

SOBRE LENGUAS Y DIOSSES A PROPÓSITO DE UN LIBRO RECIENTE

FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza

PRÓSPER, B.M. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca (517 pp., 25 mapas). I.S.B.N.: 84-7800-818-7.

El libro de Blanca Prósper constituye el estudio más completo y exhaustivo llevado a cabo acerca de los teónimos consignados en la epigrafía del occidente peninsular, y se ha convertido ya sin duda en una obra de referencia obligada en la historiografía sobre las religiones antiguas de la Península Ibérica. Tras la aportación fundamental de J.M. Blázquez (BLÁZQUEZ 1962; 1991) y los estudios de J. D'Encarnação (D'ENCARNAÇÃO 1975) y J. García (GARCÍA 1991) para Portugal, supone, junto con el libro de Juan Carlos Olivares Pedreño (OLIVARES PEDREÑO 2001), el esfuerzo más destacado de llevar a cabo un estado de la cuestión sobre las divinidades indígenas veneradas en la Hispania romana. Pero dos diferencias cabe señalar de entrada entre estas dos obras. De una parte, el libro de Olivares, si bien concentra su análisis en el ámbito lusitano, abarca la totalidad del área correspondiente a la "Hispania céltica" (en realidad, a la Hispania indoeuropea, objeto de una síntesis por MARCO 1998), incluyendo los testimonios existentes en la Celtiberia (para la que contamos con un completo estudio de SOPENA 1995), el centro y norte de la Península, mientras que el trabajo de Prósper (como el anterior de Blanca García, publicado en 1990) delimita su indagación a las áreas galaico-lusitanas, para las que contamos ahora con un volumen colectivo de gran importancia en la actualización de los datos (RAPOSO 2002). Por otro lado, éste es un estudio de carácter eminentemente lingüístico (como la tesis doctoral de Carlos Búa, todavía no publicada, sobre el mismo ámbito), frente al contenido del libro de Olivares, que presenta una orientación y una metodología más propiamente históricas. Pero ambos trabajos han de ser calurosamente recibidos por la comunidad científica debido a la enorme cantidad de datos que aportan, a la exhaustividad de su análisis y al muy amplio alcance de las comparaciones y de los paralelos contemplados,

independientemente del desacuerdo que se pueda tener con interpretaciones diversas de uno u otro autor.

Quienes desde el campo de la Historia Antigua tratamos de aproximarnos al conocimiento y a la interpretación de los sistemas religiosos existentes en la Península Ibérica, sistemas que conocemos en lo sustancial gracias a su “romanización” (entendiendo este término en un sentido laxo; mejor podríamos hablar de “mediterraneización” para aludir a esos procesos de aculturación religiosa con el mundo helenístico o con los elementos greco-italicos), no podemos sino agradecer el esfuerzo de Blanca Prósper por tratar de sistematizar, ordenar y valorar unas fuentes y una producción historiográfica que no dejan de presentar numerosos problemas. La consciencia de los mismos y la voluntad de intentar solucionarlos a través de una metodología rigurosa es uno de los méritos del libro, que responde a unos planteamientos ciertamente ambiciosos y decididamente críticos (en ocasiones hipercríticos, habida cuenta de algunas de las propuestas que alternativamente se presentan en la obra), y que, como la propia A. indica, han sido en buena medida posibles por la actualización de los *corpora* epigráficos.

El trabajo de Prósper se inicia con una introducción de mucho interés por las cuestiones metodológicas que plantea. El grueso del estudio, dedicado al estudio de los diferentes teónimos, comienza con el de las inscripciones en lengua lusitana (Cabeço das Fráguas, Lamas de Moledo y Arroyo de la Luz: capítulos II-IV) y continúa con los epígrafes en lengua latina (caps. V-XII), para acabar con unos capítulos sobre la conjunción *indi*, la toponimia celta en **-brig-*, un resumen de las evoluciones fonéticas y la clasificación dialectal del lusitano (caps. XIII-XVI). A modo de conclusión cierra el trabajo un capítulo (XVII) sobre la naturaleza de la religión de los pueblos indoeuropeos del occidente peninsular.

