

De la Idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano*

Francisco Javier GONZÁLEZ GARCÍA y Marco V. GARCÍA QUINTELA

Universidad de Santiago de Compostela
fjavigg@usc.es / phmarco@usc.es

RESUMEN

Proponemos una revisión crítica a una corriente interpretativa de base lingüística de las religiones prerromanas del área indo-europea de la Península Ibérica que se ha venido desarrollando durante los últimos quince años; para ello tomamos como referencia un reciente trabajo de B.M. Prósper (*Lenguas y religiones del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002) en el que se exponen los puntos de vista de dicha hipótesis interpretativa. Nuestro trabajo revisa sus tres planteamientos metodológicos básicos: su consideración de dichas religiones como cultos idolátricos, su base evolucionista decimonónica y su manifiesto anti-dumezilismo. Nuestra propuesta consiste en integrar el aporte de la lingüística dentro del ámbito de la Historia de las Religiones como un tipo de análisis que contribuya, con otros, a la construcción de hipótesis explicativas del fenómeno religioso de dichas sociedades.

Palabras clave: Metodología de Historia de las religiones; Lingüística; Historia comparada de las religiones; Religiones protohistóricas de Hispania; Cronistas de Indias; Max Müller; Georges Dumézil.

On Idolatry in Western Iberia in Pre-Roman Times

ABSTRACT

In the last fifteen years, a linguistic interpretation of the indo-european pre-roman religions from the Iberian Peninsula has been developed. This paper, focused on a recent book (M.B. Prósper, *Lenguas y religiones del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002) which summarizes this hypothesis, is a critical review of these arguments. Our work criticizes its three basic methodological foundations: its consideration of these religions as idolatric cults, its implicit XIX Century evolutionist character and its evident anti-dumezilism. We propose to integrate the linguistic analysis, together with others from different disciplines, into the History of Religions as a way to construct hypothesis on the religion of these societies.

Key words: Methodology of the History of religions; Linguistics; Comparative History of religions; Protohistoric iberian religions; Chroniclers of the Indies; Max Müller; Georges Dumézil.

SUMARIO 1. Lengua y religión en el Occidente Prerromano de Iberia. 2. Método y conocimiento de las religiones. 2.1. ¿Eran idólatras los galaico-lusitanos?. 2.2. Evolucionismo y Lingüística. 2.3. Contra Dumézil. 3. Poética e Historia de las Religiones. 4. Lingüística y religiones comparadas.

* Este artículo es un comentario desde el punto de vista de la Historia de las Religiones a los análisis sobre esa cuestión propuestos por B.M. Prósper en su libro *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002. Los autores son miembros del CPPP del IIT de la USC, unidad asociada al IEGPS (CSIC-Xunta).

Al tratarse de las religiones de los pueblos es razonable el escepticismo porque no existe materia alguna en la que sea más fácil tomar el resplandor por la evidencia
L.A. de Bougainville, *Viaje a Tahiti*, París, 1771

No se oculta a los lectores de esta revista el difícil estatus de la disciplina de la Historia de las Religiones en España. Sin un marco administrativo definido ni maestros ampliamente reconocidos, entre nosotros coexisten diversas corrientes de estudio en Historia de las Religiones de forma un tanto caótica, cultivadas desde lugares académicos muy diferentes y de un modo que casi cualquier aportación académica que tenga algo que ver con una definición estándar de *religión* parezca, con cierta legitimidad, como una aportación a la Historia de las Religiones como disciplina. Sería muy largo justificar lo dicho y existen contribuciones de referencia perfectamente válidas¹. Sin embargo, de esta situación someramente apuntada derivan dificultades que observamos en el libro cuyo comentario proponemos.

Es una monografía de la Dra. Blanca María Prósper en donde reúne y actualiza estudios ya publicados² con importantes nuevos desarrollos que le proporcionan la ocasión para sistematizar sus puntos de vista acerca de las lenguas y las religiones prerromanas del sector occidental de la Península Ibérica.

El título propone, pues, una doble temática “Lenguas y Religiones” y, teniéndolo en cuenta, no ofreceremos una reseña propiamente dicha, ya que para el tema “Lengua”, que es el objeto de estudio fundamental, ninguno de los autores de estas líneas es competente y, por lo tanto, no pretendemos poner en duda ninguno de los análisis lingüísticos propuestos. Sin embargo frecuentamos el tema “Religiones” y las metodologías para su estudio. Es estrictamente desde esta perspectiva que reflexionaremos sobre los presupuestos teóricos y las formas de manejar la documentación disponible que ofrece la Dra. Prósper con respecto a las religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica. Tal vez esa distinción entre los dos temas sea forzada, pero creemos oportuno subrayar que nuestro desacuerdo con la metodología de Historia de las Religiones propuesta va en paralelo con nuestra predisposición para asumir sus principales conclusiones, lingüísticas, sobre la familia de lenguas indoeuropeas en la que insertar los datos prerromanos occidentales, aunque las hipótesis históricas, pues no pueden ser otra cosa, que las justifiquen pueden ser muy variadas.

¹ A Brelich, “¿En qué consiste la Historia de las Religiones?”, *Historia de las Religiones* vol. I *Las Religiones Antiguas 1*, ed. H.Ch. Puech, Madrid, 1988/9, pp. 69-97.

² *Lenguas y religiones*, *op.cit.* Véase además B.M. Prósper, “The inscription of Cabeço das Fraguas revisited. Lusitanian and Alteuropäisch populations in the West of Iberian Peninsula”, *Transactions of the Philological Society*, 97/2 (1999) pp. 151-183, e *idem*, “Nuevas observaciones sobre el culto a las confluencias fluviales en el Occidente de la Península Ibérica”, *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, eds. F. Villar y M^a P. Fernández Álvarez, Salamanca, 2001, pp. 561-569.

1. LENGUA Y RELIGIÓN EN EL OCCIDENTE PRERROMANO DE IBERIA

El libro comienza con una “Introducción” donde especifica su objetivo lingüístico y sólo unas pocas páginas³ recogen observaciones preliminares sobre la naturaleza de la religión lusitana en las que predominan, de nuevo, consideraciones lingüísticas sobre la formación de los nombres de los dioses. Los tres capítulos siguientes se dedican a análisis monográficos de los testimonios epigráficos conocidos en lengua lusitana (inscripciones de Cabeço das Fraguas, Lamas de Moledo y Arroyo de la Luz).

Como el libro pretende estudiar las religiones del Occidente peninsular en época prerromana a partir del análisis lingüístico, etimológico, de los radicales de los teónimos, en los cinco capítulos siguientes se presentan los temas religiosos ordenados en función de los resultados alcanzados por la lingüística. El capítulo IV se dedica a divinidades fluviales;⁴ el capítulo V a montes, peñascos y valles,⁵ cultos más difundidos en Lusitania que en Gallaecia, mientras que las divinidades fluviales cuentan con una localización más extensa, si bien predominan, en el área lusitana y bracarense. El capítulo VI se ocupa de campos, bosques y praderas.⁶ Otros dos capítulos (VII y VIII) se dedican monográficamente al culto a la confluencia y a las divinidades del pasaje.⁷ Otros capítulos se dedican a *divinidades de diversa naturaleza*,⁸ incluyendo divinidades pan-célticas como LVCVBO / LVGOBVS y divinidades romanas con epítetos indígenas.⁹ Cuatro capítulos (XIII-XVI) sistematizan cuestiones lingüísticas proponiendo una alternativa de clasificación dialectal del lusitano en el marco de las lenguas indo-europeas. El capítulo final presenta las conclusiones sobre la naturaleza de la religión entre los pueblos indoeuropeos del occidente peninsular incluyendo una geografía de la religión lusitano-galaica. El planteamiento progresivo de estas conclusiones va acompañado de reflexiones sobre el concepto de religión que pasamos a resumir.

Se considera, para empezar, que la etimología permite captar, a través del esclarecimiento del significado de los teónimos, el carácter y función de los dioses estableciendo, también, su origen en un proceso evolutivo que llevaría de la divinización

³ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op.cit.*, pp. 29-37.

⁴ *Idem*, *op. cit.*, pp. 89-172, son 11: Abne, Aqvaii, Arantio, Besenclae, Moelio Mordonieco, Reve, Salamae, Niergio, Tongoe Nabiagoi, Torolo Combiadiego, Sannoava).

⁵ *Idem*, *op. cit.*, pp. 173-203, son 16: Borea / Boro, Carneio Calanticensi, Colvav, Corvae, Craro, Crovgiaie, Lvrzni, Mvniidi, Naviae, Ocrimirae, Remetibvs, Vordio Talagonio, Togae, Tvrcvlae, Verore, Moricilo.

⁶ *Idem*, *op. cit.*, pp. 205-223, son 6: Ariovnis, Revine, Nimmedo Seddiago, Vestio Alonieco, Vriloouco, Lovciai.

⁷ Cossve y Collovesei, Bandve y Bandi respectivamente, *Ibidem*, pp. 205-224, 225-256.

⁸ *Idem*, *op. cit.*, pp. 283-312, son 8: Aetio, Aerno, Arabo, Ataecina, Edigenio, Qvangeio, Svleis Nantvgaicis, Lvcvbo.

⁹ Son dieciséis, *Idem*, *op. cit.*, pp. 313-322, además estudia treinta y cinco epítetos sin teónimo.

de fenómenos naturales a la creación de divinidades personales, a través de la conversión de los nombres comunes originales, que daban cuenta de dichas divinidades, en nombres propios. La cita que sigue muestra la identidad planteada entre análisis gramatical y conocimiento histórico-religioso:

Acepto tan sólo una distinción entre dos categorías religiosas, teónimos y epítetos, que se refleja directamente en la aparición de dos clases léxicas, sustantivos y adjetivos, como se revela morfológicamente en el hecho de que los primeros son formas temáticas o atemáticas normalmente no sufijadas y los segundos formas temáticas con sufijo muy frecuentemente velar. Los teónimos no están subordinados a otros teónimos, simplemente se ven precisados o no por un epíteto local.¹⁰

Más en concreto, la religión lusitana, en el momento que la conocemos a través de epígrafes lusitanos y latinos con menciones teonímicas, se encontraría en un punto indeterminado de este proceso de personalización de las antiguas divinidades naturales. Es lo que creemos entender en una frase que nos resulta un tanto enigmática «Los *teónimos* identificables con sustantivos patrimoniales lusitanos, con o sin epíteto, tenían aún con toda probabilidad valor apelativo en lusitano»¹¹, pero que debe ser relevante pues más adelante insiste:

Al igual que sucede con los teónimos de origen apelativo, que están en la fecha de nuestros testimonios en un punto indeterminado de la línea temporal que los convertirá en divinidades personales, estos adjetivos tienden a sustantivarse y convertirse igualmente en divinidades personales. En un número muy limitado de casos, podemos inferir que las divinidades eran ya nombres propios, quizás incomprensibles desde hacía mucho tiempo, como sucede con *Zeus* o *Iuppiter*, en la época en que se datan nuestras inscripciones.¹²

Esta evolución gramático-religiosa tiene un doble fundamento. El primero es una crítica a las interpretaciones de la religión lusitana basada en el culto a entes divinos vinculados con accidentes naturales no a esos objetos como tales¹³. Su segundo apoyo es, otra vez, el análisis lingüístico:

Encuentro datos que me inclinan provisionalmente a sugerir una secuencia de acontecimientos por la que la *expresión léxica* de la serie de divinidades que poblaban el mundo religioso lusitano-galaico evolucionó, independientemente o

¹⁰ *Idem, op. cit.*, p. 30.

¹¹ *Idem, op. cit.*, p. 29.

¹² *Idem, op. cit.*, p. 31.

¹³ *Idem, op. cit.*, pp. 33-34.

en virtud del invasivo influjo cultural de una civilización superior, en la misma dirección que la romana¹⁴.

En mi opinión, la generalización del esquema mencionado *adjetivo sustantivado con sufijo* *-(i)yo- + *adjetivo con sufijo* *-(a)iko-, que en el momento de documentación de nuestras inscripciones viene a limitarse a cierto número de formas temáticas y no se encuentra en temas en *-u- como COSSVE o BANDVE/BANDI, constituye el punto final de un proceso que probablemente refleja una evolución dinámica en la concepción de la divinidad. Esta parte de la identificación de la divinidad con el objeto (estadio que refleja el esquema *teónimo/apelativo + epíteto*) y, a través de la progresiva tendencia a entender ciertas características de este objeto como las de una divinidad personal, termina por disociar ambas cosas y comprender lo divino como un ser habitante o relacionado con el objeto, no idéntico a él, como ya vemos que sucede en la religión griega y romana. En este punto encontramos ya frecuentemente el esquema *adjetivo con sufijo* *-(i)yo- + *adjetivo con sufijo* *-(a)iko- que obviamente significa «(divinidad) perteneciente al (elemento) llamado (...) o bien del pueblo de (...)». (...) Lo esperable, si bien no sabemos en qué medida se había avanzado en esa dirección en la época de nuestros textos, es que estos adjetivos se sustantiven y que buen número de ellos terminen constituyendo un elenco de divinidades personales como sucede en celta o latín¹⁵.

