios germánicos: Renauld-Krantz, *Structures de la mythologie nordique*, París, 1972, 61-64. Sobre la lapidación en Grecia M. Gras “Cité Grecque et lapidation”, en *Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, París-Roma, 1984, pp. 77-88; *id.*, *Trafics Tyrrhéniens Archaiques*, París-Roma, 1985, pp. 425-475.

²⁵ *SRGA* p. 117. Sobre la práctica F. Marco Simón, “Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna”, *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, pp. 1-17.

aceptable²⁶, en otros casos la distancia con respecto a la barbarie es compatible con alguna forma de realidad. Así, el uso higiénico de los excrementos refleja, como indica el A., un uso generalizado en la antigüedad presentado como una fórmula denigratoria²⁷, pero puede ser una práctica mal comprendida²⁸.

Son más notorios los efectos del paso del tiempo en el capítulo sobre la geopolítica de la embriaguez. El análisis revela de nuevo la intención denigratoria de Estrabón. Pero las expresiones de repulsa no son explícitas dadas las diferencias que ofrece Estrabón entre sus capítulos tres y cuatro²⁹. Pero lo fundamental es que han aparecido investigaciones que muestran la mezcla de elementos comerciales, sociales e ideológicos implícita en el consumo del vino procedente del Mediterráneo por parte de poblaciones bárbaras mostrando, además, cómo la documentación arqueológica y literaria, antigua y medieval de Gales e Irlanda, concuerdan y precisan un análisis mutuamente enriquecedor³⁰. La pertinencia de este tipo análisis para el NO se refleja en trabajos de X.L. Armada Pita³¹ y en los hallazgos de excavaciones que

²⁶ Aunque no cita algún tema relevante: J. Alvar, “Matériaux pour l’étude de la formule *sive devs, sive dea*”, *Numen* 32/2, 1985, pp. 236-73; Ch. Guittard, “*Sive deus sive dea*: les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs Divinités?”, *RÉL* 80, 2002, pp. 25-54.

²⁷ Otro ejemplo de rapidez del trabajo editorial. El capítulo reproduce textos publicados en 1988 y 1994, donde se remite, en la n. 3, a *SGC* de 1978. Esa nota reaparece tal cual en *SRGA* p. 45 n. 3 sin recordar que *SGC* se incluye en *SRGA*.

²⁸ R. Gordon Wasson, “The Soma of the Rig Veda: What Was It?”, *JAOS* 91, 1971, pp. 169-187, argumenta que el soma de los indo-arios se elaboraba a partir un hongo, la *amanita muscaria*, cuyos efectos psicotrópicos se conservan en los orines que provoca su poder diurético. J.-F. Galinier-Pallerola, *La Religion populaire en Andorre*, París, 1990, explica un uso de ese hongo que también sería posible en la antigüedad peninsular.

²⁹ M.V. García Quintela, “Estrabón y la etnografía de Iberia”, en Estrabón, *Geografía de Iberia*, *op.cit.*, pp. 67-112, en p. 105-111.

³⁰ B. Arnold, “‘Drinking the Feast’: Alcohol and the Legitimation of Power in Celtic Europe”, *CAJ* 9, 1999, pp. 71-93; M. Poux, *L’Âge du vin. Rites de boisson, festins et libations en Gaule indépendante*, Montagnac, 2004; M. Dietler se ha ocupado mucho del tema, síntesis “Alcohol: Anthropological/ Archaeological perspectives”, *Annual Review of Anthropology* 35, 2006, pp. 229-249. Para el mundo germánico, M.J. Enright, *Lady with a Mead Cup*, Dublín, 1996.

³¹ A la espera de la publicación de su tesis, ver X.-L. Armada Pita, “A propósito del Bronce Atlántico y el origen de los calderos de remaches peninsulares”, *Saguntum* 34, 2002, pp. 91-103; *id.*, “Asadores de la Península Ibérica y cuestión orientalizante: un ensayo de síntesis” en S. Celestino Pérez, J. Jiménez Ávila (eds.), *El Período Orientalizante*, Mérida, 2005, pp. 1249-1267; *id.*, “¿Carne, drogas o alcohol? Calderos y banquetes en el bronce final de la Península Ibérica”, *CPAG* 18, 2008, pp. 125-162.

muestran la temprana importación de productos mediterráneos³². Estos productos se consumirían según criterios sociales e ideológicos como, por ejemplo, los mostrados por Estrabón. Nada de esto tiene cabida en *SRGA*.

Tampoco tiene cabida que otras partes de Estrabón sean “realistas”. Así la descripción de la panoplia de los guerreros coincide con las representaciones plásticas, la práctica de baños de vapor coincide con las famosas saunas o monumentos tipo “pedra formosa”, el proceder de los romanos tras la conquista es casi una explicación de texto del “edicto del Bierzo”³³. Por que junto con la retórica de la etnografía antigua hay una realidad histórica, y los escitas existían y Heródoto los explicaba con su retórica³⁴, del mismo modo que existían los galaicos del NO peninsular, explicados por Estrabón con otra retórica. En la actualidad una lectura más compleja de Estrabón exige considerar, al mismo tiempo, la dimensión retórica y la dimensión “realista”. Por lo tanto es preciso reiterar que el A. enfatiza el valor de sus trabajos mediante el doble procedimiento de renunciar a una lectura global de Estrabón y silenciar otras aproximaciones.

Para terminar indiquemos un efecto secundario de pos trabajos del A. de los años 80. Esa interpretación indujo a otros investigadores a considerar que los testimonios clásicos sobre el NO estaban superados. Que Estrabón y otros se limitaron a manifestar la superioridad de los griegos y romanos sobre los bárbaros. Esto llevó a un pacto tácito, pero sólido, entre la arqueología tradicional, desinteresada por las cuestiones sociales y solo vencida desde los 90³⁵, y una forma de crítica textual que, en su momento, se presentaba como la más sofisticada.

³² González Ruibal, *Galaicos, op.cit.*, Vol. I: pp. 153-159, señala vajilla simposiaca desde el final de la Edad del Bronce. Vol. II: pp. 250-53 y 512-34, sobre relaciones con el Mediterráneo.