La clasificación de los nombres divinos de acuerdo con su morfología (trátase de teónimos propiamente dichos, de epítetos solos o de teónimos –que pueden ser latinos– con epítetos) y con su etimología constituye el criterio estructurador del libro frente, por ejemplo, al criterio geográfico empleado por Olivares (OLIVARES 2001). Se trata de un principio consistente y bien justificado por la A., que denuncia las incongruencias de una geografía del culto sobre la base de circunscripciones administrativas modernas o los límites étnicos correspondientes a los diferentes pueblos considerados. Sin embargo, la

solución adoptada para ordenar el estudio de las diferentes divinidades plantea algún inconveniente por cuanto, al introducir el etimológico como criterio clasificatorio, convierte en premisa de taxonomía lo que más bien se esperaría como conclusión de la investigación. Así, el primer bloque lo forman las divinidades fluviales (cap. V); el segundo, los “Montes, peñascos y valles” (cap. VI); el tercero, los “Campos, bosques y praderas”; el cuarto, el “Culto a la confluencia: Cossue y Collovesei” (que quizás deberían haber sido incluidas en el primer grupo de las deidades fluviales, o, al menos, presentadas inmediatamente después). Hasta aquí, existe un criterio común de interpretación por parte de la A., que ve a los distintos dioses consignados epigráficamente como expresión de los diversos aspectos elementos del paisaje, admitiendo la personificación de los mismos, pero más bien en una fase incipiente. Al llegar al estudio del dios *Bandue/Bandi*, propone una nueva explicación y lo presenta como divinidad del paisaje (cap. IX), lo cual parece implicar ya un cierto cambio cualitativo en la concepción de la personalidad divina, interpretada ahora también por su función (protectora) y no sólo por su relación con un elemento determinado del mundo físico. A continuación se estudian las “Divinidades de distinta naturaleza”, desde *Aernus* a los *Lugoves* lucenses (cap. X), quizás por no presentar unas etimologías lo suficientemente claras para ser englobados en los grupos anteriores, y por último se analizan las divinidades romanas con epítetos indígenas, entre las que sobresalen los *Lares* (cap. XI) y los numerosos epítetos sin teónimo (cap. XII).

La ordenación de la documentación epigráfica, muy completa, se lleva a cabo mediante letras mayúsculas; quizás hubiera sido mejor seguir el criterio de los números utilizado en el resto de los capítulos y sus apartados, aunque reservando las cifras romanas para encabezar los diversos capítulos y dejando las arábicas para las entradas de los diversos teónimos y para las inscripciones y variantes concretas. La aplicación de la serie de letras mayúsculas a los diversos epígrafes pertenecientes a una divinidad ampliamente documentada, como, por ejemplo, *Atacina* o *Endovélco*, no favorece la percepción cuantificativa de los mismos.

El libro de Prósper es, yo diría que ante todo, una reivindicación de la autonomía y la independencia de la lingüística en la interpretación de la materia de estudio: “En este sentido, es inaceptable la afirmación que de vez en cuando se lee en los libros de arqueología o historia, según la

cual cualquier hipótesis lingüística debe contar necesariamente con la arqueología. Las hipótesis lingüísticas sólo tienen validez, sin dejar de serlo, dentro del campo de la lingüística y por tanto su independencia es total. Y si en ciertos casos las conclusiones de la lingüística llevan a replantearse los resultados arrojados hasta ahora por la arqueología y la historia (...) esto no implica, en cualquier caso, ningún grado de dependencia, al menos en la dirección sugerida” (p. 12). No obstante lo cual, la A. reconoce la imposibilidad de soslayar el pronunciamiento sobre la “esquiva cuestión” de las relaciones entre lo étnico, lo lingüístico y lo arqueológico (p. 13).

Mi visión como historiador es que, ciertamente, el recurso de la lingüística en la aproximación a los sistemas religiosos hispanorromanos es fundamental, inevitable y necesario, al menos en un primer estadio de la investigación, y creo que este libro constituye un ejemplo excelente, por ejemplo, en el diseño de la geografía lingüística y en la posible evolución espacial de los cultos rastreable a partir de las variantes lingüísticas consideradas (campo en el que la A. ha trabajado más que notablemente en el pasado, por ejemplo a propósito del betacismo o no del teónimo Nabia). Pero, dicho esto, no tengo la confianza que parece mostrar la A. en el recurso a la etimología como elemento *suficiente* para caracterizar a los dioses. Lo que distingue a una personalidad divina es, ante todo, la función que ejerce en el marco del grupo cultural concreto que le rinde culto, y esa función o ámbito de competencias (lo que los latinos llamarían la *prouincia* de la divinidad) puede ser bien distinta en la realidad histórica concreta de lo que la etimología original del teónimo encierre, aunque sea segura y se haya mantenido sin cambios, algo difícil si pensamos que es a través de la epigrafía latina – es decir, en una época tardía– como conocemos a unas divinidades ancestrales que han sufrido los fenómenos de *interpretatio* y de sincretismo inevitables en unos complicados procesos de contacto religiosos como los que operaron en la Hispania indoeuropea. Todo lo cual subraya más, si cabe, la importancia del contexto –y de su doble horizonte, arqueológico e histórico– en el que surge nuestra documentación.