Por lo tanto, el argumento fundamental para rechazar la existencia de divinidades personales en la religión galaico-lusitana radica en la suposición de que esa religión estaba en una etapa evolutiva mucho más arcaica que las religiones griega y romana. Así se explicaría una noticia de Estrabón «cuando afirmaba que los pueblos galaicos eran ateos: que no veía que adorasen divinidades personales en el sentido en que las concibe mayoritariamente la religión griega o la romana»¹⁶. A lo anterior cabe añadir la oposición a otra explicación sobre la religión de estas poblaciones que incide en el relieve de la función guerrera. Y, por último, un manifiesto anti-dumézilianismo, fundamentalmente porque dicha teoría, en opinión de nuestra autora, proyecta «esquemas preconcebidos de corte trifuncional a religiones indoeuropeas de las que apenas se sabe nada»¹⁷.

Para analizar estas cuestiones abordaremos sucesivamente tres temas. Primero intentaremos rastrear el fondo metodológico de estas tesis recurriendo a tres horizontes de referencia: las ricas metodologías de estudio de las religiones establecidas por los cronistas de Indias, el evolucionismo del siglo XIX, que fundamenta las tesis

¹⁴ *Idem, op. cit.*, p. 34.

¹⁵ *Idem, op. cit.*, p. 36.

¹⁶ *Idem, op. cit.*, p. 34.

¹⁷ *Idem, op. cit.*, p. 442, para ambas cuestiones.

defendidas en este libro, y la aportación de G. Dumézil que es rechazada con firmeza. Seguidamente explicaremos cómo el método seguido implica una lectura sesgada de la documentación disponible. Por último nos interesaremos por cómo la conclusión principal del libro en materia lingüística puede integrarse en una perspectiva actual de Historia de las Religiones.

2. MÉTODO Y CONOCIMIENTO DE LAS RELIGIONES

2.1. ¿ERAN IDÓLATRAS LOS GALAICO-LUSITANOS?

Ya hemos indicado cómo los capítulos centrales del libro remiten a distintos elementos naturales. Esta idea se reitera incesantemente, sirve de ejemplo la traducción / interpretación de la inscripción de Cabeço das Fraguas, consistente en la ofrenda de animales a dioses identificados con elementos naturales:

Una oveja a la charca del poblado, y un cerdo al pantano [?], una (...) preñada a **Ekwona*, diosa de las praderas, una oveja de un año al arroyo del poblado y un bóvido macho (...) al río *Tre*..¹⁸.

Esta idea se reitera en las consideraciones iniciales como conclusión básica del estudio:

Los elementos divinizados por los hablantes de los dialectos lusitano-galaicos son accidentes naturales de diversas clases, o alternativamente *numina* protectores de multitud de localidades¹⁹.

Al tiempo que reclama la posición imperial de la lingüística sobre otras aproximaciones:

La afirmación de que los lusitanos no adoraban al *monte*, *valle*, o *río* sino a divinidades personales que los habitaban es inocua, a condición de que no se lleve al extremo de negar la evidencia etimológica, es decir, siempre que no se cuestione la prioridad del procedimiento de la reconstrucción²⁰.

¹⁸ *Idem*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹ *Idem*, *op. cit.*, p. 29

²⁰ *Idem*, *op. cit.*, p. 34.

Esta postura implica, desde el punto de vista de la Historia de las Religiones, que los lusitano-galaicos, o los indoeuropeos del occidente peninsular, como se prefiera decir, eran idólatras.

La noción de *idolatría* fue fundamental en la percepción que los cronistas de Indias españoles tuvieron de las religiones de las poblaciones indígenas de América. Hunde sus raíces en la Biblia y los padres de la Iglesia la actualizaron en sus polémicas antipaganas. Estas ideas estaban en las formas culturales renacentistas donde se insertaban los citados cronistas. Todo ello lo explican C. Bernand y S. Gruzinski en un estupendo libro²¹. Tomaremos ahora dos ejemplos de esta literatura para mostrar dos cosas al mismo tiempo. Por una parte que la idea de *idolatría* se amplía para incluir el tipo de cultos que cree identificar B. Prósper en el occidente peninsular pero, al mismo tiempo, siempre se inserta en una concepción mucho más compleja de lo que son las prácticas y creencias religiosas; por otra parte, también podían llegar a considerar el conocimiento de la lengua fundamental para comprender la práctica religiosa, pero al mismo tiempo mostraban las dificultades inherentes a la comunicación lingüística.

Comenzaremos por el jesuita Joseph de Acosta (1540-1600) quien en su *Historia Natural y Moral de las Indias*²², publicada originalmente en 1590, dedicó su libro V a materias religiosas partiendo de una clasificación de las infinitas formas de idolatría. En esa masa informe distingue *dos linajes*, uno sobre las cosas naturales y otro artificial, estando cada grupo dividido en dos. En el *natural* distingue entre objetos de adoración generales «como sol, luna, fuego...» o particulares «como tal río, fuente o árbol, o monte, y cuando no por su especie sino en particular, son adoradas estas cosas, y este género de idolatría se usó en el Pirú en gran exceso, y se llama propiamente guaca». En el *artificial* distingue entre «adorar ídolos o estatuas de palo o de piedra o de oro» y los ritos y creencias relacionadas con los muertos.²³

Esta clasificación propone, como decíamos, una comprensión de la religión de una complejidad muy superior a la mostrada en el estudio que nos sirve de referencia pues Acosta entra en detalles sobre las diferentes modalidades de idolatría identificadas. Como contraste, B. Prósper reduce la religión al estudio de los teónimos, sin considerar aportaciones como los testimonios plurales sobre ritos de sacrificio, cuya pertinencia como tema se ponía de relieve también en la obra de Acosta (capítulos 18 a 21); la iconografía (Acosta le dedica los capítulos 6 y 9), o los testimonios pertinentes en positivo para la identificación de santuarios²⁴ (Acosta les dedica los capítulos 12 a 16) o, en negativo, en lo que supone la llamativa ausencia de ente-

²¹ C. Bernand y S. Gruzinski, *De la idolatría : una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992.

²² J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, 1940.

²³ *Idem*, *op. cit.*, libro V, cap. 2, pp. 218-219.

²⁴ Los estudios pioneros son: C. Parcero Oubiña, F. Criado Boado y M. Santos Estévez, "Rewriting Landscape: Incorporating Sacred Landscapes into Cultural Traditions", *World Archaeology* 30/1 (1997) pp. 159-176 y M. Santos Estévez, C. Parcero Oubiña y F. Criado Boado, "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados", *Trabajos de Prehistoria* 54/2 (1997) pp. 61-80.

rramientos castreños, que algún sentido religioso tendrá (capítulos 7-8 de Acosta). La complejidad y riqueza de las percepciones de Acosta permite observar la estrechez implícita en considerar de manera exclusiva una de las cuatro formas de idolatría, que Acosta explica así:

Bien sabida cosa es el perro Osiris, que adoraban los egipcios, y la vaca Isis y el carnero Amón... de semejantes bajezas y burlerías están llenas las memorias de la gentilidad, viniendo en tan gran oprobio los hombres por no haber querido sujetarse a la ley de su verdadero Dios y Creador, como San Atanasio doctamente lo trata escribiendo contra los idólatras. Mas en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto; porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman Apachitas... finalmente, cualquier cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás²⁵.

Y siguen ejemplos donde, con ideas que nos resultan familiares, Acosta insiste en que se adora a las cosas en sí, no a las divinidades en ellas residentes. Pero el universo intelectual de los cronistas de Indias estaba en permanente ebullición y percepciones y explicaciones cambiaban de una época a otra, de un autor a otro. Pocos años después de la aparición del libro de Acosta publicó el Inca Garcilaso de la Vega sus *Comentarios Reales de los Incas*, publicado originalmente en Lisboa en 1609. Con respecto a Acosta aparecen dos ideas nuevas, la necesaria base lingüística para una correcta aproximación a la religión de los incas y una explicación evolutiva, en contraste con la explicación sincrónica de Acosta.

Los incisos, comentarios, alusiones, excursos, sobre la pertinencia de un adecuado conocimiento de la lengua indígena son constantes.²⁶ Sobre esta base Garcilaso construye un esquema evolutivo de la religión incaica. Así, la idolatría natural sobre cosas particulares, identificada por Acosta, será la forma de culto propia de la *Primera Edad*, anterior a los incas que,

adoraban hierbas, plantas, flores, árboles de todas suertes, cerros altos, grandes peñas y los resquicios de ellas, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas –las que en los ríos y arroyos hallaban– de diversos colores, como el jaspe... Otros muchos indios... escogieron sus dioses con alguna más consideración que los pasados porque adoraban algunas cosas de las que recibían algún provecho: como los que adoraban las fuentes caudalosas y ríos grandes, por decir que les daban agua para

²⁵ J. de Acosta, *op. cit.*, libro V, cap. 5, pp. 223-224.

²⁶ Advertencias iniciales sobre la fonética de idioma inca en Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, ed. C. Aranibar, Lima-México, Madrid, 1991, p. 5-6. Ignorancia general del lenguaje: *ibidem*, p. 16, 62-64, 70, 72-73, 79-80, 301, 382, 426, 628. Conveniencia de que los indios conserven el dialecto de Cuzco para facilitar la evangelización, pues los misioneros lo aprendían con facilidad, *ibid.*, pp. 420-26, comparado con el latín, p. 424.

regar sus sementeras. Otros adoraban la tierra y le llamaban *madre*, porque les daba sus frutos. Otros el aire... otros el fuego... otros a un carnero... Otros a la cordillera grande de la sierra nevada...²⁷

Esta *Edad primera*, descrita en los primeros 14 capítulos del libro I, consiste en una especie de *arqueología* inventada basada en un evolucionismo *avant la lettre*... pues ese no es el estado de cosas con que se encontraron los conquistadores pues «permitió Dios nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros²⁸», jugando un papel singular el inca Manco Capac, quien convenció a sus súbditos que adoren al sol y abandonen a sus dioses anteriores²⁹. Además, concepción evolucionista y conocimiento lingüístico se alían para corregir errores comunes:

Los españoles aplican otros muchos dioses a los Incas, por no saber dividir los tiempos y las idolatrías de aquella Primera Edad y las de la Segunda. Y también por no saber la propiedad del lenguaje para saber pedir y recibir la relación de los indios, de cuya ignorancia ha nacido dar a los Incas muchos dioses...³⁰

Pero también destaca la concepción compleja de la comunicación lingüística que tiene Garcilaso. Por ejemplo cuando discute la etimología de Pachacámac y apoya su interpretación en una descripción de los gestos de respeto efectuados por los indios cuando lo nombraban³¹. O cuando apunta que no basta con conocer el campo semántico de un término sino también su correcta pronunciación.³² O cuando indica la existencia de diversos niveles de lenguaje, con una lengua de los dioses espe-

²⁷ *Idem, op. cit.*, libro I, cap. 9, p. 29 y cap. 10, p. 30.

²⁸ *Idem, op. cit.*, libro I, 15, p. 39.

²⁹ *Idem, op. cit.*, libro II, 1, pp. 67-68.

³⁰ *Idem, op. cit.*, libro II, 4, p. 76.

³¹ *Idem, op. cit.*, libro II, 4, p. 70.

³² *Idem, op. cit.*, libro II, 5, pp. 79-80: «De la cual pronunciación –y de todas las demás que aquel lenguaje tiene– no hacen caso alguno los españoles por curiosos que sean (con importarles tanto el saberlas), porque no las tiene el lenguaje español. «Verase el descuido de ellos por lo que me pasó con un religioso dominico que en el Perú había sido cuatro años catedrático de la lengua general de aquel imperio, ... «Acaeció que un día, hablando de aquel lenguaje y de las muchas y diferentes significaciones que unos mismos vocablos tienen, di por ejemplo este nombre de pacha, que pronunciado llanamente como suenan las letras españolas quiere decir “mundo universo”. Y también significa el cielo y la tierra y el infierno y cualquier suelo. “Dijo entonces el fraile: “Pues también significa ropa de vestir y el ajuar y muebles de casa”. Yo dije: “Es verdad. Pero dígame vuestra paternidad, ¿qué diferencia hay en la pronunciación para que signifique eso?”. Dijome: “No lo sé”. Respondile: “Habiendo sido maestro en la lengua ¿ignora esto? Pues sepa que para que signifique ajuar o ropa de vestir han de pronunciar la primera sílaba apretando los labios y rompiéndolos con el aire de la voz, de manera que suene el romperlos”. Y le mostré la pronunciación de este nombre –y de otros– viva voce, que de otra manera no se puede enseñar. De lo cual el catedrático y los demás religiosos que se hallaron a la plática se admiraron mucho».

cífica que se perdió³³. Es decir, para Garcilaso el conocimiento de la lengua está inserto en el espesor de las relaciones sociales de comunicación, que confieren su sentido específico a los términos considerados: la etimología, en sentido estricto, no es más que uno de los aspectos que le ayudan a establecer la naturaleza de los dioses y las cosas de la religión incaica.

C. Bernand y S. Gruzinski explican cómo la tradición etnográfica de los cronistas de Indias terminó en un callejón sin salida en el panorama de la historia de las ideas. La moderna Historia de las Religiones se constituyó en el siglo XIX sobre nuevas bases, ignorando esas aportaciones. Si ahora parece oportuno hollar ese sendero perdido es para enmarcar tanto en la Historia de las Religiones como en la tradición cultural española la aportación de B. Prósper.

La forma de culto que detecta esta autora en los antiguos lusitanos es, simple y cabalmente, una forma de idolatría. Primitiva, o de Primera Edad, como escribe Garcilaso. Sin embargo, de la complejidad de la comunicación lingüística comprendida por el cronista, el estudio moderno solo retiene un extremo –la etimología–, sobre el que se construye la representación de la religión de los lusitanos. Por ello, nada es más falso que la expresión «tendencias recientes de la interpretación de las religiones antiguas... niegan que estas religiones consistan en la adoración de los accidentes naturales como tales...»³⁴. Pues no es nada reciente, data de 1609, la sentencia del Inca Garcilaso:

A todas estas cosas [ríos, arroyos, montañas] y otras semejantes llamaron *huaca*, no por tenerlas por dioses ni adorarlas sino por la particular ventaja que hacían a las comunes... los españoles, no entendiéndolos más que la primera y principal significación (que quiere decir ídolo), entienden que tenían por dioses todas aquellas cosas que llaman *huaca*³⁵.

Es el conocimiento de un lenguaje vivo, como medio de comunicación real entre personas, no como resultado de una reconstrucción de laboratorio, lo que lleva a Garcilaso a distinguir con precisión el sentido de estas formas de culto. Por lo demás, esta complejidad está presente en otros estudios sobre *idolatrias* o *fetichismo*. Este es un término de origen portugués, *feitiço*, acuñado en el siglo XVIII, que dice lo mismo que la idolatría de origen heleno. Una pequeña aproximación tomada de un reciente ensayo sobre la materia puede bastar.

Nos referimos al libro del antropólogo M. Augé³⁶, quien comienza por reconocer que apenas pudo conocer el nombre de los dioses del sur de la Costa de Marfil, a veces el lugar que indicaba ese nombre (un islote, una roca) y muy pocas veces

³³ *Idem*, *op. cit.*, p. 417.

³⁴ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op. cit.*, p. 33.

³⁵ Inca Garcilaso, *op. cit.*, libro II, 4, p. 78.

³⁶ M. Augé, *Dios como objeto. Símbolos - cuerpos - materias - palabras*, Barcelona, 1998.

partes desorganizadas de sus mitos, aunque pudo alguna vez conocer el rol de algún dios en los linajes de las aldeas o las etnias³⁷. Esos dioses tenían como particularidad su manifestación a través de «objetos groseros que chocaron a primera vista a la sensibilidad europea y cristiana. Ese cuerpo es el objeto de un culto que a veces pone el acento en la materialidad bruta»³⁸. Pero para avanzar en su investigación pudo recurrir a un administrador y etnólogo de campo, Bernard Maupoil, que registró sus conversaciones con sacerdotes de esos cultos de tal modo que

pronto adquiere uno la convicción de que los objetos de que hablan los sacerdotes con los que el investigador trabaja son inseparables del comentario que hacen, comentario que toma sus términos del culto y del rito... Maupoil nos restituye la palabra de los otros respetando su carácter complejo, abierto, diverso... La reflexión de los interlocutores de Maupoil gira alrededor de la identidad. La identidad del dios y la identidad del hombre son igualmente inciertas y el hecho de que se reflejen la una en la otra aumenta esa incertidumbre³⁹.

Por lo tanto, en un camino paralelo al recorrido por los cronistas de la Contrarreforma, el etnólogo moderno llega al mismo lugar: tras las formas aparentemente más brutas y salvajes del culto a ídolos, o *feitiços*, está el pensamiento, el pensamiento sofisticado, como por lo demás no es de otra forma en las religiones conocidas desde que la especie humana se ha constituido como tal. Pero este no ha sido el horizonte heurístico seguido en la obra que comentamos. Su referente está en la obra de Fr. Max Müller.

2.2. EVOLUCIONISMO Y LINGÜÍSTICA

En efecto, Max Müller⁴⁰ destaca por establecer la supremacía del análisis lingüístico, etimológico, como método a través del cual llegar a comprender el auténtico significado de la mitología antigua y, a través de ella, de la religión.

³⁷ *Idem, op. cit.*, p. 9.

³⁸ *Idem, op. cit.*, p. 11.

³⁹ *Idem, op. cit.*, pp. 13-14.

⁴⁰ F. Max Müller, *Chips from a German Workshop*, Londres, 1867 y 1875 y *Contributions to the Science of Mythology*, Londres, 1897, ambos incluidos, en traducción francesa, *Mythologie comparée*, ed. F. M. Müller, P. Brunel, París, 2002. Las citas de la primera obra son de su versión española: F. Max Müller, *Mitología comparada*, Barcelona, s.a. Sobre la obra de Müller ver: M. Mauss, “La mitología comparada según Max Müller”, *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras*. Tomo II, ed. M. Mauss, Barcelona, 1971, pp. 150-152; P. Brunel, “Préface”, *Mythologie, op.cit.*, ed. F.M. Müller, pp. XV-XXXVIII; L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, 1998, pp. 273-278; M. Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985, p. 22 y M. Detienne, “Teorías de la interpretación de los mitos en los siglos XIX y XX”, *Diccionario de las mitologías y de las*

[La filología comparada] ha puesto en nuestras manos un telescopio de tal poder que, allí donde antes no percibíamos más que nebulosidades confusas, descubrimos ahora formas y contornos precisos. Más aún: nos ha permitido oír, si así puede decirse, testimonios contemporáneos de esas lejanas épocas; nos ha representado el estado del pensamiento, del lenguaje, de la religión y de la civilización en una época en que no existían aún el sánscrito y el griego, sino en que ambos, así como el latín, el alemán y los demás dialectos arios, se contenían en una lengua común, de igual modo que el francés, el italiano y el español estuvieron primero encerrados virtualmente en el latín⁴¹.

Este planteamiento es lógico dado que Müller era un lingüista y que fueron los avances en dicha rama del saber los que le proporcionaron el método a través del cual se podía acceder al conocimiento de sociedades del pasado hasta entonces vedadas a los historiadores – la sociedad de los arios anterior a su división en diferentes naciones:

nosotros no sabemos nada de la raza aria antes de que se dividiese en diferentes naciones, como los grupos indio, iranio, griego, romano, eslavo, teutónico y céltico; en este caso, pues, ese método que hace contar al lenguaje mismo la historia del pasado, adquirirá para nosotros un gran valor; dará un carácter de realidad histórica a un período de la historia de la humanidad, cuya existencia misma ha sido puesta en duda... Claro que no debemos prometernos obtener así una historia completa de la civilización, que nos dé en todos sus pormenores y con todos sus matices una pintura de la época en que la lengua de Homero y de los Vedas no estaban aún formadas. Sin embargo, en algunas particularidades significativas, podemos reconocer aún la existencia real de ese período primitivo de la historia del espíritu humano, que, por razones cuya fuerza se apreciará mejor más adelante, identificaremos con el período *mitológico*.⁴²

Dentro de esa historia primitiva del pueblo ario, Müller⁴³ distingue tres períodos: *remático* o período de las palabras (momento en que se formó el lenguaje); de los dialectos (etapa de creación de los dos dialectos más antiguos, el semita y el ario); la edad mitológica o *mitopoética* (momento de creación de los mitos). Müller centrará su labor en esta última etapa para recomponer la historia más primitiva de las poblaciones arias y, para ello, precisa explicar cómo se formaron los mitos. Su

religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo. Vol.1: *Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, dir. Y. Bonnefoy, Barcelona, 1996, pp. 63-64; J.C. Bermejo Barrera, *El mito griego y sus interpretaciones*, Madrid, 1988, pp. 35-37; C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992, pp. 242-249.

⁴¹ Müller, *Mitología*, *op.cit.*, p. 19.

⁴² *Idem*, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ *Idem*, *op. cit.*, pp. 13-14.

origen radica en una mala comprensión del lenguaje, Müller define la mitología como una *enfermedad del lenguaje*⁴⁴:

La mitología, ese azote de la humanidad, es, en realidad, una enfermedad del lenguaje. Un mito significa una palabra, pero una palabra que, en origen, era simplemente un nombre o un atributo, y al que, a continuación, se le ha dejado adoptar una existencia más sustancial. La mayoría de las divinidades griegas, romanas, indias u otras son simples nombres poéticos a los que, gradualmente, se le ha dejado adoptar una personalidad divina que nunca había estado presente en el pensamiento de sus inventores originales⁴⁵.

Esta enfermedad del lenguaje deriva de la incompreensión de los antiguos nombres de las cosas. Para Müller:

en su origen, todas las palabras eran apelativas; expresaban uno de los numerosos atributos característicos de un objeto; y la elección de esos atributos implica una especie de poesía instintiva que han perdido completamente las lenguas modernas⁴⁶.

Prueba de ello es que

todas las voces comunes arias que hemos examinado hasta aquí se refieren a objetos definidos, son sustantivas, puesto que expresan algo sustancial y perceptible por los sentidos. En el origen el lenguaje no podía expresar más que objetos como nombres y cualidades como verbos. El lenguaje, durante este período, no era más que la expresión consciente, mediante los sonidos, de las impresiones recibidas por todos los sentidos⁴⁷.

Por tanto, «el lenguaje no ha podido sacar en un principio el tesoro de sus nombres y de sus verbos más que de impresiones sensibles procedentes del mundo material»⁴⁸ y de ahí el problema que estas lenguas tenían para expresar ideas colectivas y abstractas. Fue la pérdida de la conciencia etimológica de estas lenguas la que provocó dicha variación del sentido y abrió la puerta a la creación de los dioses y de los mitos⁴⁹; hasta tal punto que los dioses paganos «son máscaras sin actores, creacio-

⁴⁴ Definición ya presente en *Lectures on the Science of language*, Londres, 1861. Argumentos retomados en Müller, *Mythologie*, *op.cit.*, pp. 288-289.

⁴⁵ Citado por Brunel, "Préface", p. XXVI a partir de la edición francesa: *Leçons sur la science du langage*, París, 1867, pp. 12-13.

⁴⁶ Müller, *Mitología*, *op.cit.*, p. 50.

⁴⁷ *Idem*, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁸ *Idem*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁹ *Idem*, *op. cit.*, p. 67: «Después que se hubo olvidado la verdadera significación etimológica de una pal-

nes del hombre y no creadores de él; son *nomina* y no *numina*; nombres sin ser y no seres sin nombre». Dado que, en origen, esos nombres erróneamente interpretados expresaban las impresiones sensitivas, los dioses, y con ellos la mitología y la religión, fueron, en una etapa primitiva, fenómenos naturales. Müller creía, de hecho, que estos dioses «en su concepción primitiva fueron casi siempre solares»⁵⁰.

Se aprecia en las tesis de Müller, como en todas las teorías decimonónicas sobre la sociedad o la religión primitiva, un evolucionismo que coloca estas formas religiosas, las primitivas formas arias para Müller, entre los estadios más primitivos del desarrollo social de la humanidad⁵¹. Ese evolucionismo defendía el carácter simple de las religiones primitivas y, por extensión, de las más antiguas formas religiosas de la historia de la humanidad (como sería el caso de la religión de los arios). Para ello «se presentaba al hombre primitivo: infantil, rudo, pródigo, comparable a los animales» y partía de que «los pueblos primitivos no podían tener sino las concepciones más toscas»⁵².

Cabe observar, pues, cómo el análisis de la religión de los lusitanos que comentamos es un *revival* de los principios generales de Müller: la lingüística es la principal herramienta, prácticamente única, de análisis del fenómeno religioso; los teónimos se consideran derivados de nombres comunes; es una evidencia la idolatría de las religiones examinadas; por último, se trata de religiones poco evolucionadas con respecto a otras como las de los griegos o romanos.

Gran parte de estos principios son fruto del ambiente intelectual en que se generó la filología comparada, predecesora de la actual lingüística comparativa, y el estudio comparado de las religiones tal y como lo concibió Müller. Duch⁵³ ha señalado el influjo ejercido por el planteamiento filológico de Heyne sobre el mito en la obra de Müller, así como la influencia que el romanticismo ha tenido sobre nuestro autor. Del mismo modo, el concepto de religión natural de Müller bebe, por una parte, de la tradición de exégesis alegórica del mito que se desarrolló ya en la Antigüedad clásica y, en concreto, de la vertiente física de la misma, aquélla que defendía que los dioses eran, en realidad, elementos del universo⁵⁴. Por otra parte, Müller también es heredero, a este respecto, de los planteamientos deístas ilustrados, vinculados con la idea de una *religión natural* simple y compartida por la raza humana, tal y como fue desarrollada por autores como Vico, Hume o Voltaire⁵⁵. Influencias manifestadas

abra, ocurrió muchas veces que se asoció a ella un nuevo sentido por una especie de instinto etimológico que existe aún en las lenguas modernas»; y en p. 69: «Para hacerse mitológicos, era necesario que ciertos nombres perdiesen su sentido radical».

⁵⁰ *Idem*, *op. cit.*, p. 122.

⁵¹ E.E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, 1988, p. 27.

⁵² *Idem*, *op. cit.*, pp. 169 y 171.

⁵³ En *Mito, interpretación, op.cit.*, pp. 117-122 y 125-138.

⁵⁴ Bermejo Barrera, *El mito griego, op.cit.*, pp. 12-13; García Gual, *Introducción, op.cit.*, pp. 193-211.

⁵⁵ D.L. Pals, *Seven theories of religion*, Nueva York, 1996, pp. 6-7; García Gual, *Introducción, op.cit.*, p. 236.

con total claridad desde la aparición del método comparativo en Historia de las Religiones a inicios del siglo XVIII con trabajos como los de B. de Fontenelle o J.-F. Laffitau, autores que explican el origen de mitos y fábulas como consecuencia de la credulidad en lo maravilloso y la fantasía que caracteriza la visión de la naturaleza propia de los salvajes, quienes tenderían a explicar los fenómenos naturales a través del recurso a su fantasía mitopoética que estos autores interpretan como una especie de ciencia infantil o de filosofía primitiva⁵⁶.