³³ Panoplia: Estrabón III, 3, 6, y F. Quesada Sanz, “¿Espejos de piedra? Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos”, *MM* 44, 2003, pp. 87-112. Saunas: Estrabón III, 3, 6, y M. Almagro Gorbea, J.R. Álvarez-Sanchís, “La ‘Sauna’ de Ulaca: Saunas y Baños Iniciáticos en el Mundo Castreño”, *CAUN*, 1993, pp. 177-232; X.-L. Armada Pita, “Monumentos termals castrexos: unha contribución á súa interpretación”, *AB* 24, 2001, pp. 61-82. Edicto del Bierzo y Estrabón (III, 3, 5): García Quintela, Brañas Abad, *Organización socio-política, op.cit.*, pp. 48-51.

³⁴ Ver K. Pritchett, *The Liar School of Herodotos*, Ámsterdam, 1993; F. Thordarson, “The Scythian Funeral Customs. Some Notes on Herodotus IV, 71-75”, *AI* 28, 1988, pp. 539-547; *id.*, “Herodotus and the Iranians : ὄψις, ἀκοή, ψεῦδος”, *SO* 71, 1996, pp. 42-58; *id.*, “Herodotus and the Iranians (IV-V): ὄψις, ἀκοή, ψεῦδος”, *SOs* 72, 1997, pp. 91-101; I. Lebedynsky, *Les Scythes. La civilisation des steppes (VIIe-IIIe siècles av. J.-C.)*, Paris, 2001.

³⁵ Ver más arriba. Es significativo que algunos protagonistas de este cambio de orientación hayan sido arqueólogos formados o que trabajan en Madrid.

La prueba de que esto es así se lee en una de las intervenciones críticas del A., que escribe "... se mostra unha arqueoloxía convencional, a única posible, dado o carácter da documentación, como a cerámica do megalitismo"³⁶. Así, la arqueología convencional es, en 2007, "la única posible", y era, en los 70 y 80, la única existente en Galicia y probablemente en España. La reedición de estos textos, treinta o veinte años después, pretende revitalizar ese pacto tácito roto a fines de años 90 pero, lamentablemente, por mucho empeño teórico que se aplique, todavía no se ha inventado una rueda del tiempo que gire hacia atrás.

3. Problemas y posibilidades del método comparativo

Este apartado será el más extenso pues es el que recibe mayor atención teórico-metodológica por parte del A. en dos capítulos sucesivos y en su aplicación a otros tres. La búsqueda de un tiempo suspendido emprendida por el A. tropieza con la paradoja que plantea la lectura continuada de los capítulos 7 y 8 titulados "A relixión e a mitoloxía castrexas: problemas metodolóxicos" y "A lóxica da comparación en mitoloxía". El primero procede del capítulo 3 de *SGC* precediendo a los tres capítulos de tema histórico religioso. El segundo es la versión gallega de textos muy recientes (*supra*) donde toma parcialmente el título de publicaciones de los años 2001 y 2002 con un sentido opuesto³⁷. Tomas de posición que, sin embargo, no coinciden con una renovada dedicación a estudios de mitología y religión³⁸.

El primer texto es una somera presentación de la obra de Georges Dumézil (1898-1986)³⁹ para explicar la metodología aplicada en los capítulos sucesivos. Dumézil se distingue por haber aplicado a las mitologías de las culturas de tradición indoeuropea un método comparativo renovado con respecto a ensayos decimonóni-

³⁶ Bermejo, *Para qué sirve*, *op.cit.*, p. 94.

³⁷ Ha publicado el texto tres veces: J.C. Bermejo Barrera, "La comparación en la historia de las religiones: consideraciones metodológicas", *QS* 54, 2001, pp. 163-187; *id.*, "El método comparativo y el estudio de la religión", en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), *El Estudio de la Religión*, Madrid, 2002, pp. 259-282; Bermejo, Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, *op.cit.*, pp. 7-27.

³⁸ El último trabajo del A. sobre mitología en su bibliografía oficial es "Hécate y Asteria: aspectos de la concepción del espacio en la Teogonía hesiódica", en S. Rebordea Morillo y P. López Barja (eds.), *Fronteras e identidade en el mundo griego*, Santiago-Vigo, 2001, pp. 15-28; reproducido en Bermejo, Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, *op.cit.*, pp. 150-165, donde recurre a ideas tomadas de Dumézil y su lógica comparativa.

³⁹ Por entonces, ya se habían traducido libros de G. Dumézil al español, *Los dioses de los indo-europeos*, Barcelona, 1970; *El destino del guerrero*, Siglo XXI, Madrid, 1971; *Los dioses de los germanos*, Madrid, 1973; *Mito y Epopeya I*, Barcelona, 1977.

cos. Introdujo la noción de ideología tripartita que implica la consideración sistémica de los panteones y los mitos de las distintas tradiciones culturales para detectar sus semejanzas, sin dejar de ser consciente de las diferencias.

El segundo texto (*SRGA* pp. 95-109) critica el método comparativo⁴⁰ tomando como blanco la obra de Dumézil (citado en p. 96), la escuela romana y los psicoanalistas, de los que se dice “todos eles viñeron utilizando unha lóxica común. Vexamos cales son os seus principios”. Para explicarlos el A. recurre a una retórica que aplica con regularidad en trabajos recientes. Lleva a cabo lo que llama una caracterización formal de las “reglas en las que se basa la comparación mitológica” (*SRGA* p. 96). Esas reglas ocultas, aplicadas por los comparatistas de forma vergonzante, serían las siguientes: 1) toda analogía es una identidad. 2) toda analogía posee la propiedad conmutativa. 3) toda analogía posee la propiedad transitiva. 4) de la analogía puede derivarse una teoría. Seguidamente muestra el carácter erróneo de esas reglas (*SRGA* p. 96-97) de una forma obvia, porque esas afirmaciones carecen de sentido.

Hasta tal punto carecen de sentido que ningún comparatista las formuló ni las ha hecho suyas. Esas reglas son creación del A. Si la cuestión fuese comentar los enunciados de los autores concernidos lo pertinente sería examinar sus textos metodológicos⁴¹. Estudiar las reflexiones sobre el sentido que tiene la aplicación del método comparativo para elucidar aspectos de culturas concretas⁴². O, también, apoyarse en la crítica al método, expuesta desde la especialidad en un ámbito cultural preciso⁴³. Nada de esto aparece en *SRGA*. La retórica del A. es la que los anglosajones denominan el “straw man”: se construye un argumento ad hoc, sin referencias precisas, para seguidamente desmontarlo.

