

La libación de leche en las *Feriae Latinae*: una aproximación comparativa

Marco V. GARCÍA QUINTELA

Universidade de Santiago de Compostela
phmarco@usc.es

RESUMEN

Se ha señalado la antigüedad indoeuropea de las *feriae latinae* celebradas por los cónsules romanos al inicio de su mandato. El argumento se ha apoyado en la libación de leche, pues la ganadería sería anterior a la agricultura. Se rebate este razonamiento con datos procedentes de pueblos indoeuropeos orientales y occidentales, incluyendo un notable hallazgo arqueológico de la Edad del Bronce en los Pirineos, que muestran la coexistencia del uso religioso de bebidas neutras o alimenticias, como la leche y sus derivados, con bebidas alcohólicas y con psicotrópicos. Es erróneo, por tanto, interpretar el uso religioso del vino por parte de los romanos como sustitutivo de la leche. Los romanos, como otros indoeuropeos, tendrían un lugar para líquidos neutros y otro para líquidos potentes, más o menos relacionados, pero no en una secuencia cronológica marcada por la historia de la producción alimenticia.

ABSTRACT

Some authors have marked the Indo-European origins of the *feriae latinae* celebrated by the roman consuls at the beginning of their mandate. The most important argument can be the presence of the libation of milk, since cattle raising was previous to agriculture. This article reject this proposition with data proceeding from oriental and occidental Indo-European peoples, including a remarkable archaeological found from the Pyrenees datable in the Bronze Age. This shows the coexistence of the religious use of neutral or nourishing drinks, like milk and derivatives, with alcoholic drinks and psychotropics. It is erroneous to interpretate the religious use of wine by the Romans as a substitutive of milk: Romans, as other Indo-Europeans, made a use for neutral drinks and other for strong drinks, more or less related, but without a chronological sequence dictated by the history of food.

RÉSUMÉ

Divers auteurs ont signalé l'antiquité indo-européenne des *feriae latinae* célébrées par les consuls romains au début de leur mandat. L'argument trouve appui dans la libation de lait, car l'élevage serait antérieur à l'agriculture. Cet article rebat ce raisonnement avec des données triées de peuples indo-européens orientaux et occidentaux, incluant une trouvaille archéologique exceptionnelle de l'Age du Bronze des Pyrénées, qui montrent la coexistence de l'usage religieux de boissons neutres ou nouricières, comme le lait et ses dérivés, avec des boissons alcooliques et avec des psychotropes. L'interprétation de l'usage religieux du vin par les Romains comme substitut du lait est, donc, erronée. Les Romains, comme d'autres Indo-européens, avaient un lieu dans leurs rites pour des liquides neutres et un autre pour les liquides puissants, avec des rapports variés, qui ne suivaient pas une séquence chronologique marquée par l'histoire de la production d'aliments.

PALABRAS CLAVE

Roma antigua. Indo-europeos. Libaciones. Método comparativo. Método histórico religioso.

KEY WORDS

Ancient Rome. Indo-Europeans. Libations. Comparative Methode. Historical-Religious Method.

MOTS CLEF

Rome antique. Indo-européens. Libations. Méthode comparative. Méthode historico-religieuse.

Las *feriae Latinae*, en tiempos históricos, eran el primer acto público convocado por los cónsules romanos recién elegidos. En la fecha por ellos fijada, a comienzos de la primavera o hacia febrero dependiendo de la fecha de su entrada en funciones, se dirigían al santuario de Júpiter Lacial sito en los montes Albanos, más en concreto en el actual monte Cavo. También acudían representantes de las demás ciudades antiguamente integrantes de la confederación latina (sea cual sea su historicidad y antigüedad reales) para participar en una fiesta común a todos los latinos. Se celebraban diversos sacrificios, destacando el de un toro blanco cuyas carnes se repartían entre los magistrados de las ciudades representadas, se realizaban distintas ofrendas y la fiesta terminaba con el encendido de un gran fuego visible desde todo el Lacio.¹

Dentro de las ofrendas realizadas durante las *feriae Latinae*, varios textos mencionan el vertido de libaciones de leche.² Según A. Alföldi (1961: 20) el uso tenía por objeto promover la fertilidad, sin mayor justificación. Para A. Pasqualini (1996b: 239) constituye un rasgo de arcaísmo, pues implica que no se usa el vino, usualmente ofrendado a Júpiter, precisamente en un culto dedicado a este dios.