Todo esto se conoce a partir de ensayos historiográficos como los citados. Pero la comprensión de las religiones ha avanzado desde fines del siglo XIX. Ideas que en su momento tuvieron sentido se han revelado insostenibles con el paso del tiempo. Esto ha ocurrido con las explicaciones evolucionistas sobre el origen de la religión, derivadas del darwinismo, vigentes desde el final del siglo XIX y hasta entrada el XX, relegadas al olvido cuando se constató que eran tan ingeniosas como inverificables (lo explica Evans Pritchard). Por otra parte, como los procesos intelectuales en el ámbito de las humanidades nunca tienen unas fronteras muy rígidas, al mismo tiempo que el evolucionismo estaba vigente, un lingüista como A. Meillet, involucrado con la naciente sociología francesa, se planteaba que las palabras se entienden mejor relacionadas con hechos sociales concretos, cuando dan cuenta de necesidades o aspectos clave de la vida de las personas en contextos históricos precisos. Veamos dos ejemplos.

Hace casi un siglo A. Meillet⁵⁷ explicó la etimología de la palabra que designa al dios védico Mitra como *contrato*, pero al mismo tiempo resaltaba la importancia de esta noción en la vida social de cualquier comunidad humana. Ahora bien, y esto es fundamental desde el punto de vista de la Historia de las Religiones: de esa etimología es imposible deducir nada, absolutamente nada, sobre los mitos y ritos de este dios, cambiantes en espacios y tiempos. La etimología proporciona una aproximación que tiene sentido en ciertos contextos,⁵⁸ pero absolutamente ninguno en otros. Pensemos por ejemplo en el culto a Mitra en el Imperio Romano o el folclore de Mher, derivado de Mitra, en Armenia⁵⁹. Otra aplicación, que aducimos simplemente porque hemos tenido ocasión de trabajar con ella, está en una serie de estudios de los años 20 donde se planteaba la relación lingüística que diversas lenguas establecían entre la rodilla y el nacimiento, explicada a través de una práctica social: el reconocimiento del recién nacido, o del adoptado, por su padre mediante el gesto

⁵⁶ *Idem, op. cit.*, pp. 233-236.

⁵⁷ A. Meillet, "Le dieu indo-iranien Mitra", *Journal Asiatique* (1904) pp. 143-159.

⁵⁸ G. Dumézil, *Loki, nouvelle édition française*, París, 1986, pp. 82-85 la aprueba y añade una nota de método: «Répétons, pour terminer ces considérations, que si l'analyse du nom [de Mitra] qu'a faite Meillet est la plus satisfaisante, elle ne figure pas ici comme argument: c'est l'examen du caractère, des comportements et des relations du dieu qui a fait apparaître sa place exacte dans la théologie védique et du même coup orienté une préférence étymologique, qui reste secondaire».

⁵⁹ J.A. Boyle, "Raven's Rock: A mithraic spelaeum in armenian folklore?", *Acta Iranica* 17, 1978, pp. 59-73.

de ponerlo sobre sus rodillas, *genuinus*, escribía Meillet, es el «recibido en las rodillas». ⁶⁰

E. Benveniste, discípulo de A. Meillet, también se ha detenido, hace tiempo, en el paso de lo concreto a lo abstracto, que tanto preocupa a los evolucionistas de herencia decimonónica, para explicar el origen de las divinidades personales. Pero este planteamiento sería, en realidad, una arbitrariedad propia de la perspectiva primitivista, que tiende a considerar que en religión lo concreto ha precedido a lo abstracto ⁶¹. En la actualidad sabemos que el proceso inverso también se atestigua con frecuencia y que, de hecho, el paso de lo concreto a lo abstracto o, en el caso que nos ocupa, el paso de un nombre común a un nombre personal divino puede ser muy complejo pues, dentro de los sistemas simbólico-religiosos o míticos, los nombres propios de los dioses no solo designan sino que también funcionan como símbolos de gran riqueza polisémica; de modo que el campo semántico del nombre de un dios se puede asociar a un campo simbólico mucho más amplio estructurado por la ideología socio-religiosa. ⁶²

En resumen, al mismo tiempo que el evolucionismo decimonónico aplicado por lingüistas al estudio de las religiones estaba —está— vivo, el incremento de los conocimientos y el enriquecimiento de las perspectivas de estudio de las religiones concretas arrumbó, por unilaterales, con sus presupuestos de tal modo que en la actualidad la Historia de las Religiones se desarrolla sobre unos fundamentos totalmente diferentes. En este sentido no podemos dejar de subrayar la paradoja de fondo del libro que comentamos, pues fusiona la lingüística del siglo XXI con una metodología etnológica y de Historia de las Religiones propia del siglo XIX.

⁶⁰ A. Meillet, “Le caractère du vocabulaire indo-européen”, *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1926, p. 46. Otros estudios de esta serie: J. Loth, “Le mot désignant le genou au sens de generation chez les celtes, les germains, les slaves, les assyriens”, *Revue Celtique* 40 (1923) pp. 143-152; E. Benveniste, “Un emploi du nom ‘genou’ en vieil-irlandais et en sogdien”, *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 27 (1927) pp. 51-53; M. Cahen, “‘Genou’, ‘adoption’ et ‘parenté’ en germanique”, *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 27 (1927) pp. 56-67; R. Meringer, “Spitze, Winkel, Knie im ursprünglichen Denken”, *Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung* 11, 1928, pp. 114-123; H. Güntert, “Weiteres zum Begriff ‘Winkel’ im ursprünglichen Denken”, *Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung* 11, 1928, pp. 124-142; W. Deonna, “Le genou, siège de force et de vie et sa protection magique”, *Revue archéologique*, VIe série, XIII, 1939, pp. 224-235, que cierra, hasta donde sabemos, R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1988 (1ª ed. 1951), pp. 175-176, 180-181, 233, etc., con ejemplos griegos.

⁶¹ P. Sauzeau, “Le pépinière des dieux. Sur l’ancienneté et la fonction des personnifications dans les polythéismes antiques”, *L’allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, ed. B. Pérez-Jean y P. Eichek-Lojkine, Paris, 2004, p. 95.

⁶² *Idem*, *op. cit.*, pp. 99-100; este autor también ha señalado (p. 105) algunas vías a través de las que puede plantear el estudio de las divinidades personificadas. 1, estudio del papel de su nombre; 2, importancia o ausencia de un culto; 3, las relaciones que dicha divinidad mantiene con las grandes divinidades que estructuran el panteón; 4, tener en cuenta el papel que juegan las personificaciones dentro de la economía general del politeísmo antropomórfico.

2.3. CONTRA DUMÉZIL

Aquí se ubica el rechazo a las lecturas de la religión de los lusitanos y galaicos inspiradas en Dumézil confundiendo, otra vez, religión con teonimia. En realidad lo que se critica son interpretaciones de esa teonimia con ayuda de la ideología trifuncional indoeuropea explicada por Dumézil, y en este punto B. Prósper tiene toda la razón. Ninguna interpretación dumeziliana se ha basado desde 1938 en la etimología del nombre de los dioses, y cuando la etimología no está clara, como en nuestro caso, ni siquiera entra en la argumentación. Por otra parte, las lecturas dumezilianas precisan textos articulados, lo que no son los epígrafes lusitano galaicos conocidos, que se comparan con textos de naturaleza semejante. Ciertamente va más allá del método dumeziliano la comparación de una etimología, aunque sea irrefutable, con un mito.

Dicho esto, la obra de Dumézil solo aparece directamente tratada por la etimología que ofrece de *Consus*⁶³. Lo que había hecho allí Dumézil, fiel a su método, era establecer los contextos rituales donde aparece *Consus* para, seguidamente, constatar que una propuesta etimológica concuerda con lo que nos dice el conocimiento de los ritos donde interviene ese dios. En este sentido la propuesta de Dumézil sigue pareciendo preferible, aunque haya que renunciar a la etimología, siempre accesoria desde su punto de vista, a la de B. Prósper, que exige prescindir de los testimonios relativos al culto del dios *Consus*.

Finalmente, conviene aclarar que la *trifuncionalidad* no es *el método* dumeziliano. El método dumeziliano consiste básicamente en la comparación entre series de testimonios coherentes y articulados que constituyen estructuras. Fruto de esas comparaciones ha sido en muchas ocasiones detectar la operatividad, en pueblos de herencia indoeuropea, de la *ideología trifuncional*. Pero en un libro como *Loki*, donde compara al personaje folclórico oseta Syrdon con el personaje mitológico escandinavo Loki, y considerado como una especie de *discurso del método* dumeziliano, no hay una palabra de trifuncionalidad. Como no la hay en sus análisis sobre el tuerto y el manco, o sobre el colgado y el ahogado, o en tantas y tantas páginas donde se detectan estructuras míticas indoeuropeas mutadas en textos literarios de diverso tipo en diferentes culturas⁶⁴.

Dicho esto, es preciso comprender que el evolucionismo decimonónico aplicado por B. Prósper es correlativo con el rechazo a Dumézil.⁶⁵ Recordemos que

⁶³ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op.cit.*, p. 248.

⁶⁴ Ver M.V. García Quintela, *Georges Dumézil (1898-1986)*, Madrid, 1999 y M.V. García Quintela, *Dumézil, une introduction*, Crozon, 2001.

⁶⁵ Cuya obra se caracteriza por su antievolucionismo, ver J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, 1991, p. 86-88. El rechazo ha perseguido a Dumézil (G. Charachidzé, "Hypothèse indo-européenne et modes de comparaison", *Revue de l'Histoire des Religions*, 208/2, 1991, pp. 216-219). En principio las críticas se basaban en el supuesto primitivismo de los indoeuropeos, que les habría impedido desarrollar un sistema abstracto como el de las tres funciones. Posteriormente se ha defendido que dicho sistema resulta de una larga con-

Dumézil procuró desde 1938 superar el descrédito en que había caído la mitología comparada, en parte como consecuencia de los abusos de Müller y de sus sucesores:

La visión adoptada en 1938 había disipado las ilusiones de 1920, prolongación de las del siglo XIX. Se volvía a situar a las mitologías, tal como debía ser, en el conjunto de la vida religiosa, social y filosófica de los pueblos que las habían practicado. En lugar de hechos aislados –y por ende inciertos– se proponía al observador una estructura general en la que, como en un marco muy amplio, los problemas particulares encontraban su lugar preciso y delimitado. La concordancia de los nombres divinos perdía, si no todo el interés, por lo menos su primacía ilegítima, en favor de otra concordancia, la de los conceptos, y sobre todo la de los conjuntos articulados de conceptos.

Por último, la técnica de las nuevas interpretaciones no había sido tomada de teorías preexistentes, frazerianas o de otro tipo, sino que surgía de los hechos, puesto que la tarea del exegeta era únicamente investigarlos en toda su extensión, con todas sus enseñanzas implícitas y explícitas y para todas sus consecuencias⁶⁶.

Es lógico, por tanto, el rechazo de la Dra. Prósper a las tesis de Dumézil. Sin embargo, en historia, al igual que en cualquier otra disciplina, rechazar o negar no equivale a refutar⁶⁷. Podemos no estar de acuerdo con una hipótesis o un planteamiento de método y manifestar nuestra desaprobación. Sin embargo, si queremos demostrar sus fallos, no basta con decir que es erróneo, sino que es preciso demostrar su falta de validez mediante la crítica y el desarrollo de una nueva hipótesis o planteamiento de método que lo mejore y lo supere, es decir, que lo refute. Pero la refutación del método de Dumézil no aparece en el trabajo,⁶⁸ simplemente se le opone el análisis etimológico actual unido al evolucionismo decimonónico. Además, el rechazo de las perspectivas dumezilianas implica olvidar métodos aceptados de forma generalizada en el campo de la Historia de las Religiones.

En efecto, Müller y sus epígonos explicaban la religión en términos de orígenes, este punto de vista se abandonó debido a la imposibilidad de averiguar, por falta de

vergencia temporal de préstamos mutuos entre culturas indo-europeas y no indo-europeas. La crítica sobre el supuesto primitivismo hunde sus raíces en los planteamientos ya comentados. La constatación del sistema trifuncional en culturas no indo-europeas abre un campo de gran interés que merece ser explorado. Es interesante, por ejemplo, la aproximación ecológica al estudio de la religión que propone B. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, Madrid, 1991.

⁶⁶ G. Dumézil, *Mito y Epopeya. I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indo-europeos*, Barcelona, 1977, p. 14.

⁶⁷ Ver A.F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?. Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Barcelona, 1984, pp. 59 ss.

⁶⁸ W.W. Belier, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's "ideologie tripartite"*, Ledien, 1991, ha pretendido refutar, en este sentido, la obra de Dumézil, véase, al respecto, M.V. García Quintela, "Nouvelles contributions à l'affaire Dumézil", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20/2 (1994) pp. 22-23.

documentación adecuada, cuál fue el origen de una costumbre o creencia religiosa. Como dice Evans-Pritchard⁶⁹: «Creo que la mayoría de los antropólogos concuerdan hoy en que es inútil buscar un *primordium* en materia de religión», afirmación que, creemos, podemos hacer extensible a los historiadores de la religión.