Las reflexiones contenidas en la introducción de este libro necesario concitan en general mi acuerdo, desde la lengua como único criterio unitario de amplitud suficiente en la definición de los celtas, hasta la improcedencia de reducir lo indoeuropeo a lo céltico en la Península,

que según la A. parece presentar en la zona estudiada de Lusitania y Gallaecia al menos tres lenguas indoeuropeas (la que por convención sigue llamando *Alteuropäisch*, el lusitano –de carácter más arcaico que el celta y de sorprendente similitud con las lenguas itálicas, según defiende la A.– y, por último, la lengua céltica, que en el ámbito de estudio se documenta especialmente en el noroeste), o la dudosa oportunidad del substrato “protocelta” defendida como precursor de la lengua celtibérica. Tiene razón igualmente Prósper cuando critica la excesiva simplificación de la mayoría de los aportes historiográficos sobre el panorama lingüístico de la prehistoria y la protohistoria europeas, pues lo que nos enseña la antropología es más bien la existencia de un panorama mucho más complejo de lenguas, con numerosos dialectos de fronteras en procesos continuos de formación, desplazamiento y refusión. E incluso cuando relaciona la *celtización* de la Península con aportes étnicos de diverso grado que no deben, obviamente, interpretarse en términos de *invasiones*. Particularmente atinada creo la observación de que “las manifestaciones religiosas son edificios de muchas capas; teónimos diferentes aparecidos en un mismo pueblo pueden explicarse como manifestaciones de pueblos diferentes y de hablantes de lenguas diferentes, por no hablar de las diferencias sociales que no podemos ni atisbar” (p. 28). Y me parecen, en consecuencia, necesarias las advertencias que se llevan a cabo al abordar los problemas de la interpretación del texto epigráfico, en el que pueden darse rasgos hasta de tres lenguas distintas (la del teónimo, la de la zona a la que pudo haberse extendido su culto y la del nombre o los nombres propios incluidos), así como la posibilidad de que existan en la documentación examinada tradiciones gráficas distintas (indígena y latina), si bien la presencia de segmentos ajenos al uso gráfico latino de la época y de grafías arcaizantes que alternan con otras innovadoras hablaría a favor de una tradición gráfica independiente de la latina (p. 38). Igualmente es pertinente la observación de la A. de la necesidad de distinguir los teónimos de los epítetos a la hora de intentar reconstruir la geografía religiosa existente: cuando tenemos dos o más menciones del mismo epíteto indica Prósper que se trata con seguridad de hidrónimos o de topónimos, por lo que las numerosas menciones a dioses con teónimo no expreso resultan prácticamente inútiles a la hora de intentar acceder al horizonte de las creencias existente, porque no hay forma de saber si estamos ante deidades ya conocidas por otros epígrafes que incluyen el

teónimo expreso, o no, y sólo cuando un epíteto aislado coincide con otro conocido de un teónimo expreso estaremos en condiciones de afirmar que es otra manifestación de la deidad expresada por éste (p. 436). Sin duda, es el estudio sistemático de la distribución geográfica de los teónimos y de sus variaciones gráficas uno de los puntos fuertes del libro, que incluye numerosas propuestas novedosas en la interpretación etimológica.

Menos feliz parece una perspectiva de análisis primitivista en la evaluación de los datos. Podría servir como ejemplo la traducción de la inscripción lusitana del Cabeço das Fráguas (Sabugal, Guarda): “Una oveja para 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*[...]” (p. 56). Cuando se pregunta la A. por la naturaleza de la religión lusitana, comenta la actitud de quienes cuestionan la pertinencia de expresiones como “culto a los bosques”, “montes”, “estanques o fuentes” (podrían añadirse toros, caballos o ciervos) como tales, porque entienden que ese culto se dirige en realidad a las divinidades que se manifiestan a través de esos elementos, e indica –erróneamente por lo que a mí respecta, pues nunca he afirmado tal cosa– que “Estas conclusiones, para estos autores” –se refiere a SCHEID 1993 y MARCO 1999– “son automáticamente extensibles a todas las religiones antiguas” (pp. 33-34). “La afirmación”, sigue diciendo la A., “de que los lusitanos no adoraban al “monte”, “valle” o “río” sino a divinidades personales que los habitaban es inocua” (yo no creo que sea tan 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 reconstrucción*. 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 y romana” (p. 34; el subrayado es mío).