Este planteamiento se asienta en cierta confusión entre la constatación histórica de la anterioridad de la producción y consumo de leche con respecto al vino³ y las cualidades atribuidas a ambas bebidas. Es cierto que existen testimonios que muestran la percepción de cierta

¹ Los estudios reunidos por Pasqualini, 1996a, constituyen una completa revisión de todos los temas relacionados con el mito, el rito y el contexto arqueológico de la fiesta, remiten además a la bibliografía anterior. De entre ella podemos destacar Jullian, 1986; Alföldi, 1961: 29-34 etc. y una pequeña síntesis reciente en Santi, 2000: 222-4.

² Dionisio de Halicarnaso IV, 49, 3; Cicerón, *De divinatione*, I, 11, 18; Festo, 212 L.

³ En realidad no existe mucha información con respecto a la difusión de la vid y del vino en Italia. Los estudios en clave socio-económica se limitan a espigar alguna información dispersa para la época más antigua y entrar en materia, de hecho, en el período tardo-republicano, Tchernia, 1986: 58-66; Sirago, 1995: 65. De hecho la información estándar reiterada por varios autores es la suministrada por Jardé, 1919: 916, el vino en el Lacio tal vez tiene un origen muy antiguo pero no se difunde hasta el siglo IV a. de C., y el vino de calidad todavía aparece más tarde. Mallory, Adams, 1997: 645, en su revisión arqueológica de la difusión de la vid afirman que los primeros testimonios de vid cultivada en Italia se fechan hacia el 900 a. de C. Paradójicamente la información básica descansa, por tanto, en la consideración del rito de los Vinalia, dedicado a Júpiter y Venus en una asociación que tiene diferentes testimonios de su antigüedad, y fundamentado míticamente en el ciclo troyano en la medida que ambas divinidades se relacionan con Eneas y una parte importante del rito es la libación de vino, véase Schilling, 1954: 91-155; Dumézil, 1975: 87-97, 105-7 y Dumézil, 1976. Es interesante destacar para nuestro argumento ser conscientes de que existe un vocabulario indoeuropeo para la vid y el vino, Mallory, Adams, 1997: 644, más detalles en Gamkrelidze, Ivanov, 1995: I, 557-64, que subrayan, p. 562-3, la ausencia de estos términos precisamente en la familia lingüística indo-iranía. También la leche y sus derivados están bien atestiguados en la terminología indoeuropea común, véase Gamkrelidze, Ivanov, 1995: 484-8; Mallory, Adams, 1997: 381-3, reflejada en la religión mediante el sacrificio de una vaca preñada atestiguado en la tradición sánscrita y en la religión romana Dumézil, 1987: 376-9. Por tanto, simplemente desde el punto de vista lingüístico, nada apoya *a priori* la idea de mayor antigüedad de la leche sobre el vino. Otra cosa es el conocimiento y difusión de las técnicas que posibilitan distintos usos de uno u otro producto.

equivalencia de uso entre leche y vino.⁴ Sin embargo, los rasgos reales y evidentes, pero también simbólicos, que se atribuyen al vino difieren tanto del uso y atributos de la leche que parece difícil pensar que en algún rito el vino sustituyó a la leche como su equivalente.

En este sentido, R. Schilling explica (1954: 132-3) que el vino sustituía, o equivalía, a la sangre de las víctimas sacrificadas (cosa que difícilmente puede hacer la leche), y que los antiguos veían el vino como “un licor misterioso de propiedades extraordinarias”. Se atribuían a esta bebida propiedades medicinales y mágicas y se comparaba la fuerza del vino con el poder de los dioses. El vino no era solo una especie de “sangre terrestre” sino un licor mágico con rasgos benéficos y maléficos. Era “el filtro capaz de captar la benevolencia divina”, e indica Schilling (1954, 133-7) las relaciones que los romanos establecían entre Venus, veneno, vino, prolongadas hasta épocas avanzadas.

Partiendo de estas connotaciones del vino ¿cómo podría tener la leche unas connotaciones semejantes? ¿Bajo qué condiciones religiosas se produce la sustitución de una bebida alimenticia, aparentemente inocente y trivial, por una poderosa pócima de connotaciones mágicas? ¿Basta la simple mayor difusión de la segunda a partir de cierto momento histórico para que reemplace sin más a la primera? ¿Cómo explicar a la vez sustitución generalizada de la inofensiva leche por el peligroso vino y el mantenimiento de la primera como líquido destinado a la libación en el marco de las *feriae Latinae*?

Trataremos de responder a estos interrogantes pero, en primer lugar, hemos de destacar que en el contexto de las *feriae Latinae* las libaciones de leche eran uno más de los motivos variados que destacan el carácter *blanco, brillante, albo*, de la fiesta. En efecto, además del sacrificio del toro blanco y el encendido del fuego, se ofrendan quesos y diversas tradiciones señalan que los montes Albanos se llaman así por el color de la cerda que iba a sacrificar Eneas al desembarcar en Italia y que se le escapó hasta ese lugar. La libación de leche es, pues, uno más de los motivos que insisten en el carácter albo de la ceremonia. Esta es una primera constatación importante que, sin embargo, no nos ocupará ahora. Nos detendremos exclusivamente en el uso ceremonial de la leche.

La interpretación de la relación entre leche y vino en clave de sustitución de la primera por el segundo, considerando el contexto socioeconómico e histórico como el horizonte de referencia necesario para la interpretación de los fenómenos religiosos, es propia de la escuela italiana de historia de las religiones. Desde esta óptica la leche es un producto arcaico y conservador mientras que el vino, sin una verdadera difusión en Italia hasta bien entrado el período histórico, aunque conocido desde antes como hemos visto, reemplazaría posteriormente al primer líquido. Ahora bien, ¿esta consideración del horizonte socio-económico puede responder a las circunstancias religiosas que ahora nos interesan? Sin preten-

⁴ Según Plinio *NH* XIV, 88, Rómulo instituyó libaciones de leche y no de vino, y Numa prohibió libar vino sobre los fuegos de sacrificio por su escasez. Plutarco *QR* 20, señala que las mujeres que rinden culto a Bona Dea llaman al vino “leche”. Otras referencias: Aulo Gelio XI, 14, dice que el vino era carísimo en época de Rómulo; Ovidio *Fasti* IV, 746, indica que Pales, diosa arcaica de los rebaños, también recibe leche como ofrenda.

der negar en absoluto los importantes aciertos de la citada escuela de historia de las religiones, me gustaría sugerir que el recurso al método comparativo ayuda, no tanto a dar una respuesta diferente sobre la antigüedad de ese rasgo, que no pretendo rechazar,⁵ sino a plantear una hipótesis diferente sobre la relación entre leche y vino en el marco de la religión romana partiendo de este rito concreto.

Comenzaré presentando diversos ejemplos en donde la leche comparte un lugar en el rito con otros productos alimenticios de diferente naturaleza.

En la religión griega, la libación con leche forma parte de las ofrendas vertidas en los *bothroi* o fosos destinados a la comunicación con los muertos o los dioses del inframundo. El testimonio más antiguo es la libación que debe efectuar Odiseo cuando llega al Hades:

«una fosa abrirás como un codo de ancha y en torno libaréis a todos los muertos vertiendo, primero, una mezcla de leche con miel y después vino dulce, finalmente agua pura; por cima echaréis blanca harina» (*Odisea*, X, 517-20 trad. J.M. Pabón; otros testimonios en Casabona, 1966: 294).

Hace años, E. Benveniste (1945: 15-6) propuso una interpretación en clave trifuncional de este rito relacionando la leche con los agricultores y pastores (y por tanto la tercera función), el vino con los fuertes (segunda función), y la miel con los videntes (primera función). G. Dumézil aceptó esta propuesta e introdujo un elemento comparativo védico. En efecto según un rasgo del ritual funerario védico “se vierte leche (*ksira*) sobre los huesos de un brahman, el hidromiel (*madhu*) sobre los de un ksatriya, agua (*udaka*) sobre los de un vaisya” (*Kausika Sutra*, LXXXII, 17, en Dumézil, 1954: 95). Obviamente es diferente el valor funcional de cada producto, pasando la leche del ámbito de la tercera función al ámbito de la primera. Esto se debe a las peculiaridades del desarrollo histórico y las condiciones socio-ambientales de cada religión, aspectos que precisamente pone de relieve la escuela romana de historia de las religiones y que exigen una investigación específica. Pero lo que ahora interesa para nuestro argumento son dos puntos: primero que la leche forma parte de ritos o ceremonias junto con otros productos o alimentos, segundo que estos productos se relacionan en el caso de pueblos de tradición indoeuropea con las tres funciones ideológicas, considerando que en cada ámbito histórico religioso se produce una correspondencia singular entre productos libados y funciones.

En Irán también se produce una análoga relación entre alimentos y e ideología trifuncional representada en este caso por individuos socialmente diferenciados. No se trata en este caso de un contexto funerario, pero entra en juego una posible apoteosis. Este detalle es interesante pues el Júpiter Lacial celebrado en las *feriae Latinae* no es otro que el rey Latino, epónimo de la étnia, que sufre su apoteosis precisamente en el monte Albano.

Pues bien, según Zartust Bahram, autor de un poema parsi, el rey Videvat había aceptado a Zoroastro y a cambio le pide al profeta distintas dignidades y honores. Zoroastro le dice que rece a dios que le concederá cuatro favores. Videvat lo hace y pide a dios que su alma sea ilu-

⁵ Lincoln, 1986: 43-6, centrado en el sacrificio, también subrayó la antigüedad indoeuropea de las *feriae Latinae*.

minada sobre el lugar que le corresponde en el más allá, que su cuerpo sea invulnerable, conocer el porvenir y permanecer inmortal hasta la resurrección. Pero Zoroastro le contesta que sólo una cosa será para él y las otras dos para otras tres personas, pues de otra forma sería como un dios, esto es, lograría la apoteosis. El rey renuncia a esta posibilidad y escoge para sí ver su lugar en el otro mundo. Entonces aparecen cuatro caballeros entre los que se reparten los alimentos que Zoroastro había consagrado y forman parte habitual del sacrificio zoroastriano. El vino o *haoma* confiere a Gustasp la visión del otro mundo y simboliza la primera función. Jamasp es un sacerdote cuya presencia es necesaria para celebrar el sacrificio y recibe incienso y el conocimiento de todas las cosas, en especial del porvenir, también ocupa la primera función. Isfanyar come un grano de granada y recibe un cuerpo invulnerable parecido al bronce, propio de la segunda función. Finalmente Pesotan bebe leche y se hace inmortal, un rasgo de tercera función. En este caso, por tanto, el profeta funda el orden social a partir de la distribución de los alimentos que forman parte del sacrificio.⁶

Los usos de la leche en la religión irania no se limitan a este caso. Figura junto con el Haoma, la forma irania del védico Soma, en una diversidad de ocasiones. En el sacrificio zoroastriano el Haoma es un poderoso brebaje que devuelve “los muertos a la vida y confiere la inmortalidad a los vivos” o que “hace aparecer la inmortalidad de la Renovación”. Por su parte, la leche tiene una historia mítica compleja y unas capacidades no muy diferentes al Haoma pues:

«la libación [de leche] prescrita incluye varias invocaciones se vierte durante el sacrificio como medicamento para obtener la curación en el fuego Varhran que golpea el mundo, del mismo modo la libación suprema será vertida, al final del mundo, de la vaca Hadayas en el fuego Veh Franaftar; este fuego se mezclará con el cuerpo de los hombres que se harán perfectos e inmortales» (Molé, 1963: 93-4)

Esta asociación entre el poderoso fármaco y la leche no es casual. En la India védica el Soma se mezcla con leche como una forma de atemperarlo, o endulzarlo, pues permite a Mitra, en plano mítico, y al sacrificante, en el plano ritual, conservar su ganado. En la religión irania esta mezcla también se conserva en la reforma zoroastriana con la función análoga de preservar el ganado en poder del pastor. En concreto como una de las misiones de Zoroastro será la de dar a los hombres la fórmula sagrada que acompaña la libación y la leche (Molé, 1963: 195-6, 200; Gonda, 1962: 82, 188). Otra forma de asociación entre Haoma y leche atañe de la forma más directa al propio Zoroastro en la medida que fue concebido después de que sus padres hubiesen ingerido leche mezclada con Haoma (Molé, 1963: 200, 286-7).

Es cuestionable la relación de estas concepciones con la libación láctea de las *feriae Latinae*, al menos directamente. Pero debemos constatar que en el occidente indoeuropeo se conocen otras relaciones entre diferentes usos de líquidos y concepciones sociales.