Frente a este planteamiento, la Antropología y la Historia de las Religiones defienden una perspectiva basada en explicar sociológicamente los hechos relacionados con las religiones antiguas y primitivas a través de su puesta en relación con otros hechos que forman, junto con las religiones respectivas, un sistema de prácticas e ideas, así como con otros tipos de fenómenos sociales que se encuentren vinculados con dicho sistema. Es decir, en la actualidad se considera que para entender el papel de la religión es necesario conocer la estructura social, integrando un sistema coherente en el que cada parte sólo resulta significativa en su relación con las restantes, y en la que el significado del conjunto religioso sólo se alcanza cuando se relaciona con otros sistemas institucionales, es decir, integrado en un haz de relaciones más amplio⁷⁰. Se trata, por tanto, de considerar las religiones como estructuras ideológicas significativas que, a su vez, forman parte de otras estructuras, sociales, mucho más amplias.

Ahora interesa saber que la comprensión de las religiones indoeuropeas en términos de estructuras ha sido la gran aportación de Dumézil en Historia de las Religiones. Las religiones, para Dumézil, forman conjuntos articulados que, a través de su interacción, establecen una estructura que ordena toda la experiencia humana. Este punto de vista, como ha señalado Detienne, se opone a los postulados anteriores basados en la interpretación de la religión antigua y primitiva como cultos a la naturaleza que, además, intentaban aclarar el mismo origen de la religión:

Al centrar su investigación sobre el concepto y los conjuntos organizados, Dumézil se separó radicalmente de una historia de las religiones que pensaba en términos de génesis y afectividad. Para historiadores como H.J. Rose o H. Wagenvoort, toda religión se hallaba enraizada en el sentimiento “numinoso” que la especie humana siente espontáneamente ante los fenómenos de la naturaleza, y no existe ningún poder divino que no haya sido en principio uno de esos numina en los que se condensa la fuerza mágico-religiosa difusa en el mundo natural.

En contra de los historiadores de la génesis, Dumézil afirma el primado de la estructura: el problema esencial no consiste en determinar el origen preciso de los diversos elementos que se han ido disponiendo, sino en aceptar el hecho de la estructura⁷¹.

⁶⁹ En *Las teorías*, *op. cit.*, p. 168.

⁷⁰ *Idem*, *op. cit.*, pp. 177-179.

⁷¹ M. Detienne, “Teorías”, *art.cit.*, pp. 69-70.

Esta incompreensión de las religiones como estructuras significativas es lógica en Max Müller u otros afamados lingüistas del pasado, como F. de Saussure⁷², pero creemos que es inaceptable cuando en la actualidad se pretende aportar algo al conocimiento de una religión.

Por tanto, la comprensión de las religiones en términos de estructura pone fin al primado del análisis lingüístico y etimológico para establecer el carácter y la función de una divinidad, debido, precisamente, a que los panteones, al igual que les sucede a las religiones, son también estructuras⁷³ y, por ello, son las relaciones que cada dios establece con los otros dioses de un panteón las que aclaran su función y su significado. Vernant ha señalado perfectamente este hecho con respecto a los dioses griegos: «Un dios griego se define por el conjunto de relaciones que lo unen y lo oponen a las otras divinidades del panteón»⁷⁴. Además, siempre según Vernant, la etimología implica dos problemas⁷⁵. Por un lado, no aclara nada, pues los creyentes que rinden culto a un dios no conocen su etimología y, por tanto, el valor y la función del dios no puede estar en función de aquélla sino, como hemos visto, en las relaciones que dicho dios establece con el resto del panteón dentro de la estructura religiosa de la sociedad en que recibe culto. El segundo problema es mucho más grave pues, tal y como ha señalado Vernant:

Leemos en el nombre de Zeus la raíz brillar. Concluimos de ello que Zeus representa al cielo luminoso, al resplandor de la luz diurna. Pero además nos sentimos tentados de suponer equivalencias del mismo tipo entre los grandes dioses del panteón y otras fuerzas naturales (...). Este sistema de traducción supone una serie de correspondencias, término por término, entre nuestra concepción moderna del universo y la imagen que los griegos se hacían de él en su religión. Su pensamiento religioso tendría así la misma estructura, el mismo tipo de organización y las mismas categorías intelectuales que nuestro pensamiento científico. La única diferencia vendría de que las fuerzas naturales se encuentran en la religión griega animadas y personificadas⁷⁶.

Dejando a Vernant, el recurso a la etimología implica el riesgo de no considerar los matices que los hablantes pueden introducir en una palabra:

⁷² C. Lévi-Strauss, “Religión, lengua e historia: a propósito de un texto inédito de Ferdinand de Saussure”, *Mirando a lo lejos*, ed. Lévi-Strauss, Buenos Aires, 1986, p. 195: «Las notas de 1894 ofrecen un nuevo ejemplo de este rechazo: precursor de la lingüística estructural, Saussure acepta, por lo tanto, que un conjunto de divinidades pueda ser el efecto del azar o de accidentes acumulados. No concibe que, como la lengua misma..., este conjunto forma un sistema en el que cada dios (que no puede, en ese sentido, aparecer jamás *inescrutable*, aunque su nombre lo sea) se comprende solamente en relación con el todo».

⁷³ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1988, p. 89.

⁷⁴ *Idem*, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991, p. 29.

⁷⁵ *Idem*, *op.cit.*, pp. 87-88.

⁷⁶ *Idem*, *op.cit.*, p. 88.

Cuando algunos primitivos denominan divinidad o espíritu al sol, pueden estar expresando, simplemente, que dicho objeto les sugiere o simboliza, para ellos, a la divinidad o que su resplandor comparte una de las características de la divinidad (su grandeza, su brillo o su belleza).(…) En su imaginativo modo de describir el mundo [el de los primitivos], las analogías, las figuras, los símbolos y las metáforas son una regla normal del lenguaje y no una excepción⁷⁷.

En el caso de las lenguas de las sociedades primitivas, estos matices resultan incomprensibles, en muchas ocasiones, para aquellas personas que, pese a hablar correctamente dicha lengua, no son hablantes maternos de la misma, y podemos remitimos otra vez a las apreciaciones del Inca Garcilaso a inicios del siglo XVII. También Evans-Pritchard señaló este hecho como una frecuente causa de error entre muchos antropólogos cuando afirmaba que «hablar una lengua correctamente es algo distinto a comprenderla, como he observado a menudo con africanos y árabes. Ello es una nueva causa de errores, un nuevo peligro»⁷⁸. Esa diferencia se acentúa como consecuencia de la carga cultural implícita en el léxico :

Si un etnógrafo dice que en la lengua de un pueblo centroafricano la palabra *ango* significa perro, puede estar en lo cierto, pero de este modo sólo ha expresado el significado de *ango* en un grado muy limitado, porque lo que significa para los nativos que utilizan tal palabra es diferente de lo que ‘perro’ significa para un inglés. El significado que los perros tienen para ellos –cazan con ellos, se los comen, etc.– no es el que tiene para nosotros. ¡Cuánto mayor no será la alteración cuando topemos con términos que tienen una referencia metafísica!⁷⁹.

Si esto sucede con una lengua viva y en la que se puede entrar en contacto con hablantes qué no sucederá con una lengua muerta, como aquella de que da cuenta la epigrafía latina e indígena del occidente de la Península Ibérica que, además, sólo se conserva de manera muy fragmentaria. Suponer que el análisis lingüístico es suficiente para aclarar el significado y la función de un dios implica tirar por la borda todo el trabajo realizado a lo largo de varias décadas por antropólogos e historiadores dedicados al análisis y estudio de la religión.

Por tanto el referente de la Historia de las Religiones no puede ser la Lingüística ni la Filología sino la Historia, lo que implica, como vamos a ver, que la Historia de las Religiones se abra a otras disciplinas, como la Lingüística o la Antropología en busca de ayuda para llegar a comprender aspectos de las religiones. La Historia, a consecuencia de la complejidad de los fenómenos que estudia, es un *conocimiento*

⁷⁷ Pals, *op. cit.*, p. 215.

⁷⁸ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁹ *Idem*, *op. cit.*, p. 28.

borroso, como ha señalado Bermejo Barrera⁸⁰, es decir, se trata de un conocimiento cuyos límites no están claramente definidos y que necesita estar interactuando constantemente con otras disciplinas, igual de borrosas, como la Filosofía, la Antropología o las Ciencias Sociales. Sólo esta interdisciplinaridad puede ayudar a comprender las religiones del pasado; por ello, consideramos que todos los intentos de estudio de las religiones que renuncien a otras disciplinas, privilegiando la propia, están llamados al fracaso.

3. POÉTICA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Utilizamos *poética* en sentido etimológico, se trata del factor *creacional, inventivo, individual*, exprese como parezca más oportuno, presente en la práctica religiosa. Desde el punto de vista de la Historia de las Religiones, más en concreto de los estudios de mitología, las críticas más fecundas al estructuralismo de C. Lévi-Strauss proceden de quienes desde muy pronto pusieron de relieve la importancia de estos aspectos en la génesis y difusión de los mitos. En el ámbito específico de la mitología griega toda una serie de estudios patrocinados por G. Nagy se inscriben en esta orientación, mostrando cómo la creación literaria influye o determina las formas concretas de presentación de los mitos. Hace poco C. Calame ha propuesto una lectura sintética de los resultados de estos esfuerzos continuados⁸¹.

Esto tiene que ver con el tema que nos ocupa pues, como decía hace años J. Goody, existen intelectuales en las sociedades sin escritura⁸². Lévi-Strauss lo expresaba de otra forma cuando insistía en que al menos desde el neolítico, sino desde antes, los integrantes de la especie humana piensan de forma igualmente sofisticada⁸³. En el campo de los estudios indoeuropeos esta percepción compleja de los procesos intelectuales creativos ha dado lugar a estudios que señalan la existencia de una poética de raíz prehistórica, indoeuropea, como fundamento de una serie de temas, aspectos lingüísticos, expresiones poéticas formulars, usos metafóricos del lenguaje, atestiguados en distintas culturas de raíz indoeuropea⁸⁴. Por otra parte, el tema de la “lengua de los dioses” es transcultural, pues sus manifestaciones están repartidas en el tiempo y el espacio⁸⁵.

⁸⁰ J.C. Bermejo Barrera, “Making History, talking about History”, *History and Theory*, 40, 2001, pp. 204-205.

⁸¹ C. Calame, *Poétique des Mythes dans la Grèce antique*, París, 2000.

⁸² J. Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, 1985, pp. 29-45.

⁸³ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, París, 1987 (1ª ed. 1952).

⁸⁴ Véase, por ejemplo, G. Nagy, *Comparative studies in Greek and Indic meter*, Cambridge (Mass.), 1974; F. Bader, *La Langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pisa, 1989; C. Watkins, *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*, Nueva York, 1995.

⁸⁵ Síntesis en M. Detienne y G. Hamonic (dirs.), *La déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, París, 1995. Reflexiones brahmánicas sobre la palabra explicadas en M. Biarreau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, 1964; un ejemplo indio particular es la poli-

Como decíamos no es nuestro cometido plantear una crítica al fundamento lingüístico del libro de B. Prósper. Pero al hilo de las observaciones precedentes no podemos dejar de indicar la doble simpleza del planteamiento seguido. En primer lugar, como se ha indicado al examinar las concepciones de los cronistas de Indias sobre la idolatría, la simpleza consistente en tomar una parte ínfima de la temática religiosa, la teonimia, por el todo. Pero, en segundo lugar, también porque al no considerar la dimensión poética se atribuye a los hablantes de lenguas indoeuropeas del occidente peninsular una simplicidad intelectual sin paralelos. Al parecer serían incapaces de llamar a una roca otra cosa que *roca* y a un río otra cosa que *río*. Para ellos no existirían un río *Bravo*, *Rojo*, o *Lobo*. Es porque existe una poética indoeuropea y porque los dioses en los panteones tienen roles diferenciados que es inverosímil el *panteón* reconstruido para la inscripción de Cabeço das Fraguas, compuesto por los dioses *Charca del poblado*, *Pantano*, *Diosa de las praderas*, *Arroyo del poblado*⁸⁶.

En resumen, la religión no es igual a teonimia, por muy bien interpretada que esté. No se trata de construir ahora un argumento pro domo, pero las indagaciones sobre el sacrificio, bien atestiguado entre los antiguos lusitanos, apenas tienen cabida.⁸⁷ Tampoco se consideran los estudios que contemplan rastros de mitología lusitana en textos etnográficos clásicos⁸⁸. Nada hay sobre lugares de culto o santuarios.⁸⁹ Como tampoco se consideran las interpretaciones contextuales del tipo de las

semia de raíz védica del verbo SMAR, que significa a la vez “amor” y “memoria” dando lugar a significativas reflexiones de todo tipo, Ch. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, París, 1989, pp. 295-303. Sobre los chamanes “lingüistas” georgianos, G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurel d'une civilisation*, París, 2001, pp. 135-149, etc. Sobre los sacerdotes bissu de las Celebes, G. Hamonic, *Le langage des Dieux. Cultes et pouvoirs pré-islamiques en pays Bagis, Célèbes-Sud, Indonésie*, París, 1987.

⁸⁶ Prósper, *Lenguas y religiones*, op.cit., p. 56.