Pero el objetivo del A. es demostrar la inconsistencia del comparativismo de Dumézil. Esto se aprecia cuando denomina “empírica” su metodología. Dumézil no

⁴⁰ La rapidez del A. se revela en la superficial presentación de la *interpretatio romana*. El término procede de Tácito, *Germania*, 43, 3; el A. no lo cita y usa dos veces la palabra “asimilación” (p. 95). Pero la *interpretatio* no es una “asimilación”, tal como se desprende del pasaje de Tácito. Sin embargo “asimilación” concuerda con lo afirmado a continuación sobre el método comparativo, aunque sea inexacto, como veremos. Sobre la *interpretatio* con los matices necesarios, J. Webster “‘Interpretatio’: Roman Word Power and the Celtic Gods”, *Britannia* 26, 1995, pp. 153-161, quien, por ejemplo indica (p. 155-156) cómo en Britania Marte se asocia con hasta dieciséis divinidades prerromanas, por lo que de no puede tratarse de una “asimilación”. En sentido análogo C. Ando, “Interpretatio Romana”, *CPh* 100, 2005, pp. 41-51, concluye que la *interpretatio romana* es un mecanismo con que los romanos y sus súbditos negociaban la diferencia cultural y se traducían entre ellos (p. 50).

⁴¹ Por ejemplo, G. Dumézil *Mariages indo-européens*, París, 1979, pp. 77-78.

⁴² B. Sergent, *Athena et la grande déesse indienne*, París 2008, pp. 337-359.

⁴³ E. Pirart, *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, París, 2007.

utiliza la expresión pero la describe con claridad⁴⁴, y otro especialista en historia de las religiones, J. Scheid, calificó así la obra de Dumézil⁴⁵. Como además Dumézil expresó su desinterés con respecto a la filosofía⁴⁶ se convierte para el A. “en un teórico más o menos vergonzante”, y que se refiere a Dumézil es evidente pues justo antes cita a Freud como “teórico reconocido” (SRGA p. 98).

Sigue una rápida⁴⁷ presentación de las características de los mitos y expone las reglas de la buena comparación que evitan las inconsistencias lógicas atribuidas a los comparatistas (SRGA p. 105). Pero el método comparativo sigue teniendo escasa validez, ni tan siquiera salvado de sí mismo de esta manera, porque el “comparatista busca desesperadamente la identidad” y, sin embargo, si se estudia el mito en su contexto histórico-social “este encuadrado en múltiples contextos, está naturalmente en contra de la comparación mitológica”. Para terminar destacando la “prioridad” del método “intensivo”, consistente en ese estudio contextual, sobre el método comparativo “cuyo valor siempre será secundario” (SRGA p. 107).

Este análisis suscita dos cuestiones. Por una parte, es preciso situar la metodología comparativa en una perspectiva más ajustada; por otra parte, obliga a intentar comprender, si es posible, cómo se afirma en el mismo libro que se aplican correctamente dos metodologías opuestas.

En cuanto a la primera cuestión es pertinente un trabajo de R.A. Segal que ignora las aportaciones francófonas, demérito que nos permite situar el debate más allá de la obra de Dumézil. Afirma Segal que se critica el comparativismo en historia de las religiones (1) por encontrar solo similitudes e ignorar diferencias; (2) por confundir similitud con identidad; (3) por generalizar demasiado; (4) por generalizar de forma prematura; (5) por sacar fenómenos de su contexto; (6) por generalizar simplemente⁴⁸; y argumenta Segal:

⁴⁴ En una entrevista publicada póstumamente, G. Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon*, París, 1987, pp. 179-180, 182-184.

⁴⁵ J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, París, 1985, pp. 74-94, que escribe (p. 88), “la forma de proceder de G. Dumézil... recoge de modo implícito el empirismo radical exigido por las escuelas filosóficas contemporáneas” y continua explicando que el método experimental de Dumézil chocaba contra el llamado Tercer Humanismo (tipo W. Jaeger y otros).

⁴⁶ *Entretiens*, op.cit., pp. 195-197.

⁴⁷ La rapidez se aprecia en p. 101: “un mito ordena sus elementos en filas y columnas, pudiendo obtener en él, a su vez, secuencias horizontales y verticales, lo que lo hace muy complejo”. Un mito no es una proposición geométrica y no es un agente del pensamiento... el A. explica un aspecto de la obra de Lévi-Strauss y es Lévi-Strauss quien ordena los motivos míticos, procedentes de versiones diferentes, en filas y columnas, no el mito mismo. Ver C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, pp. 236-237.

⁴⁸ R.A. Segal, “In Defense of the Comparative Method”, *Numen* 48/3, 2001, pp. 339-373, en p. 348, Segal cita en las páginas anteriores a los autores que proponen esas críticas.

1. Comparar es emparejar sin dictaminar qué se encontrará y no es pertinente afirmar que se encontrarán solo similitudes. Es más, comparar es necesario para encontrar diferencias y semejanzas. Aunque se busquen solo semejanzas, esto solo es posible saberlo a partir del momento en que las diferencias no pueden convertirse en semejanzas.

2. Es un truísmo lógico que dos entidades, aunque sean muy semejantes, son todavía distintas. Por lo tanto la comparación nunca puede revelar identidad, solo semejanza. Incluso la búsqueda de similitudes no elimina las diferencias. De forma recíproca, la exclusiva búsqueda de diferencias no erradica las semejanzas. Las opciones nunca son la identidad ni la exclusividad sino solamente semejanzas más lejanas o diferencias más lejanas.

3. Dos fenómenos cualesquiera son siempre comparables. Las comparaciones son útiles o inútiles, no correctas o equivocadas, ni demasiado amplias ni demasiado limitadas.

4. Las comparaciones siempre son provisionales y se someten a corrección o abandono cuando aparecen nuevos hechos.

5. Las comparaciones adecuadas no toman fenómenos fuera de su contexto y no pueden hacerlo. Entra en juego la cuestión de la calidad de la información disponible para llevar a cabo una comparación correcta. Con información insuficiente la comparación simplemente se desvanece.

6. La comparación es indispensable. Entender un fenómeno, todo lo específico que se quiera, es identificarlo y dar cuenta de él. Identificar algo es situarlo en una categoría y dar cuenta de él es dar cuenta de la categoría a la que pertenece. Ambos procedimientos son comparativos⁴⁹.

Estas explicaciones muestran lo artificioso del análisis propuesto en *SRGA*. Su aspecto lógico, el hablar de “proposiciones”, el explicar reglas de conocimiento, el recurso a giros y expresiones científicas, son armas retóricas para construir una apariencia de rigor, para ofrecer como argumento de autoridad la preferencia por una opción de estudio del mito. Esa opción banal, pues entronca con la antropología funcionalista⁵⁰, se presenta como una crítica al método comparativo que es otra forma de estudio del mito. En realidad el tema es sencillo: cada metodología tiene un fundamento teórico y obtiene un tipo de conocimiento diferente.