⁶ Molé, 1963: 378-81. En la religión védica el sacrificio es también un principio cosmogónico y, más precisamente, sociogónico, en la medida que de las distintas partes del primer sacrificado Purusa nacen las clases sociales, véase Biardeau, Malamoud, 1976: 14-23.

En el cuento galés de Lludd y de Lleuelys que se edita habitualmente junto a los *Mabinogi* (Lambert, 1993: 177-85), Gran Bretaña está afectada por tres plagas. El ataque por parte del pueblo de los Corannyeit enanos que lo invadían todo y escuchaban todo, el grito de la noche de las calendas de mayo que cada año acababa con la vida en los hogares de Bretaña y la imposibilidad de conservar reservas de alimentos. G. Dumézil (1968: 613-23) indicó que la primera plaga tiene que ver con la verdad y la soberanía, la segunda procede de un dragón, que es un guerrero que lucha, y la tercera de un mago ladrón, según un orden trifuncional. A su análisis se puede añadir que Lludd aconsejado por Lleuelys venció cada una de las plagas con ayuda de una pócima o líquido diferente. El primero consistía en una mezcla de *agua y gusanos*⁷ que ataca a los invasores pero no a los Britanos y se utiliza como una aspersión mágica. El segundo es el hidromiel, bebida de guerreros, contenido en un barril enterrado en Oxford donde caen los dragones. El tercer líquido es el agua que permite a Lludd mantenerse despierto y combatir la magia del ladrón de alimentos, se trata de un simple baño “utilitario”, carente de carga simbólica.

Es decir en este cuento, además de la asociación funcional y social de cada brebaje se produce una forma diferente de uso que va de su relación intrínseca y casi fusión en el caso del brebaje de primera función con sus destinatarios, a una relación puramente externa del agua que mantiene despierto a Lludd, pasando por uso digamos ‘intermedio’ del hidromiel, bebido por los dragones/guerreros.

En el plano mítico algo semejante ocurre entre los germanos en la relación que tienen distintos dioses definidos funcionalmente con las bebidas o, mejor, su consecución. En efecto, uno de los mitos importantes de Odín es el que le permite ingerir y hacer suyo la totalidad del hidromiel que otorga la sabiduría. También se produce aquí un juego de palabras, pues el hidromiel, *odri*, tiene la misma raíz que el nombre del dios (Dillmann, 1991: 108-11; Renauld-Krantz, 1972: 67-8; Dumézil, 1994: 19-33). Otro mito relacionado esta vez con el dios guerrero Thor relata cómo éste conquista la cuba en que se fabricará la cerveza consumida por los guerreros en sus banquetes (Dumézil, 1924: 11-3; Renauld-Krantz, 1972: 136-40). Finalmente, el papel de la diosa Freyja entre los dioses y en relación con los líquidos es el de escanciadora en los banquetes divinos (Renauld-Krantz, 1972: 208). Este papel de la diosa tiene, además, su correlato humano en la función de la reina que distribuye las bebidas alcohólicas entre los campeones que frecuentan los banquetes organizados por su esposo (Enright, 1996).

Tenemos, pues, un tipo de relación entre bebida/alimento, función social y forma de uso paralela en el País de Gales y entre los germanos. Fusión de la droga más potente con su consumidor o usuario (dotado a su vez de una valencia negativa, los Corannyeit, o positiva,

⁷ Lambert, 1993: 178, 384 n. 8, explica cómo se produce un juego de palabras entre el término latino para gusano, *vermes*, y el galés para plaga, *gormes*. El tratamiento es homeopático: el agua con gusanos aplastados es un mal que combate otro mal. También indica que el galés *gormes* (“plaga”) designa en primer lugar la opresión que ejerce un pueblo o héroe extranjero, a veces también un animal monstruoso.

Odín); ingesta o relación muy directa con la bebida embriagadora; relación utilitaria o por mero contacto externo en el último caso.

Ahora bien, con estos paralelos hemos regresado a occidente pero hemos perdido de vista a la leche. Que reaparece, sin embargo, de forma inesperada, pues está atestiguada en un descubrimiento arqueológico fechado en el siglo XVII a. de C. por datación radio-carbónica.⁸ Apareció en la llamada “fossa de Prats” situada en Andorra, en las inmediaciones del santuario de Nuestra Señora de Meritxell, patrona de Andorra desde 1873 y todavía lugar de peregrinación. Además, en las inmediaciones hay una roca con petroglifos conocida como el “Roc de les Bruixes”, que se ha datado en la Edad del Hierro (Galinié-Pallerola, 1990: 31, 59-61, 131-3).

El núcleo del hallazgo es colección de cinco vasijas depositadas de una sola vez en un foso. Su contenido era cereales en grano o espiga, parte de los cuales se utilizaron para fabricar la cerveza contenida en uno de los vasos, bayas de estramonio carbonizadas y productos lácteos. Además dos de los recipientes presentan la asociación de setas, de especie todavía no identificada, y helechos que habrían servido para proteger las setas recolectadas o como humus para permitir su germinación dentro de la vasija en una suerte de “cultivo”.

A falta del conocimiento de la especie a que pertenecen las setas nos encontramos con una asociación de bebidas benignas o inocentes, como la leche (o, siempre en Occidente, el agua mencionada en las tradiciones literarias evocadas), con bebidas o fármacos potentes en distinto grado: más suave la cerveza, más poderoso el estramonio, que es un potente alucinógeno.

No es este el lugar para especular sobre el sentido social, cultural y ritual del hallazgo andorrano, que merece un estudio específico. Pero la simple evocación de las tradiciones literarias que hemos reunido permite atribuirlo a una población de cultura indoeuropea. En efecto, esta asociación entre bebidas y/o productos alimenticios, embriagadores y alucinógenos en ese horizonte del bronce medio de Europa Occidental equivale a la antigüedad de la asociación de la leche con el soma en el común pasado indo-iranio en Oriente, pues hemos visto como el Soma védico y el Haoma iranio se asocian igualmente con la leche. A su vez, que esta asociación entre la leche y otros productos “potentes” aparezca en fechas tan antiguas⁹ y en lugares tan distantes invita a pensar que esa asociación estaba ya planteada entre los primitivos indoeuropeos.

⁸ Yáñez et al., en prensa. Estoy en deuda con J. Juan-Tresseras que me proporcionó las primeras informaciones sobre este hallazgo, me facilitó el borrador de su publicación y me aclaró diferentes puntos.

⁹ Los años pasan y sigue siendo un problema la fijación arqueológica de las correspondencias culturales atestiguadas mediante las comparaciones indoeuropeas. Para el caso del horizonte arqueológico indo-iranio véanse las aproximaciones de Lincoln, 1991: 207-12; Sergent, 1995: 426-31; Mallory, Adams, 1997: 308-11 y, sobre todo, la notable síntesis de estudios arqueológicos, con claras conclusiones históricas sobre las relaciones entre indo-aria e iranos, de Sergent 1997: 161-79, mostrando como en los primeros siglos del segundo milenio los antepasados de iranos e indios estaban instalados en buena parte del sur de Siberia y en Bactriana, desde donde parte de sus integrantes se extenderían más adelante hacia sus ubicaciones históricas conocidas.

ser más o menos creíble, pues forma parte del folclore relacionado con las brujas y, en todo caso, es imposible remontar su antigüedad, aunque ya es significativa la concentración espacial de motivos sacrales en un lugar donde solo en última instancia apareció la Virgen. Todo esto invita a reflexionar sobre una noticia de Estrabón en su informe sobre Hispania.

Dice el geógrafo griego (III 4, 16), en un contexto denigratorio para con las costumbres bárbaras de los pueblos de la parte oceánica de la península, que los cántabros y sus vecinos se bañan y lavan los dientes con la orina envejecida en cisternas, costumbre, añade, común a iberos y celtas. También dan la noticia Diodoro de Sicilia (V 33, 5) y Catulo (37, 20) y en el Renacimiento Erasmo de Róterdam la utilizó en un presente continuo de intención denigratoria para mostrar el uso como todavía en vigor.¹³

Hace años J.C. Bermejo¹⁴ situó esa información en el amplio contexto de la utilización de excrementos y otros productos más o menos enojosos para el gusto actual en la farmacopea y cosmética de los antiguos romanos y griegos. De esta forma mostraba que el uso ibérico, como tal, no sería extraordinario en la antigüedad. Es la forma en que Estrabón, o sus fuentes, lo presentan lo que le confiere a la noticia un sesgo denigratorio para con los bárbaros, estrategia narrativa que nuestro geógrafo hace con otras de las noticias que recoge en ese mismo pasaje.

Pero el que la noticia en cuestión forme parte de una retórica de la exclusión, muy difundida en la etnografía clásica, no implica que sea falsa necesariamente. Siendo cierta, podría estar descontextualizada y tratada retóricamente para producir el efecto indicado.

En este sentido cabe plantearse la pregunta siguiente ¿si fuese cierto lo dicho, en qué contexto lo sería? Y una respuesta posible puede proceder de los elementos reunidos en nuestro dossier. En efecto, la amanita muscaria es, también, un potente diurético. Este es uno de los rasgos más destacados por Gordon Wasson en su propuesta de identificación, pues en diversos textos védicos se presenta a Indra, el gran consumidor de Soma, como productor de orines sin fin, especificándose además que sus orines son el propio Soma. También está atestiguado el consumo de los orines de brahmanes en contextos rituales. La razón es que los efectos psicotrópicos de la amanita se conservan casi intactos en esos orines tras sucesivas ingestas y evacuaciones (Gordon Wasson, 1974: 207-11).

Obviamente, es imposible asegurar que se ajusta a la realidad la aproximación propuesta entre la ingesta de amanita muscaria, o algún derivado suyo, y la noticia de Estrabón sobre el uso de orines por los bárbaros peninsulares. Pero el problema no es tanto ese, insoluble en

¹³ Dice el párrafo “La limpieza de los dientes ha de cuidarse; pero blanquearlos con polvillo es cosa de muchachas; refregarlos con sal o con alumbre, dañoso para la encía. *Hacer eso mismo con orina es cosa de iberos*”, García Calvo, Varela, 1985: 31. Sobre este tipo de tratados Elías, 1987: 115-253.

¹⁴ Bermejo, 1994: 17-29, primera edición en *Caesaraugusta*, 1981, es el trabajo aludido en la n. 11.

¹⁵ Conclusión análoga, pero más matizada, en Dumézil, 1975: 87-97 en donde explica fundamentalmente las relaciones entre el vino y las sustancias intoxicantes utilizadas en diferentes pueblos indoeuropeos con la soberanía, aunque produciéndose matizaciones y alteraciones debidas al proceso histórico concreto de cada pueblo.

definitiva, como comprender de qué forma haces de realidad complejos, insertos en contextos culturales y religiosos articulados, se descontextualizan cuando se integran en un registro literario que es ajeno a esa realidad original, produciendo efectos de conocimiento totalmente disparatados.

En este sentido, la aproximación indicada no persigue más que reducir la distancia cronológica entre la “fossa de Prats” y las leyendas en torno al “Roc de les Bruixes” en Andorra, sugiriendo la eventual existencia de un eslabón intermedio, y mostrar, al mismo tiempo, cómo esas noticias utilizadas por la etnografía antigua en contextos denigratorios pueden, con ayuda del método comparativo, mostrarse insertas en contextos complejos y llenos de significado, cosa que sí es cierta, con independencia de lo acertado de la posibilidad avanzada.

Concluamos insistiendo en la forma parcial de ver los hechos que implica la ubicación en una línea diacrónica simple de la relación entre el uso religioso de la leche y del vino. Pues aunque es cierto que el vino aparece en el Lacio, o en cualquier otra comarca, en fechas determinadas por los historiadores de la agricultura, su simbología no se forja de la noche a la mañana. Además, hemos visto una serie de contextos diferentes y de antigüedad bien establecida donde la leche se asocia sin problemas con bebidas embriagadoras o alucinógenas. Estas bebidas no se conocen en el Lacio histórico y sus usos y efectos están en las antípodas de la ideología religiosa de los romanos. Por ello parece oportuno sugerir que el vino, en realidad, terminó por ocupar un lugar *x* que la ideología religiosa romana o tal vez ya latina había dejado vacío al lado de la leche cuando prescindió del uso de psicotrópicos comunes, como hemos visto, entre los indoeuropeos más antiguos.