⁸⁷ Por ejemplo, la tarifa sacrificial de Marecos, en latín (P. Le Roux, « Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire, en *Mélanges Marcel Le Glay*, 1994, pp. 560-567). El pasaje de Estrabón III, 3, 7 sobre los sacrificios lusitanos, incluyendo la cuestión de los sacerdocios (M.V. García Quintela, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*, Madrid, 1999, pp. 233-260; a corregir, para los sacerdocios, con M. García Teijeiro, “El hombre de la lanza de plata”, *Homenaje al prof. Montenegro*, eds. M.A. Alonso Vila et al., Valladolid, 1999, pp. 257-268), y los testimonios arqueológicos sistematizados por X.L. Armada Pita y O. García Vuelta, “Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica”, *Archivo Español de Arqueología*, 76 (2003) pp. 47-75.

⁸⁸ Como, por ejemplo, M. V. García Quintela, op. cit., o M. V. García Quintela, *Mitos hispánicos*, Madrid, 2000.

⁸⁹ A las referencias de la n. 24 pueden añadirse: M. Santos Estévez y M.V. García Quintela, “Arte rupes- tre y santuarios”, en M.A. Castiñeiras González y F. Diez Platas (eds.), *Profano y pagano en el arte gallego*, *Sémata*, 14, 2003, pp. 37-149; M.V. García Quintela et al., *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celtique (études comparées d'histoire et d'archéologie*, Bruselas, 2003; M.V. García Quintela, “El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico”, *ARYS*, en prensa. Además, sobre el importante santuario del Facho de Donón: G. Baños y G. Pereira Menaut, “*Deus Iarius Breus Brus*. Las inscripciones votivas del Facho de Donón (Pontevedra)”, *Homenaje a José M° Blázquez*, ed. J. Alvar, vol. V, 1998, pp. 21-44, y F. Fariña Busto y J. Suárez Otero, “El santuario galaico-romano de O Facho (O Hío, Pontevedra), *Boletín Auriense*, 32 (2002) pp. 25-52.

propuestas por É. Thevenot⁹⁰, concordantes con la técnica de los etruscólogos, que sitúan el texto que pretenden interpretar en un contexto lo más amplio y significativo posible⁹¹.

En todos estos casos entra en juego una *poética* presente en la percepción por parte de los etnógrafos griegos y romanos de una realidad ajena, pero también en los impulsos que llevaron a confeccionar determinados objetos artísticos, o a definir de manera claramente diferenciada determinados espacios. Esto es la causa de que todo un haz de documentación pertinente para el conocimiento de la religión del occidente queda fuera del campo de interés, con el agravante que, en lugar de aceptar que se trata de un estudio con un objetivo limitado, se ofrecen unas conclusiones que obligan a prescindir de lo que se sabe sobre Historia de las Religiones.

Esta visión sesgada se asienta en un tratamiento parcial de la documentación disponible. Veamos dos ejemplos tomados de la epigrafía y otros dos del informe etnográfico de Estrabón sobre los pobladores del Norte de la Península Ibérica.

La Dra. Prósper propone un análisis del dios COSSVE / COSO relacionándolo con el dios latino *Consus*. Indica que el término en ambos casos es un “culto a la confluencia” y, ciertamente, la confluencia es un elemento topográfico de relieve en distintas religiones, esa no es la cuestión. Lo importante es que esta propuesta es fundamental en una línea de rechazo sistemático a las interpretaciones que defienden el carácter guerrero de las divinidades del Noroeste. Aquí se afirma que se basan en la aparición de una abreviatura M en el ara votiva de Brandomil⁹², donde se lee, en efecto, COSO M VEGETIANUS FUSCUS V S (CIRG I, 39 = CIL II 5071 e 5262). La ‘M’ no es una abreviatura de Marte, según la añeja propuesta dubitativa de Hübner (escribe *fortasse*), admitiéndose otras lecturas,⁹³ este no es el problema.

El problema es que existen dos inscripciones que relacionan a Coso con Marte despachadas de un plumazo. La primera fue objeto de una confusión de Hübner, que la editó sin verla como procedente de Braga en el *CIL* (vol. II nº 2418) y que rectificó (en p. 706) lamentando haber seguido una fuente poco fiable. Pero la inscripción existe (CIL XIII 1353) sobre una lámina de bronce hallada en el territorio de los biturigos cubos de la Galia, cerca de Avaricum (actual Bourges). Formaba parte de la base de una estatua dedicada al dios, donde se lee FLUVIA CUBA FIRMINI FILIA COSOSO DEO MARTI SUO HOC SIGNUM DONAVIT AUGUSTO. Por tanto, la asociación de Coso y Marte, cierto que en la Galia, es segura.

Más problemática es otra inscripción, rupestre, procedente de Denia (Valencia) y de lectura insegura (*CIL* II 5960). La dedicó un soldado del destacamento de la Legio VII que operaba en la zona, pero que probablemente procedía del Noroeste

⁹⁰ E. Thévenot, *Sur les traces des Mars Celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, Brujas, 1955.

⁹¹ M. Pallotino, *La civilisation Étrusque*, Paris, 1949, pp. 220-227.

⁹² Prósper, *Lenguas y religiones*, *op.cit.*, p. 226 y 250.

⁹³ M(ARCUS), según G. Pereira Menaut, *Corpus de Inscripción Romanas de Galicia. Provincia de A Coruña* (= CIRG), Santiago de Compostela, 1991; M(EOBRIGO), sugiere Prósper.

peninsular⁹⁴. La inscripción se encuentra en el abrupto monte Mongó, junto al mar y a la entrada de una cueva a media ladera. En las líneas 4 y 5 se lee MARTI SEMNO COS. No hay dudas sobre Marte, aunque 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. Pero ambos testimonios serían casos «extraños estructuralmente y apartados del área de implantación de COSSVE»⁹⁵.

Sin embargo no consideramos problemático que una de esas inscripciones proceda de la Galia, más en concreto de entre los bituriges que albergaban tradiciones sagradas comunes para los galos. Su capital, Avaricum (actual Bourges), se localiza en la confluencia de los ríos Auron y Yèvre, formando una área pantanosa que rodeaba por tres lados el *oppidum* galo construido sobre un promontorio accesible solo por una especie de istmo,⁹⁶ COSOSO podría aludir a esa circunstancia. Tampoco es insuperable que el término galo para las confluencias sea *condate*, como se atestigua en Lyon y otros lugares, pues en cualquier lengua la misma realidad se puede expresar con palabras distintas, incluso con metáforas poéticas, por lo que Cososo entre los bituriges y *condate* en Lyon pueden ser, si la lingüística así lo dice, *confluencias*.

El problema es que si Coso se relaciona con Marte, teniendo en cuenta estas inscripciones *pace* Prósper, el *Consus* romano es un dios que se relaciona con Ops y de manera indirecta con Quirino y que todo cuanto sabemos de su culto remite a la conservación y administración del grano⁹⁷. Por otra parte, el carácter guerrero de Marte no ofrece dudas, ya que su explicación en clave agraria no se sostiene en la actualidad, pues no se ha superado la refutación de esa hipótesis por Dumézil⁹⁸, como tampoco ofrece dudas su semejanza con Ares, el dios escogido por la etnografía griega para explicar a griegos y romanos cuál era el dios fundamental de los lusitanos (*infra*).

Ciertamente existen otras posibilidades. Prósper recuerda dedicatorias galas a MARTI CONDATI, un Marte de las Confluencias⁹⁹. En este sentido cabe recordar

⁹⁴ P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion des 409*, París-Madrid, 1982, p. 287-290.

⁹⁵ Prósper, *op. cit.*, p. 250.

⁹⁶ César describe el penoso asedio de la ciudad, *BG* VII, 15-28, precisiones topográficas en 15, 5 y 17, 1. Véase C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, I, París, 1920-1926¹⁹⁹³, pp. 586-92 y 1111-4, y D. e Y. Roman, *Histoire de la Gaule. VIe siècle av. J.-C.-Ier siècle ap. J.-C.*, París, 1997, pp. 445-8 con plano.

⁹⁷ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, 1987, pp. 289-304; P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Roma, 1981, pp. 59-113. Este autor considera la topografía romana y la localización del edículo de Ops Consuia (fusión de Consus con la diosa Ops) en el edificio de la Regia, relacionándolo con el curso del Velabro, arroyo que atravesaba el Foro canalizado por la cloaca construida en el reinado de Tarquino. Pero este tema se relaciona con el panteón romano, no con la etimología de Consus ni su función. Las páginas dedicadas a la etimología de Consus (Prósper, *Lenguas y religiones, op. cit.*, pp. 248-249) muestran el interés exclusivo por la etimología, dejando de lado cualquier otra cosa que se sepa de la divinidad gracias a otros testimonios e indicios.

⁹⁸ Dumézil, *op. cit.*, pp. 223-249.

⁹⁹ Prósper, *op. cit.*, p. 241.

que el *pagus condatensis* de Lyon estaba en la confluencia del Ródano con el Saona y era el famoso lugar de reunión de los representantes de todos los pueblos galos¹⁰⁰. Es por lo tanto posible, pero no seguro, que se considerase a Marte una divinidad protectora de ese tipo de reuniones. Entre los germanos esa relación se atestigua a través del apelativo *Thingsus* que recibe Marte entre unidades auxiliares frisonas (germánicas) desplegadas en Britania, en el muro de Adriano. Este es el Marte de las asambleas de guerreros, *thing*, y de los acuerdos y decisiones jurídicas que allí se adoptan, por lo que probablemente estamos ante la forma escogida por germanos romanizados para presentar a Tyr, dios germánico de los acuerdos¹⁰¹.

Si pasamos al Noroeste hispano, uno de los apelativos de Coso es OENAEGO. Hace años García Fernández-Albalat¹⁰² lo relacionó con otra palabra aparentemente idéntica en irlandés medieval, *óenach*, término estándar para designar las asambleas jurídicas¹⁰³. Sin embargo Prósper¹⁰⁴ rechaza esta aproximación argumentando que la forma habitual de adjetivación en las inscripciones exige una forma *OENAECAECO, además de considerar el epíteto en cuestión un *curso de agua*. No es cuestión de glosar, otra vez, la particular idolatría pleonástica atribuida a los galai-cos adoradores, por tanto, de una *confluencia del curso de agua*, la cuestión es que Estrabón (III, 3, 7) indica que los guerreros lusitanos celebraban *agones* bajo el patrocinio de dioses específicos con una complejidad comparable a las asambleas irlandesas¹⁰⁵. Esto es, pudiera ser que la aproximación OENAEGO / *óenach* no es válida porque la adjetivación es incorrecta. Pero G. Broderick recuerda que el irlandés antiguo *óenach* y el irlandés moderno *aonach* derivan de una raíz irlandesa antigua *óen* ‘gahering, assembly, place of contest, games, competition’¹⁰⁶ por lo que, suponiendo una raíz semejante entre los hablantes de lengua celta del Noroeste peninsular, el epíteto OENAEGO tendría una derivación adjetival ortodoxa y sigue en pie que existen lugares para la celebración de asambleas, que la etnografía clásica las atestigua, que están bajo la tutela de dioses de la guerra, que Coso se relaciona con Marte (en una o dos inscripciones) y Marte con lugares de asamblea (en la Galia).

Es posible, por lo tanto, que entre galos, germanos y lusitano-galaicos el dios patrón de las asambleas presente una caracterización guerrera, además de la dimensión jurídica garantizada por algunos apelativos, lo que lleva a su asimilación con Marte cuando se le invoca en latín. Con otras palabras, Marte preside asambleas

¹⁰⁰ P. Wuilleumier, *Lyon métropole des Gaules*, París, 1953, pp. 34 y 42.

¹⁰¹ G. Dumézil, *Los dioses de los germanos*, Madrid, 1990, pp. 69-70, reúne hechos.

¹⁰² En *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, O Castro-Sada (A Coruña), 1990, pp. 266-276.

¹⁰³ W. Stokes, “The prose tales in the Rennes Dindsenchas”, *Revue Celtique* 16, 1894, pp. 50-51.

¹⁰⁴ En *Lenguas y religiones*, op. cit., pp. 227-228.

¹⁰⁵ García Quintela et al., *Souveraineté et sanctuaires...*, pp. 58-63.

¹⁰⁶ G. Broderick, “Tynwald: A Manx Cult-Site and Institution of Pre-Scandinavian Origin?”, *Cambrian Medieval Celtic Studies* 46 (2003) pp. 55-94, en p. 73.

entre los germanos y tal vez entre los galos, mientras que Coso tal vez se relaciona con asambleas entre los galaicos. Ahora bien, para aventurar esta interpretación hemos tenido que recurrir a fuentes diversas y a datos comparativos ¿tenemos que eliminarlos para que la lingüística predomine? En resumen, existe un margen de interpretación en la medida que Coso puede no ser guerrero, o no solo guerrero, y ser jurídico, o también jurídico. Pero con el *Consus* romano no hay nada que hacer, es un dios de funciones limitadas al ámbito de tratamiento del grano, aunque algunos testimonios antiguos, recuerda B. Prósper¹⁰⁷ establecen una falsa etimología del dios relacionándolo, precisamente, con *consilii* ¿tenemos también que hacer abstracción de esas informaciones relativas al culto del dios para que determinada concepción lingüística se sienta cómoda?