La segunda cuestión deriva de la propuesta de dos lecturas diferentes del comparativismo y de la obra de Dumézil. No hay gran misterio: sobre un tema dado un

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 348-353.

⁵⁰ Malinowski escribía “nuestra atención no se concentra aquí tanto en el texto de las narraciones [míticas] como en sus referencias sociológicas... debe tenerse presente el ambiente sociológico de la “propiedad privada del relato, y la función social y cultural de la ficción como entretenimiento”, B. Malinowski, *Estudios de Psicología Primitiva*, Barcelona, 1982, p. 30.

autor piensa de una forma en 1978 y de otra en 2003. Es legítimo cambiar de opinión. Lo curioso es escamotear esas fechas y proponer que ambas opciones son igualmente válidas al mismo tiempo y para el mismo autor.

Pero lo verdaderamente curioso es que el año 2001 el A. había publicado un texto sobre “La comparación en la historia de las religiones” (*supra* n. 36), donde defendía el método comparativo señalando las precauciones necesarias para su aplicación y los riesgos a evitar. Además, aunque citaba la reacción de Malinowski en contra de los evolucionistas⁵¹, no aparecía la radical defensa del método neofuncionalista mostrada en 2003/2008.

Sería del mayor interés saber qué pasó entre 2002 (fecha de republicación del texto de 2001 como capítulo de libro) y 2003 (primera publicación del texto incluido en *SRGA*). Sobre todo cuando el texto de 2001/2002 es coherente con el capítulo metodológico de 1978 (capítulo 7 de *SRGA*), mientras que el texto de 2003/2008 (capítulo 8 de *SRGA*), contradice al anterior.

Para encontrar una respuesta es preciso acudir al prólogo donde el A. introduce la parte dedicada a religión como sigue (*SRGA* p. 8): él ha aplicado en 1978 el método comparativo “con moderación e prudencia”, influyendo, a su pesar, en autores que aplicaron una “comparación desenfrenada”. Y sigue, “contra os peligros desa comparación rotunda... escribimos un traballo originariamente en inglés” (el capítulo 8). Sin embargo, acabamos de ver cómo el blanco de la crítica es el propio Dumézil. Se nos da a entender, por tanto, que Dumézil es víctima de un tiro por elevación: recibe la diatriba destinada a otros no citados. Este argumento es insostenible por razones históricas e historiográficas.

Primero, los ejemplos de “comparación desenfrenada” existían desde hacía años en la obra de Dumézil elegida como blanco y aceptada hasta 2001-2002. Segundo, si el problema está en su influencia sobre otros, es preciso señalar que el A. de *SRG* estuvo implicado en los tres libros anteriores a 2003 que aplican el método comparativo a temáticas galaico-lusitanas⁵². Tercero, el A. oculta la publicación del texto el año 2003 (*supra* n. 4). Cuarto, si el blanco son esos libros no se entiende por qué

⁵¹ Bermejo, “La Comparación”, art.cit., pp. 175-176.

⁵² B. García Fernández-Albalat, *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, Sada (A Coruña), 1990, fruto de una tesis dirigida por el A. M.V. García Quintela, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana 3*, Madrid, 1999, el título prolonga una serie iniciada por el A. y lleva un prólogo suyo donde escribe (p. 9) “en el terreno histo-riográfico cabe destacar la importancia que el autor otorga a la obra de G. Dumézil, un punto de referencia fundamental en el resto del libro... Es precisamente esta obra la que en *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana (III)* en mucha mayor medida que en los volúmenes anteriores, sirve como punto de referencia en la orientación de buena parte de los estudios que aquí se presentan”. R. Brañas Abad, *Deuses, heroes e lugares sa-grados na cultura castrexa*, Santiago, 2000, parte de su tesis del año 1999 y de cuyo tri-bunal formaba parte el A.

se cuestiona a Dumézil en 2005, en inglés y en una revista italiana, o por qué publica en 2001 y 2002 un texto afín con el método de Dumézil.

Lo cierto es que el A. emprende entre los años 2002/2003 un camino de Damasco hacia el análisis neo-funcionalista del mito. Este giro carece de sentido según el argumento del prólogo de 2008. Dicho esto, el A. es muy libre de aplicar ese método sobre cualquier corpus mitográfico, y para ello no precisa polémicas equívocas como la que sigue en el prólogo:

“As prevencións contra a comparación demasiado briosa han de estenderse tamén ante a tentación de converter o método comparativo, no que sempre debe haber varias partes entra as que comparar, nun simple proceso de translación á Galicia prerromana doutras realidades históricas de tipo céltico, xa sexan galas antigas ou irlandesas medievas, baseándose nun *a priori* céltico, nunca plenamente confirmado pola lingüística, e obviando o feito de que, haxa o que haxa no outro lado da “Céltica”, cando se esta a falar da Galicia antiga, en moitos casos ocúltase a total ausencia de datos, o que supón comparar o que se queira co cero ou a mera nada documental”

(SRGA p. 8)

Y esto es lo que escribía el A. en 1978 y reproduce treinta años después:

“Agora ben, é necesario ter en conta que a relixión céltica do NO da Península Ibérica non constitue un feito illado, senón que se atopa integrada dentro do conxunto formado polas dos restantes pobos célticos. E por iso será conveniente examinar os caracteres xerais das principias divinidades célticas dos camiños que nos son coñecidas, para observar ate que punto os seus caracteres concordan ou non cos sinalados polas fontes examinadas en relación con posibles deuses dos camiños prerromanos”

(SRGA p. 159 = SGC p. 80).

Es decir, la aceptación del método comparativo dumeziliano en el capítulo siete y la crítica a ese método en el capítulo ocho corre pareja, ahora, con la aceptación y no aceptación de la celticidad de la Galicia protohistórica como fundamento de una interpretación en el ámbito histórico-religioso. Como el camino de Damasco entre las dos posiciones teórico-metodológicas se fecha entre 2002 y 2003, sea cual sea la razón, en el texto de 2008 el A. ocupa la totalidad del espectro teórico mediante el sutil procedimiento de defender la misma postura y su contraria⁵³.