De esta forma llego al mismo sitio que G. Dumézil (1987: 196) cuando explicaba que la relación de Júpiter con el vino era análoga a la del védico Indra con el Soma y a la del germano Odín con el hidromiel: los tres dioses pretenden un grado de conocimiento superior a través de un estado alterado de la conciencia.¹⁵

Así pues, la leche vertida en las *feriae Latinae* es un indicio fiable de la antigüedad de la fiesta, pero no porque la ganadería sea anterior a la agricultura, sino porque la leche se asocia a una serie de sustancias sagradas y se utiliza en contextos rituales bien establecidos en el mundo indoeuropeo, de Oriente a Occidente, desde, al menos, el primer cuarto del segundo milenio antes de nuestra era y, muy posiblemente, ya desde los mismos orígenes indoeuropeos.

Bibliografía

- Alföldi, A., 1961, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.
- Benveniste, E., 1945, “Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques”, *Revue de l'histoire des religions* 129: 5-16.
- Bermejo Barrera, J. C., 1994, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana I*, Madrid, (2ª ed.)
- Biardeau, M., Malamoud, Ch., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde Ancienne*, París.
- Casabona, J., 1966, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec des origines à*

la fin de l'époque classique, Aix-en-Provence.

- Dillmann F.-X., (trad.), 1991, Snorri Sturluson, *L'Edda, Récits de mythologie nordique*, París.
- Dumézil, G., 1924, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, París.
- Dumézil, G., 1954, *Rituels indo-euroéens à Rome*, París.
- Dumézil, G., 1968, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, París.
- Dumézil, G., 1975, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, París.
- Dumézil, G., 1976, "Virgile, Mézence et les 'Vinalia'", en *Mélanges J. Heurgon*, París: I, 253-63.
- Dumézil, G., 1987, *La Religion romaine archaïque*, París.
- Dumézil, G., 1994, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, París.
- Elias, N., 1987, *El proceso de civilización*, Madrid.
- Enright, M. J., 1996, *Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Dublín.
- Galinier-Pallerola, J.-F., 1990, *La Religion populaire en Andorre. XVIe-XIXe siècles*, París.
- Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V. V., 1995, *Indo-European and the Indo-Europeans : a reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture*, Berlín.
- García Calvo, A., Varela, J., eds., 1985, Erasmo, *De la urbanidad en las maneras de los niños*, Madrid, (1ª ed. 1530).
- Gonda, J., 1962, *Les religions de l'Inde, I, Védisme et Hindouisme ancien*, París.
- Gordon Wasson, R., 1974, "Qu'était le Soma des Aryens?", en V. Bardet, *La chair des dieux. L'Usage rituel des psychédéliques*, París: 204-18.
- Jardé, A., 1919, s.v. "vinum", Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines : d'après les textes et les monuments*, V, 912-24,
- Jullian, C., 1896, s.v. "feriae latinae", Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines : d'après les textes et les monuments*, II/2, 1066-1073.
- Lambert, P.-Y., 1993, *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, París.
- Lincoln, B., 1986, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Mass.) y Londres.
- Lincoln, B., 1991, *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, Madrid.
- Mallory, J. P., Adams, D.Q., 1997, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Londres y Chicago.
- Molé, M., 1963, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, París.
- Pasqualini, A. (ed.), 1996a, *Alba Longa. Mito, Storia, Archeologia*, Roma.

- Pasqualini, A., 1996b, “I miti albaní e l’origine delle *Feriae Latinae*”, en Pasqualini, 1996a: 217-53.
- Puhvel, J., 1987, *Comparative Mythology*, Baltimore.
- Renauld-Krantz, 1972, *Structures de la mythologie nordique*, París.
- Santi, C., 2000, “Su alcuni aspetti dei pellegrinaggi e dei culti federali nel mondo classico”, *SMSR*, 66: 217-26.
- Schilling, R., 1954, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu’au temps d’Auguste*, París.
- Sergent, B., 1995, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, París.
- Sergent, B., 1997, *Genèse de l’Inde*, París.
- Sirago, V. A., 1995, *Storia agraria romana*, Nápoles.
- Tchernia, A., 1986, *Le vin de l’Italie romaine*, París-Roma.
- Yáñez de Aldecoa, C., Burjachs Casas, F., Bertran Casado, R. M., Juan-Tresseras, J., Mestres, J. S., en prensa, “La fossa de Prats, un jaciment del bronze mitjà de difícil catalogació al Pirineu”.