Dicho esto, concordamos con lo que escribe B. Prósper en otro lugar: «En general, lo que sabemos del mundo de las creencias de los pueblos del Occidente de Europa y las generalizaciones que se extraigan del conocimiento de la historia de las religiones pueden servir como límite o marco de las afirmaciones que se hagan sobre el conjunto de teónimos del que hablamos, y en ningún caso como indicación a priori de lo que deberían significar»¹⁰⁸. Teniéndolo en cuenta ocurre que el análisis de Coso / Consus como *confluencia* exige prescindir de algún testimonio y modificar lo que sabemos de aspectos de dos o tres de las religiones mejor conocidas de los indoeuropeos occidentales. Por tanto, no es que el marco establecido sea un a priori sino que se rompe por completo, cosa legítima que exige la propuesta de un marco alternativo.

Algo semejante ocurre con el análisis de la inscripción lusitana de Cabeço das Fraguas. Su fundamento histórico no se enuncia en el libro, aunque sí en un artículo¹⁰⁹ donde se defiende que el lusitano es un idioma que hunde sus raíces en la Edad del Bronce y por ello es portador de un vocabulario paleo-europeo. Ahora bien, leemos la inscripción en un alfabeto latino que A. Tovar fechó hace años hacia el siglo II de nuestra era. Si es así, ¿cuál es el horizonte histórico de la interpretación ofrecida?

Si es la Edad del Bronce, época originaria de una lengua conservadora como el lusitano, tendríamos que entenderla a la luz del testimonio de las tablillas micénicas o los textos rituales hititas, que son los testimonios de religiones indoeuropeas de la Edad del Bronce. Y lo que en ellos se lee, ciertamente con limitaciones y dificultades específicas, es siempre la presencia de panteones complejos, articulados, con divinidades que cubren diferentes formas y campos de actuación, no una recurrente mención a diferentes manifestaciones hídricas. En caso contrario, por ejemplo en algunos textos hititas, se reiteran, en largas letanías, menciones a dioses idénticos, pero especificándose sus localidades de procedencia para distinguirlos, posibilidad

¹⁰⁷ En *Lenguas y religiones*, op. cit., p. 248.

¹⁰⁸ Prósper, “Nuevas observaciones”, art.cit., p. 561.

¹⁰⁹ *Idem*, “The inscription”, art.cit.

avanzada por C. Búa en su análisis de esta inscripción¹¹⁰ que Prósper rechaza¹¹¹.

Por el contrario, si debemos leerlo como testimonio de la época en que se escribió, como por lo demás se indica en diferentes ocasiones al situar los teónimos en un proceso evolutivo ¿cómo saber, entonces, que el sentido etimológico de los teónimos estaba vigente mil quinientos o dos mil años después de su formación? Pueden suceder dos cosas. La primera es que ese sentido permaneciese vivo, y seguiríamos ante un panteón sin paralelos en las religiones indoeuropeas conocidas. La segunda es que el sentido etimológico de los teónimos se hubiese olvidado, que los dioses fuesen recibiendo a lo largo del tiempo contenidos, que obviamente no conocemos, cuya relación con su etimología, si es que permanecía de alguna forma, se perdiese progresivamente. En este caso las etimologías propuestas quizás son útiles para establecer relaciones de parentesco lingüístico, pero desde el punto de vista de la Historia de las Religiones son irrelevantes. Aunque cabe otra posibilidad: reinterpretar el conjunto de las religiones indoeuropeas a la luz del análisis lingüístico de la teonimia lusitana. Esa no es nuestra opción.

Antes de pasar al tratamiento de las fuentes etnográficas plantearemos una precisión. Es indudable que el correcto conocimiento de una religión determinada precisa de un conocimiento avanzado de la lengua o lenguas en la que están escritos los testimonios relativos a esa religión. En muchas ocasiones formas particulares de la vida religiosa solo se pueden captar mediante el correcto conocimiento de la lengua. Pero esto es cierto dicho de lenguas naturales, antiguas o modernas, sobre el que se ha acumulado un suficiente grado de conocimiento. Situación que no es la del lusitano-galaico. Aun aceptando que todos los análisis ofrecidos por B. Prósper son correctos ¿qué podríamos decir? que el lusitano-galaico era una lengua que tenía dieciséis formas de decir monte o peña, once de decir río, una de decir confluencia y otra de decir paso, ¿es esa la clase de conocimiento de una lengua que permite inferir algo relevante sobre sus particulares formas de expresar la vida religiosa?

Aunque, insistimos, es fundamental el conocimiento de los idiomas antiguos, no puede decirse que el conocimiento logrado hasta la fecha sobre las lenguas indoeuropeas del occidente peninsular sea equivalente, ni de lejos, al conocimiento de lenguas como el griego o el latín, o incluso otras peor conocidas. Por ello el conocimiento de la religión de los indoeuropeos del occidente peninsular no puede prescindir de las fuentes extralingüísticas, y si esas fuentes se contradicen hay que detenerse y pensar el caso, sin que haya razones para considerar que la lingüística tiene una prima de fiabilidad.

En este sentido conviene que nos detengamos en el uso de dos pasajes de Estrabón. En la introducción Prósper busca en el geógrafo griego (III, 4, 16) apoyo a sus propuestas sobre el tipo de religión ibérico occidental cuando escribe:

¹¹⁰ C. Búa Carballo, "Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente Peninsular", en F. Villa y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Prerromana*, Zaragoza-Salamanca., 1999, pp. 309-327.

¹¹¹ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op. cit.*, p. 42.

Aunque a mi conocimiento nunca se ha tenido en cuenta esta posibilidad, cabe pensar precisamente que esto es lo que quería decir Estrabón cuando afirmaba que los pueblos galaicos eran ateos: que no veía que adorasen divinidades personales en el sentido en que las concibe mayoritariamente la religión griega o la romana¹¹².

Hace años J. C. Bermejo Barrera señaló que esta interpretación había sido dada por Hermann Usener en su obra *Gotternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1895. Usener sostenía que estos pueblos «no poseerían dioses personales y, por lo tanto, es lógico suponer que no tuviesen nombre, sino que adorarían a las propiedades divinas relativas a todas y cada una de las esferas de la vida natural y social que afectaron más directamente a la humanidad primitiva»¹¹³. Estos dioses galaicos no personales pertenecerían, pues, a las categorías de dioses instantáneos y de dioses específicos que Usener intentó definir en su obra, hipótesis ahora rechazada en *Historia de las Religiones*¹¹⁴. También se ha ocupado del pasaje G. Sopena, con una presentación de las distintas interpretaciones. Lo significativo es que el texto de Estrabón recoge dos alusiones religiosas relativas a dos pueblos: según algunos, los «galaicos son ateos», pero los celtíberos... «bailan y disfrutaban la noche entera con toda la familia, en honor a un dios anónimo», implicando este *ateísmo* y este *anonimato* divino por igual la difícil asimilación de las divinidades locales con los dioses del panteón greco-romano¹¹⁵, conclusión que deriva necesariamente del conocimiento de los modos de la etnografía y los usos religioso-culturales griegos, no de la lingüística lusitano-galaica, pues griego es el testimonio.

Termina B. Prósper su libro con una crítica a las interpretaciones dumezilianas (*supra*) asimiladas con las interpretaciones que inciden en la religión de los guerreros, confrontadas con una conclusión del libro: «interesa notar que desconocemos todo indicio de la existencia de divinidades bélicas en el Occidente peninsular»¹¹⁶. Partiendo de este *dato*, critica los prejuicios celtista y clasicista «que imponen que hayan existido divinidades guerreras celtas...»; los inconvenientes de proyectar esquemas preconcebidos de corte trifuncional a religiones indoeuropeas de las que apenas se sabe nada (idea que suscribimos), y sigue, «lo mismo puede decirse de las inferencias que a menudo se hacen a partir de las escasísimas citas conservadas de los autores clásicos que se refieren a la religión y a los sacrificios», más en concreto, del testimonio de Estrabón sobre sacrificios a Ares «se ha querido inferir la naturaleza guerrera de la religión lusitana... Qué quiso decir Estrabón en este pasaje y a qué divi-

¹¹² *Idem*, *op. cit.*, p. 34.

¹¹³ J.C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, 1994, p. 12.

¹¹⁴ Bermejo Barrera, *El mito griego*, *op. cit.*, pp. 30-31 e *idem*, *Mitología y mitos*, *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁵ G. Sopena, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995, p. 31.

¹¹⁶ Prósper, *Lenguas y religiones*, *op. cit.*, p. 442.

nidades se refería concretamente, y hasta qué punto sus propias fuentes eran de confianza, es algo que no podemos dilucidar»¹¹⁷. Estas ideas se deben puntualizar:

1º Las fuentes etnográficas clásicas, y de manera notable Estrabón, ofrecen un informe articulado e inteligible que se extiende a lo largo de varias páginas con argumentos e información de naturaleza religiosa. Por el contrario, los tres o cuatro textos lusitanos conservados, suponiendo que su interpretación no ofreciese dudas, carecen de una riqueza informativa semejante, y mucho menos cualquiera de las menciones teonímicas conocidas.

2º Para dilucidar su sentido correcto hay que interpretar esos textos con metodologías como la estética de la percepción, los análisis comparativos o la investigación de fuentes. Solo considerando como legítima exclusivamente la interpretación lingüística cabe afirmar que interpretaciones sobre otros documentos son irrelevantes.

3º El conjunto del texto de Estrabón, pero también Polibio, Diodoro de Sicilia, Tito Livio... nos hablan de pueblos guerreros, acciones bélicas, guerras, batallas y escaramuzas¹¹⁸. Ya J.-F. Lafitau (1681-1746) en su comparación pionera entre los usos de los indios americanos y del mundo clásico había señalado tanto la omnipresencia de la guerra como que «fut aussi sanctifié pour la religion... et avait ses lois universellement reçues...»¹¹⁹, y, como consecuencia, interpretaba los dioses de la guerra de los indios con categorías clásicas:

mais si l'Areskoui des Hurons et des Iroquois est l'Ares des Grecs, ou le vrai Mars de la Thrace, il faut avouer aussi que les Iroquois et les Hurons sont encore plus dignes d'appartenir de plus près au dieu de la guerre que les autres nations barbares de l'Amerique, par la supériorité qu'ils ont sur elles du côté de la valeur¹²⁰.

Observándose como esta noticia sobre la *religión guerrera* de los americanos se integra con naturalidad en la explicación de sus usos guerreros, al igual que ocurre en Estrabón.

Es decir, surgen dudas de la lectura de los testimonios etnográficos clásicos sobre el grado de concordancia de algunos dioses indígenas con los dioses greco-romanos, de ahí la mención a galaicos *ateos* o a dioses celtíberos *anónimos*. Pero no hay duda de que al menos alguno es inequívocamente un dios de la guerra, naturalmente asimilado con Ares ¿o hemos de pensar una sociedad de guerreros antigua sin dioses de la guerra? Se nos dice que la lingüística no los detecta y es lamentable. Pero ¿hemos de abandonar la lectura e interpretación de la etnografía clásica para que cierta manera de explotar una disciplina moderna se sienta confortada?

¹¹⁷ *Idem, op. cit.*, p. 444.

¹¹⁸ Véase, P. Ciprés, *Guerra y sociedad en la Hispania indoeuropea*, Vitoria, 1993.

¹¹⁹ J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, ed. de E. Hindie Lemay, París, 1718¹⁹⁸³, vol. 2, p. 14.

¹²⁰ *Idem, op. cit.*, vol. 2, pp. 5-6.

4. LINGÜÍSTICA Y RELIGIONES COMPARADAS

El problema que plantean las religiones prerromanas peninsulares del sector occidental radica en que carecemos de mitos que nos permitan entender a sus dioses y explicar otros aspectos de dichos sistemas religiosos. Pero esta carencia no justifica que el análisis lingüístico pueda ocupar el lugar de una mitología desconocida, pues ello supondría dotar a esa disciplina de una capacidad mitopoyética cuya resultante, además, se endosaría libremente a los pueblos del pasado que se estudian. Por el contrario, proponemos que es posible recurrir a otros métodos, como la comparación, y a fuentes, como la etnografía clásica o la arqueología para comprender qué tipo de religión había en estos sectores peninsulares prerromanos. Aclaremos que, en general, el recurso a la comparación en Historia y en Historia de las Religiones es totalmente lícito¹²¹. Más en concreto, en Historia de las Religiones esto implica en la actualidad dos consideraciones fundamentales: partir de la comprensión de las religiones como sistemas o estructuras y que la comparación se realice de modo correcto¹²².

Nuestro desconocimiento de la mitología de los pueblos prerromanos del occidente peninsular parece abocar a una famosa máxima de Wittgenstein¹²³ según la cual «de lo que no se puede hablar, mejor callarse». Sin embargo, el método comparativo ayuda a plantear estrategias que nos permiten algunas aproximaciones al sistema religioso que consideramos. En esta línea se ha partido del análisis lingüístico completado con comparaciones mitológicas, de herencia dumeziliana, para comprender el panteón lusitano galaico como una estructura significativa. Esta ha sido la estrategia seguida por García Fernández-Albalat¹²⁴, que Prósper critica por considerar que proyecta esquemas preconcebidos al estudio de las religiones prerromanas y por las deficiencias de sus análisis lingüísticos.

Nada tenemos que decir con respecto a esto último. Pero en cuanto a que las comparaciones dumezilianas proyectan esquemas preconcebidos sobre la documentación, cabe señalar un principio básico del funcionamiento de la ciencia explicado por A. Chalmers: que la observación depende de la teoría. Es decir, que los enunciados derivados de la observación siempre presuponen una teoría que actúa como guía de la observación y de la experimentación¹²⁵. Así pues, partir de una teoría que guíe la investigación no es un hecho criticable sino, más bien, una premisa básica

¹²¹ Ver J.C. Bermejo Barrera, “La comparación en la historia de las religiones: consideraciones metodológicas”, en J.C. Bermejo Barrera y F. Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, Madrid, 2002, pp. 7-27. La comparación cuenta en historia con una larga tradición, ver por ejemplo M. Bloch, *Historia e historiadores*, Madrid, 1998, pp. 105-172.

¹²² J.C. Bermejo Barrera, “Introducción a la lógica de la comparación en mitología”, *Gallaecia*, 22 (2003) pp. 471-486.

¹²³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus-philosophicus*, Madrid, 1957, prop. 7.

¹²⁴ B. García Fernández-Albalat, *Guerra y religión*, *op. cit.*

¹²⁵ Ver Chalmers, *op. cit.*, pp. 46-54.

para que la investigación se pueda realizar. De hecho, hemos intentado demostrar que el trabajo comentado también está orientado por presupuestos teóricos que articulan su concepción de lo que es una divinidad, una religión y el método a través del cuál se llega a comprenderlos.

Desde la ecuación teonimia / religión subyacente en el planteamiento del libro de B. Prósper no se consideran, como hemos indicado, las aportaciones a la comprensión de las religiones prerromanas del occidente peninsular apoyadas en otra documentación. Es en esta línea que hemos trabajado los autores del presente comentario, aplicando comparaciones de inspiración dumeziliana a diversos temas, y es precisamente por haber seguido esta línea que no nos sorprenden las relaciones de parentesco lingüístico detectadas entre el lusitano galaico y las lenguas itálicas, conclusión principal del libro en el ámbito de la lengua.

Digamos como punto de partida que para quienes frecuentan la obra de Dumézil considerar los hechos romanos es una obviedad, dado el papel fundamental que desempeñan en la génesis y en el volumen total de esa obra y dada, también, la calidad de la información disponible sobre la religión romana, considerada entre las religiones antiguas. Ha sido siguiendo esta línea que hemos establecido una pequeña serie de semejanzas estructurales lusitano / romanas que exponemos sintéticamente.

El sistema de víctimas de los sacrificios es concordante en la antigua Lusitania y en Italia, con datos de Roma y Gabilas, mientras que las religiones de otras familias indoeuropeas, como griegos, celtas o germanos no parecen haberlo conservado¹²⁶.

En su momento, G. Dumézil había estudiado el rapto de las sabinas como una excepción dentro de su estudio de los matrimonios indoeuropeos. Ocurría que la unión se consagraba tras una serie de tres gestos orientados según la ideología de las tres funciones, cuando en los otros casos examinados el héroe se casaba con tres mujeres diferentes mediante procedimientos orientados según las funciones. Pues bien, el tema de las bodas de Viriato y el aition conservado en el folclore para el nombre de la aldea de Xurenzás (Ourense), se asemejan a la estructura del rapto de las sabinas¹²⁷.

Más lejos de nuestra área de referencia, los árboles de soberanía de la Vizcaya medieval atestiguados en el Fuero Viejo de Vizcaya, son semejantes a los árboles con los que se relaciona Rómulo en el paisaje de la *urbs*¹²⁸, así como con los *luci* comunes a las poblaciones del antiguo Lacio¹²⁹.

Estos tres temas son importantes. Tratan de las relaciones con los dioses a través de los sacrificios, de la definición de la soberanía aunada con la constitución y con-

¹²⁶ García Quintela, *Mitología y mitos III*, op. cit., pp. 225-242.

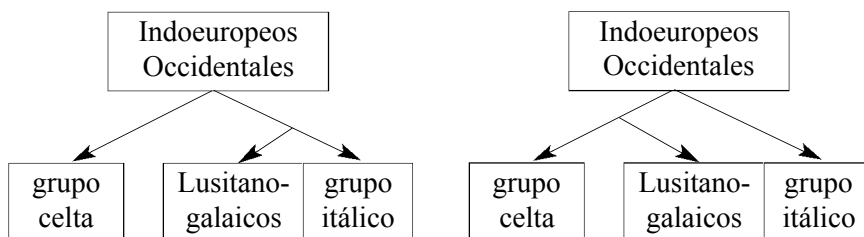
¹²⁷ M.V. García Quintela et al., *Soberanía e Santuarios na Galicia Castrexa*, en prensa.

¹²⁸ D. Briquel, "Trois études sur Romulus", en R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Genève-París, 1980, pp. 301-319.

¹²⁹ M. V. García Quintela, *Mitos hispánicos. Floklöre*, en prensa.

tinuidad de la comunidad política, y de la definición también del espacio de esa comunidad. Ciertamente es que también hemos introducido comparaciones célticas en todos esos temas que, sin embargo, al menos para los sacrificios y los sistemas de árboles parecen casar peor que las latinas. Como también es cierto que otras comparaciones nos remiten al mundo céltico con escasas o nulas referencias a Roma. Este es el caso de los mitos de fundación de A Coruña¹³⁰, o del uso de petroglifos podomorfo como piedras de soberanía¹³¹.

Desde un punto de vista estrictamente dumeziliano, si vale esta expresión, la diferencia entre ambas series de comparaciones es casi irrelevante. En el gráfico adjunto se representa esta variación a modo de stemma de formación y transmisión de los motivos considerados. Lo significativo es que itálicos y celtas comparten una herencia indoeuropea, como los galaico-lusitanos, y esto está fuera de discusión. Lo que se discute es el grado de parentesco: si los galaico-lusitanos son *hermanos* de los itálicos y *primos* de los celtas o *hermanos* de los celtas y *primos* de los itálicos. Para establecer esta distinción es preciso discernir entre los rasgos comunes y los rasgos específicos: qué puede ser indoeuropeo o, más restrictivo, indoeuropeo occidental, compartido por celtas, itálicos, germanos etc., qué puede ser itálico, pero no celta, o germano, etc., o qué puede ser celta pero no itálico, germano, etc.



Esta discusión es gran interés para comprender la realidad de las relaciones entre lenguas, para comprender incluso la realidad de las ideologías de las poblaciones involucradas, pues según sea relevante uno u otro horizonte cambian determinadas percepciones. Pero desde una perspectiva comparatista dumeziliana es secundaria. Dumézil comparó temas de la religión romana con temas germánicos o védicos sin decir nada sobre la familia lingüística del latín.

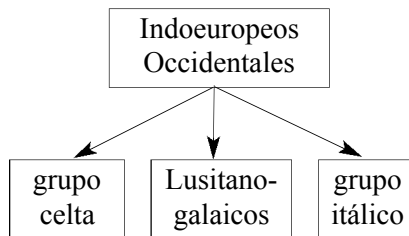
Desde el punto de vista histórico la cuestión es que una u otra respuesta, todo lo bien fundamentada que esté en hechos lingüísticos o religiosos, precisa una recons-

¹³⁰ F. J. González García, *Hércules contra Gerión. Mitos y leyendas de la Torre de Hércules*, vols. 1 y 2, A Coruña, 1997-1998 y Fr. Delpech, "Finistères, têtes coupées et monuments talismaniques", *Studia Indoeuropea* 1 (2001) pp. 171-212.

¹³¹ M.V. García Quintela y M. Santos Estévez, "Petroglifos podomorfo de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo", *Archivo Español de Arqueología* 73 (2000) pp. 5-26 y M. Santos Estévez y M.V. García Quintela, "Petroglifos podomorfo del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones", *Revista de Ciencias Históricas* 15 (2000) pp. 7-40.

trucción del pasado prehistórico – establecer quiénes, cuándo y dónde vivieron tan cerca como para que sus lenguas o religiones adquiriesen determinados aspectos comunes antes de separarse. Pero esta tarea, por definición, está fuera del ámbito de la Lingüística o de la Historia de las Religiones y, probablemente, también de la propia Prehistoria, considerando los restos materiales que maneja. Lo cual quiere decir que se puedan plantear hipótesis más o menos sólidas o sofisticadas, desde cualquier disciplina, que, en cualquier caso, nunca serán otra cosa que hipótesis.

Teniéndolo en cuenta, desde la Historia de las Religiones lo prudente será por el momento asimilar cuidadosamente el aspecto lingüístico de la propuesta de B. Prósper y explorar detenidamente otros posibles rasgos religiosos compartidos entre itálicos y lusitano-galaicos. Pero ello no quiere decir que haya que abandonar otras comparaciones con el mundo celta, germano, o incluso con indoeuropeos de Asia. La posibilidad que desde nuestro punto de vista se plantea como muy evidente, y que por lo demás ya ha sido avanzada por algunos, es que el galaico-lusitano carece de familia lingüística (próxima) conocida. En este sentido estaríamos ante un modelo como el esquematizado en el gráfico adjunto, tan hipotético, por carecer de un fundamento histórico verificable, como los anteriores, y también de interés tan secundario como los anteriores desde el punto de vista de la historia comparada de las religiones.



Como decíamos, la cuestión adquiere interés desde puntos de vista lingüísticos o históricos y, en este sentido, desde la Historia de las Religiones no debe mantenerse una visión tan limitada como para no percibirlo, sobre todo cuando, como decíamos también, no existen argumentos o datos propiamente (pre)históricos para ofrecer una respuesta, pero conviene dejar claros los planos desde los que se habla.

En otro lugar¹³² para explicar el uso de fuentes muy diversas en una estrategia comparativa, se ha acuñado la noción de *isoeto*, construida por analogía con las isoglosas de los lingüistas. De lo que se trataba allí era de explicar un aspecto de la ideología y la práctica de la realeza celta. Pero los sistemas de sacrificios, los usos matrimoniales fundadores de la soberanía, o las representaciones del espacio de soberanía a través de los ritos y mitos relacionados con ciertos árboles, brevemente

¹³² M. V. García Quintela, “Le programme d’accès à la royauté dans le monde celtique: pour une anthropologie politique celtique”, *Études celtiques* 35 (2003) pp. 282-287.

presentados más arriba, pueden considerarse otros tantos *isoetos*. Del mismo modo que otras comparaciones. Se trata en cada caso de prácticas sociales atestiguadas en áreas geográficas precisas o de formas ideológicas o mitos vinculados con tradiciones y lugares concretos. La acumulación de *isoetos* proporciona una serie de mapas de distribución de contornos variables susceptibles de utilización en discusiones *de familia* como las aludidas.

Las isoglosas que detectan los lingüistas con rasgos fonéticos, gramaticales, semánticos, funcionan y se utilizan de esa manera, como ha hecho B. Prósper en este caso, para concluir la semejanza lusitano / itálica. Lo que ocurre es que, como venimos defendiendo a lo largo de este texto, ningún argumento racional puede indicar la primacía de una isoglosa (ciertamente un cúmulo de isoglosas) sobre un isoeto (sin duda una serie de isoetos) bien establecidos de acuerdo con prácticas comúnmente aceptadas por las disciplinas de referencia.

Y este es el problema básico del libro comentado. Haciendo un juego de palabras con su título, allí hay mucho sobre lengua y poco sobre religión y lo poco que hay sobre religión deja un regusto de producto caducado. Sin duda la especialización actual de las disciplinas motiva su falta de complementaridad.¹³³ Si este hecho es lamentable en otros campos, mucho más lo es en el que nos ocupa, pues creemos que el objetivo último de la Historia de las Religiones y de la Historia en general, así como el de la Lingüística, la Antropología y muchas otras disciplinas afines, ha de ser, como señaló Lévi-Strauss¹³⁴, colaborar para alcanzar «un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos que mueven (...) el espíritu humano». Por lo demás, este distanciamiento entre lingüística e historia no es un hecho reciente. Olender ya lo señaló como propio de su antecesora, la filología comparada, desde sus orígenes:

Limitada al principio a las lenguas indoeuropeas, la filología comparada a menudo ha ignorado la historia. Inspirándose en el modelo botánico, el lingüista se paseaba por el jardín de las lenguas recolectando raíces lingüísticas que no tardaban en metamorfosearse en estructuras inmóviles, al abrigo de la erosión del tiempo¹³⁵.

Creemos que es hora de que las distintas disciplinas confluyan en el interés común señalado líneas atrás y, para el caso concreto de la Lingüística y de la Historia de las Religiones, consideramos, además, que, en los tiempos que corren, no se

¹³³ C. Lévi-Strauss, “Lingüística y antropología”, *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1980, p. 63, señalaba, ya en 1953, este hecho: «Los lingüistas no han cesado de explicarnos que la orientación actual de su ciencia les inquieta. Temen perder contacto con las otras ciencias del hombre, ocupados en análisis donde intervienen nociones abstractas que sus colegas hallan cada vez más difíciles de captar».

¹³⁴ C. Lévi-Strauss, art.cit, p. 73.

¹³⁵ M. Olender, *Las lenguas del Paraíso. Arios y semitas: una pareja providencial*, Barcelona, 2001, p. 38.

puede repetir el aislamiento entre ambos campos de estudio y la búsqueda de otros referentes como orientación a nuestras investigaciones. Por ello, con las presentes páginas simplemente hemos pretendido dar cuenta de un hecho: que el conocimiento de las religiones prerromanas de la Península Ibérica precisa de la Lingüística, pero ésta sólo es una de las aproximaciones necesarias que debe aunar sus esfuerzos con otras disciplinas para conseguir la comprensión del mundo simbólico y religioso de los pueblos prerromanos peninsulares.