⁵³ Al final del texto metodológico de 1978 leemos que “non examinamos o problema das fontes arqueolóxicas porque o seu estudo é de escaso interese para o coñecemento da

Los Lares Viales

Veamos en qué consistía la comparación de 1978 calificada en 2008 de “moderada”. Revisa el A. la bibliografía sobre los *Lares Viales* y cita los pasajes de Estrabón y Martín de Dumio sobre costumbres y ritos en los caminos. Para interpretarlos el A. recurre, en primer lugar, al pasaje de Julio César sobre Mercurio en la Galia y sigue:

“É evidente que este teónimo latino recibe un antigo nome céltico que designaba esta divinidad. Moitos autores sosteñen que ese nome indíxena é o do deus Lug e por iso sería conveniente examinar os caracteres xerais desta divinidad”

(SRGA p. 161).

Que describe siguiendo el manual de religión celta de J. de Vries del año 1962. Es decir, en 1978 el A. procedía a la “translación á Galicia prerromana doutras realidades históricas de tipo céltico, xa sexan galas antigas ou irlandesas medievais” característica de la “compración briosa” (p. 8) partiendo de que “a relixión céltica do NO da Península Ibérica non constitue un feito illado” (p. 159). ¿Dónde está la diferencia entre la comparación “moderada” y la “briosa”?

Esto es solo una parte del problema porque la relación entre los Lares Viales, entidades plurales, y Mercurio o Lug dentro del ámbito céltico, pasa por el problema de los Lugoves: las dedicatorias epigráficas a Lug se refieren al dios siempre en plural. Esto atañe a Galicia⁵⁴ y, además, deben considerarse las nuevas propuestas sobre la llamada “inscripción grande” de Peñalba de Villastar y su discutida mención a Lug⁵⁵. Además hay ahora estudios sobre Lug, obra de D. Gricourt y D.

relixión castrexa. Únicamente son de utilidade nun aspecto concreto concreto: o do ritual funerario” (p. 93 n. 31). En este caso se muestra ignorancia, ni en 1978 ni en la actualidad se conocen necrópolis de la Edad del Hierro, o confusión de una hipótesis con la realidad, el A. cita un trabajo de J. Lorenzo Fernández de 1948 donde se interpreta los “monumentos con forno” como destinados a uso funerario, hipótesis que no tuvo continuidad.

⁵⁴ E. González Fernández, A. Rodríguez Colmenero, “Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana”, *Larouco* 3, 2002, p. 243-51; con las puntualizaciones de F. Marco Simón, “The cult of the *Lugoves* in Hispania”, *Acta Archaeologica Academia Scientiarum Hung.* 57, 2006, pp. 209-218.

⁵⁵ Obra de C. Jordán Cólera, *Celtibérico*, Zaragoza, 2004, pp. 375-390; posición “tradicional” de P. de Bernardo ver “Cib. to *lvgvei* ‘hacia *lugus*’ vs. *lvgvei* ‘para *lugus*’: sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar”, *Emérita*, en prensa.

Hollard⁵⁶, o B. Sergent⁵⁷. Nada de esto aparece en *SRGA*, ni como prueba de una forma “moderada” de comparación, ni como reflejo de interés por la evolución historiográfica de los temas, ni como intervenciones de los editores.

Hay, también, errores de detalle que no descalifican la obra. Pero cuando esos errores se reproducen en las republicaciones del texto, son indicativos de que algo no funciona.

Así leemos (p. 160) “nun lugar próximo a Avernorix”, expresión mal tomada de De Vries⁵⁸ y que convierte un epíteto teonímico en topónimo. Refiriéndose a la fiesta de Lugnasad acepta la etimología de De Vries⁵⁹ produciendo un contrasentido que no existía en 1978, allí (*SGC* p. 82) se dice que esa fiesta “se celebraba en *Lugdunum*”, pero en 2008 leemos “festa principal na Irlanda céltica e na Galia (na que se celebraba o Lugdunum)” (*SRGA* p. 161, subrayado nuestro): convirtiendo un lugar, *Lugdunum*, en una celebración. Tema menor si no fuese el conjunto de la cuestión lo que plantea problemas. Toda una bibliografía argumenta a favor o en contra de la celebración en la colonia romana de *Lugdunum* de la fiesta *Lugnasad*, pues coincide con el 1 de Agosto en que se celebraba el culto imperial romano en el altar de las Tres Galias de la ciudad. Pero, otra vez, nada de esto aparece en el texto. Sigue el A. mencionando “a estreita asociación existente entre Lug e o corvo. Este páxaro constitúe un dos aspectos de Bran, en nun principio foi unha deidade pan-céltica” (p. 161). La coracología de tradición céltica es un campo complejo⁶⁰, y la relación entre Lug y el cuervo existe, pero el cuervo no es un aspecto de Bran, Bran

⁵⁶ Estos autores explotan la iconografía del dios en documentos galo-romanos. Ver, desde el punto de vista de la historia de las religiones, D. Gricourt, D. Hollard, “L’Ornithomorphose de Lugus: mythe indo-européen et héritage chamanique”, *Ollodagos* 9/1, 1998, pp. 3-57.

⁵⁷ B. Sergent, *Lug et Apollon*, Bruselas, 1995, reelaborado en *id.*, *Le livre des dieux. Celtes et Grecs II*, París, 2004, pp. 23-365.

⁵⁸ J. de Vries, *La religion des Celtes*, París, 1963, p. 49 escribe “*Arvernus* (à côté d’*Arvernorix*)”, refiriéndose a inscripciones dedicadas a *Mercurio Arvernorici* (*CIL* xiii 6603) atestiguada junto a otras dedicadas a *Mercurio Arverno* (*CIL* xiii 7848, 8235 etc.).

⁵⁹ Sin considerar la obra fundamental de F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc’h: *Les Fêtes celtiques*, Rennes, 1995 ; traducida al gallego *As festas celtas*, Noia-A Coruña, 2003, por Balboa Salgado junto de los editores de *SRGA*! Que proponen interpretarla como “asamblea de Lug” (en 1995 pp. 203-208; y en 2003 pp. 185-190).

⁶⁰ F. Le Roux, Ch.-J. Guyonvarc’h, *La Souveraineté guerrière de l’Irlande : Mórrígan, Bodb, Macha*. Ogam, Rennes, 1983; D. Hollard, P. Gendre, “Le corbeau sur la bouche : un nouveau type de la série « gallo-romaine » de Picardie”, *CN* 39, 2002, 27-30; F. Delpech, “Arthur en corbeau: le dossier ibérique”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 25, 2002, pp. 421-450; Sergent, *Livre des dieux, op.cit.*, pp. 182-194.

es él mismo el Cuervo, así de sencillo, pues Bran significa “cuervo”⁶¹. Es cierto que se ha propuesto ver tras este personaje legendario galés a una divinidad⁶², pero no es una certeza, y todavía menos que fuese “pan-céltica”.