Creo que este pasaje refleja bien la metodología de la A., basada en la prioridad de una reconstrucción etimológica que, dicho sea de paso, ha sido objeto de interpretaciones diversas –a veces incluso dispares desde el punto de vista semántico– de las que la A. propone por parte de otros lingüistas (de todo ello se da cuenta, no obstante, de forma

exhaustiva en lo que sin duda supone uno de los claros méritos del libro). En cuanto al ejemplo de Estrabón escogido (3, 4, 16: “Algunos dicen que los galaicos son ateos, y que los celtíberos y sus vecinos del norte rinden culto a una divinidad innominada...”), creo que la interpretación es muy otra atendiendo al contexto histórico en el que está escrita la *Geografía*. Como he puesto de manifiesto en otros trabajos, este pasaje de Estrabón de Amasia debe ser interpretado en relación con otro conocido de Heródoto (2, 52 ss.) al explicar la progresiva formación de la religión griega: los pelasgos, antiguos pobladores de la Hélade, veneraban a dioses pero no les daban nombre alguno; les llamaban “dioses”, de manera colectiva; más tarde aprendieron de Egipto sus denominaciones, y los primeros poetas griegos, Homero y Hesíodo, contribuyeron a dar forma e historia y a ordenar genealógicamente a aquellos dioses que se podían distinguir ya por los nombres. Analizando desde esta perspectiva el mencionado texto de Estrabón, nos encontraríamos con que el geógrafo anatolio se sirve del recurso al ateísmo de los galaicos y al anonimato del dios de los celtíberos y sus vecinos del norte para enfatizar, precisamente, la barbarie de aquellos pueblos: como los pelasgos, los celtíberos y sus vecinos estaban en un nivel inferior de desarrollo; no habían aprendido a dar nombres a sus dioses (lo que, cabría concluir, llevarán a cabo gracias a la presencia civilizadora de Roma). Y la referencia al ateísmo de los galaicos podría ser interpretada, en sentido literal, como un procedimiento estraboniano para subrayar un estadio todavía más primario en los bárbaros más alejados de la civilizada vida mediterránea.

Fiel a su modelo de interpretaciones etimológicas, la A. indica que “desconocemos todo indicio de la existencia de divinidades bélicas en el Occidente peninsular” (p. 443), afirmación que parece excesiva en su formulación literal, aunque venga acompañada de una crítica correcta a la mecánica aplicación de los criterios dumézilianos a determinados sistemas religiosos observados en la zona estudiada. En efecto, parece discutible metodológicamente descartar el texto estraboniano sobre el sacrificio lusitano de prisioneros de guerra y caballos a una divinidad de la guerra asimilada al griego *Ares* (3, 3, 7) por la debilidad de sus fuentes, cuando se ha admitido antes un texto del mismo autor a propósito del ateísmo de los galaicos para defender la inexistencia de divinidades personales entre éstos. Una interpretación etimológica de los teónimos existentes no debería descartar, por el hecho de que no reflejen

personalidades divinas de carácter guerrero, el interés de textos como el mencionado del geógrafo de Amasia, que deben ser en todo caso sometidos siempre a una crítica *contextual*.

Estas diferencias de criterio no deben afectar, sin embargo, al gran mérito que tiene este libro, en el que la A. propone nuevas e interesantes explicaciones en la lectura de los epígrafes. Así, la interpretación como teónimos en la primera inscripción de Arroyo de la Luz (Cáceres) (pp. 69-83) de *Erba* –en lo que sigue a Villar y Pedrero–, *Rurseaico*, *Ampilua* –comparados con dioses menores latinos como *Rusor/Rusina* y *Anculi/Anculae*- y *Loemina* –que aparece como epíteto de *Icona* en el epígrafe del Cabeço das Fráguas–; la consideración de *Tongus* (*Nabiagus*) del santuario de Braga (p. 161 ss.) como una divinidad fluvial (de la raíz **teng-*, “mojar”), frente a su consideración como deidad del juramento dominante en la historiografía; la ya mencionada interpretación de *Bandua* como deidad del pasaje, con la forma *Bandi* como resultado de la expansión de *Bandue* (p. 257 ss.; 439); o el análisis del teónimo *Cosus* (comparado con el latino *Consus*) como manifestación de un culto a la confluencia, frente a su consideración como dios de la guerra (pp. 250 ss.). En el caso de *Ataecina*, la A. subraya su especificidad en el horizonte de la teonimia lusitana, cuyas dedicaciones presentan nombres que son o han sido comunes (incluyendo *Endovellicus*, para el que se plantea la posibilidad de que sea una forma para “valle, montuosidad”: p. 351) y que vienen acompañados de epítetos alusivos a los nombres de lugar correspondientes donde se genera el culto. Como otras formas existentes en el ámbito cántabro o en áreas cercanas (*Cabuniaeginus*, las *Matres Monitucinae*, *Obbelleginus*, *Aeiodaicinus*), *Ataecina* sería un “epíteto sin teónimo” que indicaría meramente el origen de la divinidad, protectora quizás de unos *Ataecini*, etnia de la Beturia Céltica o la Vettonia, o, alternativamente, derivada de un topónimo **Ataiko-*, *-a* (p. 299-300), en explicación que difiere sustancialmente de otras anteriores presentadas sobre esta importante divinidad, para la que se defiende un origen en la Turóbriga betúrica y una expansión hacia el norte vetón.