Estos errores se comprenden en un joven investigador de 1978. Que treinta años después se reproduzcan y se planteen como modelo de buenas prácticas, de acuerdo con el bienpensante juicio de la mirada distante de su mismo autor, es sorprendente. Esto se explica por el juego con un tiempo escamoteado que se despliega: lo que hace treinta años era una novedad, recurrir a Mercurio o a Lug en una discusión sobre la religión del NO peninsular, se convierte, tras el paso de los años, en un nostálgico revival de dudosa utilidad.

Concluye el A. mostrando su comparativismo “moderado” cuando escribe que “entre todos os deuses coñecidos Hermes é o máis aproximado a estas divinidades galaicas”, que por otra parte se afirma que “nunca as chegaremos a coñecer” (p. 190)⁶³. Afirmación correcta porque el capítulo propone una interpretación que, como tal, puede ser más o menos acertada pues, dada la naturaleza de la documentación, la alternativa es renunciar a su estudio. Lo que carece de base es afirmar la superioridad teórico-metodológica de esta opción sobre cualquier otra.

Dioses de la guerra.

El capítulo sobre los dioses de la guerra tiene una doble vertiente, el establecimiento de la documentación y la aplicación del método comparativo. En cuanto a la documentación la problemática también es doble, pues entra en juego el uso de la etnografía de Estrabón sobre el NO peninsular y la identificación del carácter guerrero de algunas divinidades atestiguadas por la epigrafía. No volveremos sobre la fragmentación del texto de Estrabón. Sin embargo la documentación epigráfica se relaciona con la aplicación del método comparativo. Considera el A. al dios Coso el correlato indígena de Marte y como la divinidad que estaría tras el dios Ares citado

⁶¹ M. Tymoczko, “The Semantic Field of Early Irish Terms for Black Birds and Their Implications for Species Taxonomy”, en A.T.E. Matonis, D.F. Melia, (eds.), *Celtic Language, Celtic Culture. A Festschrift for Eric P. Hamp*, Van Nuys, Cal., 1990, pp. 151-71, en p. 155.

⁶² P.-Y. Lambert, *Les Quatre Branches du Mabinogi*, París, 1993, p. 58.

⁶³ F. Marco Simón "Within the Confines of the Romano-Celtic world: The Gods of the Roads", en M. Heinzmann (ed.), *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung. Akten des 5. FERCAN. 5.-Workshop, Graz, 9.-12. Oktober 2003*, Viena, 2007, pp. 197-205, presenta dioses de los caminos de Panonia reflejando una *interpretatio* de divinidades celtas preexistentes, distintas a los *Lares Viales*, con los diferentes referentes romanos usados a lo largo del Imperio.

por Estrabón (III, 3, 7) como receptor de sacrificios de los pobladores del NO porque se asocia con Marte en algunas inscripciones⁶⁴.

El primer problema está en el corpus documental que el A. establece a partir de Blázquez (ver n. 53) a pesar de que se ha revisado desde 1978⁶⁵. Mantener en 2008 ese viejo estado de la cuestión indica una distancia importante para con los estándares del oficio de historiador. Tanto más cuando la relación entre Marte y Coso se revela complicada. El A. cita un ara de Brandomil⁶⁶, donde se lee COSO M VEGETIANUS FUSCUS V S, pero la ‘M’ no es una abreviatura de Marte, según la añeja propuesta dubitativa de Hübner (quien escribe *fortasse*), admitiéndose otras lecturas⁶⁷. También se cita el resultado de una confusión de Hübner, quien editó la inscripción sin verla como procedente de Braga (*CIL* II n° 2418 COSOSO DEO MARTI) y que más adelante rectificó (en *CIL* II p. 706, lo que no hizo Blázquez, *op.cit.* p. 119, que no leyó esa rectificación, y tampoco el A.). Pero la inscripción existe sobre una lámina de bronce hallada cerca de Bourges (Francia, *CIL* XIII 1353) y donde se lee FLUVIA CUBA FIRMINI FILIA COSOSO DEO MARTI SUO HOC SIGNUM DONAVIT AUGUSTO. Por tanto, es en Galia donde hay una asociación entre Coso y Marte. Más problemática es otra inscripción procedente de Denia (Valencia) y de lectura insegura (*CIL* II 5960). En las líneas 4 y 5 se lee MARTI SEMNO COS. Es dudoso que COS se refiera a alguna forma de Coso y SEMNO, que no es una palabra latina, podría formar, con COS, la denominación de una divinidad indígena asimilada con Marte que, al menos, tiene la misma raíz que Coso. Finalmente, el COSUS MARS de la n.10 p. 135 es el mismo de la n.4 p. 134 procedente de Brandomil (*supra*), con la misma referencia: el A. cita dos veces el mismo testimonio.

Ninguno de estos problemas de documentación se abordan en 1978 ni se revisaron en 2008. Pero más que eso llama la atención el juego de espejos desplegado

⁶⁴ *SRGA* p. 134-135. Idea sugerida por A. Blanco Freijeiro, “Exvoto con escena de Sacrificio”, *Revista de Guimarães* 67 3/4, 1957, p. 499-416 en p. 514, al que no cita, pero sí lo hace J.M. Blázquez, *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, p. 117, obra a la que sigue el A. para establecer su corpus documental.

⁶⁵ García Fernández-Albalat, *Guerra y religión, op.cit.*, pp. 245-260; Prósper, *Lenguas y religiones, op.cit.*, pp. 225-235; J.C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la Hispania céltica*, Real Academia de la Historia / Universidad de Alicante, Madrid, 2002, pp. 157-160. Todos ellos mejorando a Blázquez, además hay que usar los nuevos *corpus* de inscripciones de las provincias de La Coruña y Pontevedra, G. Pereira Menaut, *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia*. (= CIRG), Santiago, 1991-1994.

⁶⁶ *CIRG* I, 39 = *CIL* II 5071 y 5262. Prósper, *Lenguas y religiones, op.cit.*, p. 226 y 250.

⁶⁷ M(ARCUS), según Pereira; M(EOBRIGO), sugiere Prósper. M(ARCUS) también había sido la propuesta de F. Bouza Brey, A. D’Ors, *Inscripciones Romanas de Galicia I, Santiago de Compostela*, Santiago, 1949, p. 27. Solo Blázquez, *op.cit.* p. 117 defiende M(ARTI).

para ocultar la obra de Blanca Prósper sobre la religión y la lengua de los pueblos del NO.

Esta lingüista es una de las principales defensoras de la especificidad de la lengua llamada “lusitano” convencionalmente, que dialectalmente considera emparentada con las lenguas indoeuropeas itálicas. Cuando el A. sostiene en su prólogo la existencia de un *a priori* céltico “nunca plenamente confirmado por la lingüística” (p. 8), se basa en Prósper sin citarla. Sin embargo esta autora reconoce la presencia de rasgos celtas en la documentación lingüística de tradición prerromana de la fachada atlántica peninsular⁶⁸. En la zona habría un contexto plurilingüe y los especialistas debaten sobre dónde se sitúa la frontera entre lo que solo puede ser celta, lo que no puede ser celta de ninguna forma y lo que, siendo indoeuropeo, puede ser o no ser celta⁶⁹. Es decir, las posturas matizadas de los lingüistas, en un proceso de estudio constante⁷⁰, se convierte en el A. de *SRGA* en un argumento taxativo en contra de los comparatistas “briosos”. Cabe interrogarse dónde está el brío.

Pero la ocultación de los planteamientos de Prósper es más significativa en el capítulo que nos ocupa porque esta autora defiende que Coso no puede relacionarse con la guerra y que debe interpretarse, lingüísticamente, como equivalente al dios latino *Consus* y comprenderse en relación con las confluencias⁷¹. Es decir, el mismo planteamiento sobre los límites de la presencia celta en el NO, sirve para cuestionar a los comparatistas briosos pero no para modular el argumento del A. en el capítulo sobre la guerra.

Claro que la cosa todavía es más compleja, porque el capítulo sobre “la lógica de la comparación”, incluye un apéndice publicado por el A. como crítica a los plan-

⁶⁸ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op.cit.*, pp. 311-312, 357-382. Además, *id.* “Lusitanian. A non-Celtic Indo-European Language of Western Hispania”, en J.L. García Alonso (ed.), *Celtic and other Languages of Ancient Europe*, Salamanca, 2008, pp. 53-64, muy clara en p. 55 sobre la coexistencia de variantes de “celta” y “lusitano”; *id.*, “En los márgenes de la lingüística celta: los etnónimos del noroeste de la península ibérica y una ley fonética del hispano-celta occidental”, *Palaeohispanica* 8, 2008, pp. 35-54. Hasta qué punto esta postura matizada es la usual entre los especialistas, se refleja en otras pre-sentaciones generales como la de J.J. Moralejo, *Callaica Nomina*, A Coruña, 2008, p. 50, etc., (publicación original de 1997), o C. Jordán, “Las lenguas celtas de la Península Ibérica”, en M. Alberro, C. Jordán, *Los Celtas de la Península Ibérica*, Noia-A Coruña, 2008, pp. 175-388, en p. 330.

⁶⁹ Tomo el argumento de J.L. García Alonso, “Celtas y no celtas en la Gallaecia: la toponimia y la etnonimia”, en M. Almagro, R. Sainero (eds.), *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, 2007, pp. 611-629, en pp. 616-617.

⁷⁰ Se ha publicado la quinta inscripción lusitana, A. Carneiro, J. d’Encarnaçao, J. de Oliveira, C. Teixeira, “Uma inscrição votiva em língua lusitana”, *Palaeohispanica* 8, 2008, pp. 167-178.

⁷¹ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op.cit.* pp. 241-243.

teamientos de Prósper en *Historia de las Religiones*⁷² pues esta autora manifiesta cierta tendencia al deslizamiento desde el análisis lingüístico de un teónimo a una realidad religiosa⁷³. Lo peculiar es que el A. escribía, en el capítulo metodológico de 1978 y tras recordar cómo Dumézil se distanciaba del uso de etimologías para los análisis histórico-religiosos:

“Agora ben, para o estudo do panteón castexo é fundamental o manexo dos nomes dos deuses indíxenas presentes na epigrafía latina, ¿qué podemos facer entón con eles? En primeiro lugar analízalos a nivel morfolóxico e semántico co obxecto de ver se é posible coñecer con exactitude a súa significación, o que non ocorre máis que nalgúns casos; e se é posible tamén tratar de completar esta información que os nomes nos subministran coa conservada nas fontes textuais, tal e como facemos cos deuses da guerra e cos deuses dos camiños”

(*SRGA* p. 90)

Esos tratamientos anunciados como proyecto metodológico no aparecen, seguidamente, en relación con los Lares Viales ni con Coso. Sin embargo, años después fueron la base de la tesis de B. García Fernández-Albalat dirigida por el A. Esto es, el análisis etimológico sirve en la p. 90 y como guía de una tesis, pero no sirve en las p. 109-112; de la misma forma que las comparaciones célticas son excesivas en la p. 8 y se utilizan en las pp. 160-162 etc., o que el comparativismo de Dumézil es bueno en el capítulo siete e inadecuado en el ocho. Estas diferencias se entienden, a medias, considerando las fechas de los textos, pero es esto, precisamente, lo que no se explica en ningún momento: paradojas de un tiempo abolido.

Otras cuestiones de detalle deberían haber sido objeto de revisión. Por ejemplo, no se citan los trabajos sobre la relación entre sacrificio y guerra aparecidos desde 1978⁷⁴; la documentación sobre el sacrificio del caballo en el mundo celta precisaría actualización⁷⁵, y en el ámbito griego han aparecido nuevos estudios sobre el te-

⁷² En *SRGA* p. 109-112, tomado de *Gallaecia*, 25, 2006, pp. 453-455.

⁷³ Otros lo habían indicado antes, ver F. Marco Simón, “Sobre lenguas y dioses, a propósito de un libro reciente”, *Historiae* 1, 2004, pp. 116-125; F.J. González García, M.V. García Quintela, “De la Idolatría en el Occidente Peninsular Perromano”, *Ilu* 10, 2005, pp. 27-62.

⁷⁴ L. Berrocal Rangel, *El Altar prerromano del Castrejón de Capote*, Madrid, 1994; S. Alfayé Villa, “Sacrifices, Feasts and Warfare in Indo-European Hispania”, en M.V. García Quintela, F.J. González García, F. Criado Boado (eds.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Budapest, 2006, 139-162; de forma general, P. Ciprés, *Guerra y sociedad en la Hispania Indoeuropea*, Vitoria, 1993.

⁷⁵ El A. afirma la inexistencia de equivalente griegos o celtas a los sacrificios de caballos indios y latinos (*SRGA* p. 122 y n. 27) y cita a G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et*

ma⁷⁶; sobre el Marte romano (SRGA p. 129-134) hay que incluir ahora la vuelta sobre el llamado Marte agrario propuesta por R. Woodard⁷⁷; más adelante, sobre la sociología de los guerreros del NO, el A. no cita ni discute el pasaje capital de Diodoro Sículo (V, 34, 6) sobre las instituciones iniciáticas de los guerreros lusitanos.

Por otra parte, si recordamos que este capítulo reedita la versión de 1986 no la de 1978 (*supra* n. 5) observamos que la razón para esa sustitución es la comparación “briosa” de 1978:

“podemos concluir entonces afirmando que el dios galaico de la guerra llamado *Mars* y *Coso*- es un dios de la IIª Función similar al Ares griego, al *Mars* romano y al Marte y Hércules galos, así como a los restantes dioses indoeuropeos equivalentes... Este dios se halla asociado a un grupo social muy concreto, la cofradía de guerreros profesionales que posee carácter aristocrático, y por ello podemos deducir la existencia de este grupo social dentro de la cultura castreña”

(SGC p. 62)

En 2008 (y ya en 1986) escribe el A. sobre los guerreros en el NO de Iberia:

“Non podemos afirmar que eses mesmos guerreiros constituísen unha aristocracia militar. O único que poderemos dicir é que formaron grupos, aínda que nos sabemos de que tipo... tampouco poderemos de ningunha maneira soste que a partir dese feito sexa posible deducir a presenza nesta zona duns sistema mitolóxico-relixioso –e moito menos social– de carácter tripartito, semellante aos analizados de xeito maxistral por G. Dumézil” (SRGA, p. 143)

d'automne, París, 1986 (1ª ed. 1975), pp. 216-219. Pero Dumézil sigue a F. Le Roux, 1963: “Recherches sur les éléments rituels d'élection royale irlandaise et celtique”. *Ogam* 15; p.123-137 y 245-259, para señalar las diferencias entre el *October equus* latino el *ashvamedha* indio, semejantes entre sí, y el único testimonio irlandés. Testimonio que describe un sacrificio de caballo; renuevan la discusión, D. Gricourt, D. Hollard 2002: “Lug et le cheval”, *DHA* 28/2, 121-166, en p. 143-150 y C. Sterckx, “Hiérogamie ou pornographie?”, *Bulletin d'Information de la Société Belge d'Etudes Celtiques* 18, 2004, pp. 52-57.

⁷⁶ N. Allen, “Why did Odysseus become a horse”, *JASO* 26/2, 1995, pp. 143-154; M.V. García Quintela, “Le dernier roi d'Athènes: entre le mythe et le rite”, *Kernos*. 10, 1997, pp. 135-151.

⁷⁷ R.D. Woodard, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana-Chicago, 2006, pp. 232-235, 264-265.

No está mal cambiar de opinión con el paso del tiempo. Lo curioso es afirmar que nada ha cambiado desde 1978, cambiar, pese a ello, este texto cuando en el conjunto del libro se reproducen hasta los errores más nimios, y afirmar, hoy, que la forma de aplicar la metodología comparativa en 1978 era la adecuada, entonces y ahora. ¿Qué problema habría en decir, en el prólogo actual, que la versión del capítulo sobre los dioses de la guerra de 1978 se desechó porque en una reelaboración posterior se modificaron algunas ideas? Ninguno. Pero eso implicaría reconocer un paso del tiempo que no aparece en ningún momento.

En cualquier caso concluye el A. que “é posible observar, mediante a análise comparada das divindades, a práctica do culto a unha divindade da guerra similar ao propio Ares grego” (p. 143). La redacción es menos briosa, pero el contenido es semejante a cómo los Lares Viales se parecen a Hermes. Lo cual, ante la benévola mirada distante del autor con respecto a su propia obra, puede ser una muestra de comparativismo “moderado” y resulta coherente con la distancia expresada en el prólogo con respecto a las comparaciones celtas.

Señalemos, por último, que para el estudio de los dioses, clave en Dumézil, las comparaciones se hacen examinando las relaciones que los dioses mantienen entre sí en un panteón. Desde un punto de vista duméziliano la conclusión del capítulo sobre los dioses de la guerra era inaceptable pues, por definición, no puede haber un dios de una función sin dioses de las otras. El cambio en las páginas finales del texto entre 1978 y 1986 refleja esto sin que, ni en 1978 ni en 2008, haya análisis sobre las relaciones entre los dioses. Los Coso/Ares y los Lares Viales/Hermes no se relacionan, no forman ni un atisbo de panteón⁷⁸, y su sentido y funciones no derivan de una escasísima documentación directa sino que se deducen del material comparativo. El ensayo de sistematizar las relaciones de los dioses galaico-lusitanos, hipotético con esa documentación, es obra de B. García Fernández-Albalat⁷⁹.

* * *

Esto solo quiere decir que el trabajo comparativo está permanentemente abierto, como afirmaba R. Segal. El ensayo de 1978, con sus insuficiencias, fue original en su momento y fructificó en trabajos que ampliaron aquel ensayo innovador, pero limitado. Por lo tanto, carece de sentido el cierre sobre las formas de uso de la metodología comparativa que propone la versión de esos textos presentada en 2008.

⁷⁸ Otros documentos que lo muestran como la gran inscripción rupestre en lengua lusitana de Cabeço das Fraguas, o la tarifa sacrificial de Marecos que, de nuevo, no aparecen en el texto. A ellas se añade la inscripción citada en n. 69.

⁷⁹ García Fernández-Albalat, *Guerra y Religión, op.cit.*

Esta conclusión se añade a lo ya dicho en las otras partes de este texto: la reedición no se justifica por no cumplir con los estándares convencionales para la reedición de textos y porque se presenta, al mismo tiempo, como un libro actual que no es de ninguna forma. A ello se suma que, desde el punto de vista del análisis social de la protohistoria del NO peninsular, los planteamientos ofrecidos son obsoletos y que el unilateral y parcial tratamiento de las fuentes literarias no considera los planteamientos más complejos vigentes en la actualidad.