Un análisis tan pormenorizado de la documentación como el que Prósper lleva a cabo aboca a conclusiones de marcado interés. Una de ellas (tras criticar acertadamente la idea de que algunos teónimos sean apelativos genéricos para designar esas realidades que se denominan en latín *deus*, *genius*, etc.) es la imposibilidad de establecer relaciones

lingüísticas o culturales –y, por lo tanto, religiosas– entre la Celtiberia y el occidente de la Península sobre los textos de que disponemos (p. 438). Afirmación que debería ser matizada, aunque sólo sea pensando, como reconoce la propia A., en las dedicaciones noroccidentales a los *Lugoves*. En mi opinión, tales relaciones existen y vienen expresadas no sólo en el horizonte –ciertamente escaso– de algunos teónimos, sino también en los propios dedicantes de algunas inscripciones, de probable *origo* celtibérica. Por lo demás, no puedo sino celebrar la posibilidad apuntada por la A. de la desemantización de los teónimos en dos direcciones: la de la conversión en una divinidad personal (que creo que es la verdaderamente operativa en los sistemas religiosos existentes en la zona de estudio) o en la conversión en un apelativo genérico del tipo “dios” o “genio” (p. 439). Se trata de una indicación que matiza afortunadamente la aproximación metodológica “primitivista” defendida en líneas generales.

Como antes se indicaba, una de las aportaciones más importantes de este libro es el análisis de la expansión del culto de las divinidades más atestiguadas a partir de la consideración de las variantes aparecidas en los textos. Mientras que *Cossus*, *Nabia* y *Bandua* viajarían de norte a sur, *Reve* lo haría exactamente en dirección contraria. Y, por lo que respecta a los resultados de los análisis etimológicos, “el culto a los peñascos y montañas es mucho más frecuente en Lusitania que en Gallaecia”, mientras que “Los cultos acuáticos están mucho más extendidos, aunque muestran igualmente un claro predominio del área lusitana y bracarense” (p. 442).

Quiero acabar estas líneas manifestando mi sintonía con otra de las observaciones finales de este libro fundamental de Prósper: “(...) Uno no puede razonablemente esperar de un conjunto de datos necesariamente fragmentario a todos los niveles que arroje una visión coherente de la religión, y menos de la sociedad y la cultura, de los lusitanos y galaicos. La coherencia es una imposición del investigador (...) Desgraciadamente, muchas veces hay que conformarse con una visión atomística de los datos basada tanto en criterios internos como en criterios comparativos”.

BIBLIOGRAFÍA

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1962): *Religiones primitivas de Hispania. I: Fuentes literarias y epigráficas*. Roma.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1991): *Religiones en la España Antigua*. Madrid.
- BÚA CARBALLO, C. (2000): *Estudio lingüístico de la teonimia lusitano-gallega* (Tesis doctoral inédita). Santiago de Compostela.
- ENCARNAÇÃO, J. D' (1975): *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa.
- GARCIA, J.M. (1991): *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religiões da Lusitania" de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas*. Lisboa.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antigua*. La Coruña.
- MARCO SIMÓN, F. (1998): *Die Religion im keltischen Hispanien*. Budapest.
- MARCO SIMÓN, F. (1999): "El paisaje sagrado en la Hispania indoeuropea", en: J.M. Blázquez Martínez-R. Ramos Fernández (eds.): *Religión y Magia en la Antigüedad. Valencia del 16 al 18 de abril de 1997*. Valencia, pp. 147-165.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2001): *Los dioses de la Hispania Céltica*. Madrid.
- RAPOSO, L. (coord.) (2002): *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa.
- SCHEID, J. (1993): "*Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré?", en: *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Etudes (Ve. section)*. Naples, pp.13-22.
- SOPEÑA, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza.