

El sacrificio animal galaico-lusitano

COLECCIÓN HISTORIA

DIRECTOR

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino, Universidad de Sevilla.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Sevilla.
Prof.^a Dr.^a M.^a Antonia Carmona Ruiz. Catedrática de Historia Medieval, Universidad de Sevilla.
Prof. Dr. José Luis Escacena Carrasco. Catedrático de Prehistoria, Universidad de Sevilla.
Prof. Dr. César Fornis Vaquero. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Sevilla.
Prof. Dr. Juan José Iglesias Rodríguez. Catedrático de Historia Moderna, Universidad de Sevilla.
Prof.^a Dr.^a Pilar Ostos Salcedo. Catedrática de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Sevilla.
Prof. Dr. Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno. Catedrático de Historia de América, Universidad de Sevilla.
Prof.^a Dr.^a Oliva Rodríguez Gutiérrez. Catedrática de Arqueología, Universidad de Sevilla.
Prof.^a Dr.^a María Sierra Alonso. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Sevilla.

COMITÉ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Víctor Alonso Troncoso. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de La Coruña.
Prof. Dr. Michel Bertrand. Prof. d'Histoire Moderne, Université de Toulouse II-Le Mirail.
Prof. Dr. Nuno Bicho. Prof. de Prehistoria, Universidade de Lisboa.
Prof. Dr. Laurent Brassous. MCF, Archéologie Romaine, Université de La Rochelle.
Prof.^a Dr.^a Isabel Burdiel. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia.
Prof. Dr. Alfio Cortonesi. Prof. Ordinario, Storia Medievale, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo.
Prof.^a Dr.^a Teresa de Robertis. Prof. di Paleografia latina, Università di Firenze.
Prof. Dr. Adolfo Jerónimo Domínguez Monedero. Catedrático de Historia Antigua, Universidad Autónoma de Madrid.
Prof.^a Dr.^a Anne Kolb. Prof. für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Zürich, Suiza.
Prof.^a Dr.^a Sabine Lefebvre. Prof. d'Histoire Romaine, Université de Bourgogne, Dijon.
Prof.^a Dr.^a Isabel María Marinho Vaz De Freitas. Prof. Ass. História Medieval, Universidade Portucalense, Oporto.
Prof.^a Dr.^a Dirce Marzoli. Direktorin der Abteilung Madrid des Deutschen Archäologischen Instituts.
Prof. Dr. Alain Musset. Directeur d'Études, EHESS, Paris.
Prof. Dr. José Miguel Noguera Celdrán. Catedrático de Arqueología, Universidad de Murcia.
Prof. Dr. Xose Manoel Nuñez-Seixas. Catedrático de Historia Contemporánea, Universidad de Santiago de Compostela.
Prof.^a Dr.^a M.^a Ángeles Pérez Samper. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Barcelona.
Prof.^a Dr.^a Ofelia Rey Castelao. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Santiago de Compostela.
Prof. Dr. Benoit-Michel Tock. Professeur d'histoire du Moyen Âge, Université de Strasbourg.

Avalado por



Promovido por



Marco V. García Quintela

El sacrificio animal galaico-lusitano

Estudio comparativo de
Historia de las Religiones



Sevilla 2021

Colección Historia
Núm. 378

COMITÉ EDITORIAL

Araceli López Serena
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Obra publicada con ayuda del proyecto de consolidación y estructuración de unidades de investigación competitivas del Sistema universitario de Galicia. Código ED431C G2018/01.

Motivo de cubierta: Vista parcial del bronce con motivos sacrificiales conservado en el Instituto Valencia de Don Juan. Fotografía Óscar García Vuelta.

© Editorial Universidad de Sevilla 2021
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <<https://editorial.us.es>>

© Marco V. García Quintela 2021

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-3097-6
Depósito Legal: SE 1712-2021

Diseño de cubierta: Cuadratín Estudio
Maquetación: Cuadratín Estudio
Impresión: Podiprint

ÍNDICE

1. OBJETO, MÉTODO Y CONTEXTOS.....	11
1. Los sacrificios clásicos y el sacrificio lusitano.....	11
2. El contexto histórico y etnográfico	17
2.1. <i>Los lusitanos</i>	18
2.2. <i>Los galaicos</i>	23
3. Modelos mediterráneos y prácticas galaico-lusitanas	29
2. «LOS LUSITANOS SON AFICIONADOS A LOS SACRIFICIOS...»	33
1. El modelo de Heródoto	33
2. Geografía y antropología del sacrificio en Estrabón.....	37
3. El sacrificio adivinatorio.....	42
3. «UNA OVEJA A TREBOPALA...».....	55
1. Las inscripciones	56
1.1. <i>Las inscripciones en lengua lusitana</i>	56
1.2. <i>Las inscripciones en latín</i>	63
2. El sentido de las inscripciones.....	65
3. La información ritual.....	70
4. Las razones de un sacrificio ausente	75
4. IMÁGENES DEL SACRIFICIO	79
1. Los bronces con motivos de sacrificio	79
2. Elementos de comparación.....	92

3. Ajuar sacrificial y jerarquía social	97
3.1. <i>Torques de hombres y torques de dioses</i>	97
3.2. <i>El hacha y la muerte oculta</i>	102
3.3. <i>La marmita contra el altar</i>	104
4. Emblemas del sacrificio	108
5. COMER CARNE.....	115
1. La arqueología del cocido.....	116
2. ¿Para cuántos es el festín?.....	132
3. Sobre la diversidad de los sacrificios.....	139
6. LOS LUGARES DEL SACRIFICIO.....	143
1. «Santuarios rupestres», fuegos sobre piedras y una playa.....	144
2. Las acrópolis de los castros	154
3. <i>Nemetón</i> : de la toponimia a la topografía	171
7. HACIA UNA VISIÓN DE CONJUNTO.....	177
1. La cadena operatoria del sacrificio.....	178
2. Un rito huidizo.....	191
3. Fragmentos de una antropología de la religión galaico-lusitana	197
BIBLIOGRAFÍA	203
ÍNDICE DE FUENTES	229
ÍNDICE DE TÉRMINOS ANTIGUOS	233
ÍNDICE DE NOMBRES	235
LISTADO DE FIGURAS	245

AGRADECIMIENTOS

Cuando trato de explicarme por qué he escrito este libro me encuentro en una de esas situaciones en que es difícil identificar la motivación de nuestras decisiones. El punto de partida lejano son trabajos míos sobre el sacrificio de los años 90 del siglo pasado, pero tantos años más tarde eso no ha sido determinante y, además, ahora parto de un punto de vista radicalmente diferente. Haciendo examen de conciencia debo reconocer la influencia fundamental de dos personas.

Lois Armada Pita debe figurar en primer lugar. Se me presentó un día en los depósitos de la biblioteca de la facultad anunciándome la reciente publicación, con Óscar García Vuelta, de su estudio sobre los bronceos con motivos sacrificiales (2003). Ese estudio y los que le siguieron, enriquecidos también con la aparición de nuevas piezas, fueron desde entonces parte de mis inquietudes sobre las religiones de Gallaecia. Seguidamente, Santiago Montero Herrero me invitó a participar en el coloquio sobre «Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua» celebrado en Madrid el 1 de diciembre de 2017, lo que me llevó a visitar el pasaje de Estrabón sobre la adivinación entre los lusitanos tras muchos años en el invernadero.

Estos dos estímulos confluyeron con la ruptura que en nuestras vidas fueron los meses de confinamiento de la primavera del año 2020. Fue entonces cuando decidí escribir este libro cuyas bases también había ido construyendo en la docencia de la asignatura de Metodología de Historia de las Religiones impartida en el máster en Arqueología e Ciências da Antigüidade.

En paralelo, desde el inicio de los años 2000 he realizado trabajo de campo en Galicia, norte de Portugal y Francia ocupado en cuestiones como los santuarios rupestres, las alineaciones astronómicas, las saunas o las huellas del cristianismo primitivo. Estos temas se entremezclan porque los paisajes acumulan los contenidos de su historia sin consideración para con las inquietudes científicas de sus observadores. Ese trabajo de campo ha sido compartido y debo indicar mi deuda para con Manuel Santos Estévez, Yolanda Seoane Veiga

y A. César González García. Además, fueron fundamentales visitas, a veces reiteradas, a algunos yacimientos con Yolanda Álvarez González, Rebeca Blanco Rotea, María Joao Correia Santos y Ángel Villa Valdés.

A lo largo de esos años, la pregunta sobre dónde se celebraban los sacrificios atestiguados por las fuentes literarias, epigráficas e iconográficas siempre rondaba en mi cabeza sin encontrar una respuesta que tampoco está en estas páginas con la claridad que me gustaría. Esta constatación me sirve para subrayar cómo esos trabajos de campo, y las colaboraciones y complicidades con los compañeros y amigos citados, también tenían relación con el estudio del sacrificio, aunque no se planteasen como tales.

Entre tanto, en 2007 publiqué con F. Javier Gómez Espelosín y Gonzalo Cruz Andreotti un comentario del libro III de la *Geografía* de Estrabón. Ese trabajo compartido fue el estimulante de una mirada renovada sobre el texto que se refleja ahora en los capítulos 1 y 2 y ha sido enormemente enriquecedor para mí.

Iniciada la escritura debo subrayar algunos agradecimientos y apuntar otros. El capítulo 4 se ha enriquecido con los comentarios de Lois Armada, la información de Yolanda Álvarez sobre el bronce sacrificial aparecido el año 2020 en el castro de Viladonga, las aportaciones de José Miguel Noguera Celdrán sobre las representaciones del sacrificio romano en la Península y las publicaciones que Valérie Huet ha tenido la gentileza de facilitarme. También me han ayudado para comprender con detalle alguno de los testimonios que he examinado Daniel Gricourt, Kelly A. Kilpatrick, Pedro López Barja y Ángel Villa Valdés.

Son muchos los colegas y amigos que han tenido la gentileza de ayudarme a completar el aparato gráfico. El reconocimiento específico va en cada figura, pero estimo conveniente citarlos aquí a todos, pues todos ellos se tomaron la molestia de enviarme imágenes, a veces rebuscando en sus propios archivos, y facilitando las autorizaciones oportunas: Yolanda Álvarez González, Xosé Lois Armada Pita, Luis Berrocal Rangel, Eva Castro Vigo, Martín Cuenca, Brais Currás Refojos, Soledad Felloza, Manuel Gago, Óscar García Vuelta, quien además merece un agradecimiento especial por la espectacular foto del bronce del Instituto Valencia de Don Juan que uso en la cubierta, A. César González-García, Luis López González, Carlos Otero Vilariño, César Parcero Oubiña, David Pérez López, Hugo Pires, Yolanda Porto Tenreiro, Marco Antonio Rivas Nodar, Anxo Rodríguez Paz, Thomas Schattner, Ángel Villa Valdés.

Una vez terminado el libro, F. Javier González García y Francisco Marco Simón leyeron el manuscrito aportando sus comentarios críticos y evitando diversos errores. Si alguno persiste es de mi exclusiva responsabilidad.

1. OBJETO, MÉTODO Y CONTEXTOS

1. LOS SACRIFICIOS CLÁSICOS Y EL SACRIFICIO LUSITANO

Empecemos con la definición de «sacrificio» en el Diccionario de la Real Academia Española. La primera acepción dice «ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación» y la tercera «matanza de animales, especialmente para el consumo». Descartamos el segundo sentido, puramente cristiano, y los restantes, metafóricos con respecto a los primeros. Estas definiciones propias del lenguaje ordinario registrado por la RAE disocian como acciones diferentes lo que en los sacrificios antiguos estaba unido: rendir culto a los dioses y matar animales, incluyendo la precisión de que esos animales se dedicaban «especialmente para el consumo». Para intentar reconstruir y entender el sentido y el orden del sacrificio en el Mundo Antiguo es preciso superar esa disociación que plantea el español entre esas dos acepciones y que no es tan evidente en otros idiomas europeos conservadores del uso antiguo en primera o segunda definición¹. En todo caso, conviene tener presente que la disociación entre acto de culto y matar un animal hunde sus raíces en el protagonismo que tuvo la difusión del cristianismo en la erradicación del sacrificio animal², situación cultural y religiosa de la que son herederos los usos del lenguaje mencionados.

Junto a la inflexión producida por el influjo del cristianismo sobre las prácticas de culto se produce otra no menos importante. El cristianismo en

1. Diccionario Collins, 2ª acepción: «a ritual killing of a person or animal with the intention of propitiating or pleasing a deity»; Cambridge «the act of killing an animal or person and offering them to a god or gods, or the animal, etc. that is offered»; Larousse «offrande à une divinité et, en particulier, immolation de victimes». Garzanti 2ª acepción, «offerta di una cosa, un animale, una persona, fatta dall'uomo a una divinità, a un morto, a un'entità extraumana, o a una persona viva in cui si crede incarnata la presenza del sacro»; Duden «in einer kultischen Handlung vollzogene Hingabe von jemandem, etwas an eine Gottheit».

2. Aunque Stroumsa (2005) y Ullucci (2009) estudian los antecedentes de crítica del sacrificio sangriento en formas religiosas politeístas.

el occidente europeo se difunde de la mano del latín, de hecho, cristianismo y latín estuvieron fundidos *de facto* desde tiempos del Imperio romano hasta el Concilio Vaticano II. Esta constatación implica que cuando estudiamos el sacrificio antiguo de una cultura religiosa no latina debemos dar dos grandes saltos conceptuales. El primero es, como decíamos en el primer párrafo, desprendernos de la carga semántica que el cristianismo ha ido acumulando sobre la terminología del sacrificio desde la Antigüedad. El segundo, no menos importante, es que tenemos que «traducir» al latín moderno –a las lenguas romances vigentes en la actualidad– la terminología, sentidos y actos que eran propios de cada cultura religiosa de la Antigüedad. Esto se percibe particularmente bien si nos detenemos, como haremos a menudo a lo largo de estas páginas, en el sacrificio griego. En efecto, aunque es semejante al romano en aproximadamente el 70 u 80 % del desarrollo del rito, ese 30 o 20 % diferente es el que define su identidad cultural. Con proporciones variables, y muchas veces difíciles de establecer, lo mismo ocurría con otras culturas religiosas antiguas. Así pues, como el griego es el sacrificio antiguo mejor conocido junto con el romano, se configura como el punto de partida idóneo para estudiar los sacrificios de las culturas diferenciadas del estándar romano, aunque sin duda también debemos tenerlo en cuenta.

Leer sobre el sacrificio griego es entrar en un apasionante tema de estudio con debates que atraviesan décadas desde la introducción de orientaciones antropológicas en su estudio con los trabajos de Jean-Pierre Vernant sobre el mito de Prometeo³ y su énfasis en la comensalidad. Con posterioridad surgió el punto de vista diferente, más que discrepante, aportado por Walter Burkert, incidiendo sobre la importancia del momento de dar muerte a la víctima sacrificial⁴. A partir de estos estudios fundacionales de la mirada antropológica sobre el sacrificio griego, otros trabajos han seguido su estela profundizando en diversos aspectos como la iconografía⁵, el estatus singular de la libación⁶, la recuperación de su sentido religioso fundamental como ofrenda destinada a los dioses⁷, o la crítica a la visión estereotipada del sacrificio heroico como diferente al destinado a los dioses y que, en realidad, no es más diferente que otras prácticas del rito de alcance local o temporal limitado⁸.

Estos estudios han tenido impacto en el sacrificio romano, que ha sido y es objeto de indagaciones paralelas. Cabe recordar el libro pionero de Inez Scott Ryberg sobre la iconografía del sacrificio romano⁹, aunque es fundamental la

3. La versión definitiva de su estudio sobre el tema es Vernant (1979).

4. Burkert (1983: 1-48), presentación resumida en Burkert (2007: 79-85).

5. El libro fundamental es Van Straten (1995).

6. Patton (2009).

7. Naiden (2013).

8. Ekroth (2002).

9. Ryberg (1955).

obra de John Scheid, quien se ha ocupado del tema en numerosos trabajos. Destacan sus estudios sobre los sacrificios de los *Fratres Arvales*, o sobre el sacrificio *graeco ritu*, que solo tiene de griego su nombre¹⁰, pero revela desde los albores de la religión romana la idiosincrática capacidad de la *ciuitas* para integrar al ajeno en su núcleo más íntimo. Merece mención destacada, también, el importante y pormenorizado estudio de Francesca Prescendi sobre los debates y explicaciones que los eruditos romanos proponían sobre su propia actividad sacrificial mostrando las singularidades de la reflexión autónoma de los romanos sobre sus ritos¹¹. A este panorama, y en la estela del trabajo de Ryberg, Valérie Huet incorpora actualmente los estudios iconográficos¹².

De una forma natural la religión romana y su huella, también el sacrificio, se observa y estudia en el mundo provincial. En estos escenarios múltiples la arqueología se revela como fundamental, tanto en la vertiente iconográfica con el estudio de relieves y otros restos de prácticas rituales y sacrificiales en contextos provinciales¹³ como, más recientemente, la identificación de los lugares donde se celebraban sacrificios¹⁴. La novedad más importante en este campo, que atraviesa fronteras culturales y temporales, es la masiva introducción de los estudios osteológicos de las víctimas del sacrificio¹⁵. Tan es así que el tema se ha configurado paulatinamente como un ámbito autónomo de los estudios sobre el sacrificio aportando datos ausentes de otra documentación. Es importante señalar que, más allá de la banal identificación de las especies sacrificadas, entra en juego la información del sexo, la edad, las partes del animal que reciben tratamientos diferentes. Todo ello es relevante para el estudio del rito y también complementario con su explotación desde otros puntos de vista como la economía o la alimentación. Esta situación se refleja académicamente en la aparición de diversos volúmenes colectivos en torno al sacrificio con contribuciones que actualizan debates, ofrecen miradas transversales a través de distintas culturas y épocas, u ofrecen nuevas perspectivas¹⁶.

En este panorama amplio, diverso y presentado de forma esquemática no figura el sacrificio lusitano o galaico-lusitano. Las razones son variadas, pero me atrevo a sugerir que una importante ha sido la ausencia de estudios que

10. Scheid (2005) y (2016).

11. Prescendi (2007).

12. Huet (2005), (2007), (2008a), (2013), (2017).

13. Huet (2008b), (2008c).

14. Méniel (1992), (2007), (2012), etc. Este autor y otros siguiendo su estela han publicado numerosos estudios particulares sobre yacimientos, problemas específicos, etc.

15. Algunos estudios sobre regiones concretas son para Britania, King (2005), para Etruria, Rask (2014), para Galia, Van Andringa y Lepetz (2008), para Grecia, Ekroth (2007), (2008).

16. *La cuisine et l'autel* de 2005, *Sacrifices, marché* de 2007, *Archéologie du sacrifice* de 2008, *Le sacrifice antique* de 2008, *G&RAS* de 2012, todos con contribuciones de los especialistas citados junto con otros y también con contribuciones sobre el sacrificio judío, que no se abordan en este trabajo.

trascendiesen la presentación de cada una de las fuentes primarias para ofrecer una interpretación global del rito. Esto tampoco es achacable a los estudiosos ocupados de esas cuestiones, pues cada una de esas fuentes presenta interrogantes específicos importantes y susceptibles de explicar la dedicación especializada a su resolución con los consiguientes debates entre especialistas sobre esas cuestiones. Veamos el panorama de los testimonios sobre el sacrificio animal en el occidente peninsular y las singularidades que presenta.

El sacrificio animal está bien atestiguado por tres tipos de fuentes que responden a lógicas de composición diferenciadas. En primer lugar, la información textual derivada de la etnografía griega que, de hecho, se limita a unas pocas líneas del texto de Estrabón sobre el sacrificio lusitano en el contexto de su descripción de Iberia (*infra* capítulo 2, página 33 y ss.). Seguidamente, contamos con un puñado de inscripciones en lengua lusitana a las que se suman tres inscripciones latinas con el conocido altar de Marecos y otras dos inscripciones más breves traídas a este debate por Francisco Marco (*infra* capítulo 3, página 55 y ss.). Por último, una serie de once pequeños bronceos en diferentes estados de conservación con representación de escenas de sacrificio estudiados fundamentalmente por Lois Armada y sus colaboradores (*infra* capítulo 4, página 79 y ss.). Estos testimonios remiten al sacrificio de forma inequívoca y, al mismo tiempo, constatamos la imposibilidad de usarlos de forma conjunta sin una crítica de fuentes en profundidad para comprender cómo se construye cada testimonio con el objetivo de entender la información factual que proporciona sobre la celebración del rito.

Estas fuentes, pese a sus limitaciones y diversidad, componen un conjunto a la vez internamente coherente y heterogéneo con respecto a las formas en las que se atestigua el sacrificio animal entre otras poblaciones del final de la Edad del Hierro en Europa occidental (*supra* nn. 13-15, página 13), aunque una síntesis como la propuesta por William Van Andringa muestra bien las diferencias del registro documental disponible entre Galia y el Occidente peninsular¹⁷. La diferencia básica está en que desconocemos los lugares de celebración de los sacrificios (abordaré la cuestión en el capítulo 6), mientras que la arqueología proporciona en la Galia un conocimiento adecuado de un buen número de santuarios¹⁸. Esta cuestión implica una derivada, pues, dado que ignoramos dónde se celebraban los sacrificios, también faltan los análisis osteológicos de las víctimas en nuestra área¹⁹.

17. Van Andringa (2008).

18. Ver las síntesis compiladas por Arcelin y Brunaux (2003) para la Edad del Hierro y por Fauduet (2010) y Fauduet, Rabeisen y Dupéré (2012), para el Imperio romano. Junto con numerosos estudios parciales o regionales.

19. Debemos partir de los trabajos de Fernández (2003) sobre el estudio de los huesos en contextos arqueológicos sin una preocupación específica por la cuestión del sacrificio.

Otro aspecto singular deriva del primero y nos lleva a definir el propósito de este trabajo. Constatada la disparidad de los testimonios sobre el sacrificio animal en el NO de Iberia y las dificultades que presentan las fuentes primarias, la consecuencia es que cada fuente ha generado una red de especialistas en su estudio. Así, las inscripciones en lengua lusitana merecen la atención de lingüistas expertos en epigrafía e indoeuropeo mientras que los broncees sacrificiales requieren su estudio por estudiosos de la metalurgia antigua con recurso a técnicas arqueométricas proporcionadas por laboratorios especializados. Por su parte, el texto de Estrabón no ha recibido atención particular desde hace años²⁰. Vista la situación, parece clara la dificultad de aunar las competencias en metalurgia antigua, lingüística indoeuropea y etnografía griega. Sin embargo, existe una vía de salida que pretendo transitar: esos testimonios remiten a la práctica del sacrificio y el estudio del sacrificio es, como he señalado en el breve panorama inicial, un tema propio de la historia de las religiones. Esta disciplina se caracteriza por abordar testimonios diversos trabajados de forma autónoma por otras disciplinas con preguntas que le son propias.

Partiendo de estas premisas abordaremos los testimonios sobre el sacrificio en el occidente de Iberia de dos formas complementarias y comparativas. Comenzaremos situando al lector en el marco histórico-etnográfico de nuestra investigación. Seguidamente, presentaremos cada uno de los testimonios desde la perspectiva de su singularidad radical y, al mismo tiempo, compartiendo el hecho de su constitución a partir del referente proporcionado por el horizonte histórico cultural greco-latino dominante en el Mediterráneo: la etnografía griega, condicionando la constitución del texto de Estrabón, el hecho epigráfico romano y su difusión como soporte de las inscripciones en lengua lusitana y alfabeto latino, pues las seis o siete inscripciones conocidas tienen contenido religioso y cuatro de ellas se refieren a ofrendas de animales a los dioses, finalmente, aunque es más complejo, la posible presencia de la plástica romana como trasfondo de la concreción material de los broncees con motivos sacrificiales.

Es decir, cada tipo de testimonio se construye a partir de referentes culturales ajenos. En términos de teoría antropológica serían testigos *etic* del rito, es decir, aportan una visión externa sobre ese rito. Sin embargo, en cada caso, se detectan rasgos diferenciados con respecto a los modelos mediterráneos. Esto ocurre con la forma de la adivinación en el testimonio etnográfico de Estrabón, con la resistencia lingüística que expresa el uso del lusitano como lengua vehicular para la acción religiosa en un contexto de hegemonía latina, o el predominio del hacha, la marmita y la torques en las representaciones figuradas.

20. Algunos ensayos recientes de presentación de la religión del Noroeste peninsular prescindan de él o se limitan a mencionarlo, véase Llinares (2016: 74), González Rodríguez (2018), Santos Cancela (2019a), (2019b).

Estas constataciones sugieren la pertinencia de los análisis comparativos. En efecto, debemos partir de los horizontes religiosos griego y romano y de los avances llevados a cabo en esos ámbitos para una mejor comprensión del sacrificio y de su diversidad. En este sentido hemos aprendido a asumir que el sacrificio animal es solo una de las posibles formas de sacrificio, que ese mismo sacrificio animal presenta variantes dependientes de mitos etiológicos y tradiciones locales, del género de los dioses, de la riqueza de los sacrificantes, del carácter privado o público del rito, etc. Sin embargo, tanto para Grecia como para Roma las monografías de referencia presentan un estándar a partir del cual analizan las casuísticas derivadas de los métodos y objetivos planteados por los distintos estudios. Es decir, conocemos la forma estándar del sacrificio animal griego y del sacrificio animal romano, sabemos que comparten rasgos, pero también difieren en aspectos que subrayan nuestros testimonios.

Este punto de partida sugiere la pertinencia de un ensayo destinado a comprender la secuencia del sacrificio galaico-lusitano como una serie de gestos rituales específicos que, considerados globalmente, conforman un estándar al que llamaremos «sacrificio galaico-lusitano». Esa forma estándar será un «modelo» o un «tipo ideal», de la misma forma que la *thysía* es el referente del sacrificio griego, aunque seamos conscientes de sus variantes, o que la existencia en Roma de un sacrificio *graeco ritu* indica también un estándar diferente por comparación, aunque también sepamos que ese estándar cambia según distintas circunstancias. Ese modelo, con las limitaciones que pueda tener, servirá como término de comparación con los estándares griegos y romanos. De esta forma identificaremos los elementos compartidos (del mismo modo que existen semejanzas entre sacrificios griegos y romanos, y con los de otras culturas, como la etrusca), y los elementos diferenciales para identificar los rasgos de información *emic* (en términos de teoría antropológica son los procedentes del interior de la cultura objeto de estudio) que transmiten nuestros testimonios²¹. Este paso además es necesario para establecer los términos de la identificación arqueológica de los lugares de celebración del sacrificio. Ciertamente es que este empeño es prematuro, es sobre todo un desiderátum, pero mientras no se avance en esta dirección no será posible un análisis comparado con otras arqueologías del sacrificio conocidas en Europa durante la protohistoria y la Antigüedad.

Desde un punto de vista teórico la aproximación que proponemos se sitúa en la intersección de dos orientaciones diferentes. Por un lado, recurriremos al concepto de explicación «densa» acuñado por Clifford Geertz²² que, en realidad, es una de las más elaboradas manifestaciones (relativamente) recientes de la teoría antropológica funcionalista que parte de B. Malinowski. Estas teorías

21. Schultz (2016) inspira la distinción *etic* / *emic* para la comprensión de los testimonios sobre el sacrificio.

22. Geertz (1983).

defienden la observación profunda y desde dentro de las claves propias de cada cultura que son siempre tan específicas que limitan la pertinencia de los ensayos de tipo comparativo. Esta perspectiva es valiosa pues promueve una observación muy detallada, que siempre será, en realidad, lo más detallada posible al alcance de un observador determinado. No por ello aceptaremos su implícita asunción de la imposibilidad de la comparación. En el lado opuesto, la posibilidad misma de la comparación deriva de la modelización o estandarización de los hechos observados privándolos, y este es el punto clave, de aquellos aspectos que por diversas razones quedan fuera de la comparación. Como esta es una cuestión clave en nuestro estudio conviene que nos detengamos.

Partamos de los estudios de referencia para el sacrificio griego o romano ya mencionados. Muchos, me atrevería a decir que los mejores, proponen una explicación «densa» del sacrificio, se detienen en los detalles del vocabulario, el examen pormenorizado de los casos, los matices entre los testimonios antiguos. Al mismo tiempo todos esos autores, construyen un estándar y ese estándar es fruto de una reflexión comparativa desde dentro de la cultura específica sobre la que se está trabajando. Esto mismo ocurre en ocasiones con algún tipo específico de testimonio dentro de una cultura. Detengámonos rápidamente en los sacrificios bárbaros descritos por Heródoto (*infra* capítulo 2, páginas 52 y ss.). El historiador de Halicarnaso parte del vocabulario y la práctica de la *thysía*, aunque sabemos que conocía otros sacrificios, pero para construir una propuesta inteligible para sus lectores recurre a un estándar identificable.

Así pues, apreciamos cierta falacia en la exclusión mutua entre explicación «densa» y comparación. La primera sugiere un ideal que, considerado en toda su radicalidad, excluiría la posibilidad del conocimiento histórico o etnográfico. Solo sería posible entender el sacrificio, el tema de estudio que nos ocupa, protagonizándolo, teniendo las vivencias del portador de una cultura ajena siendo, en definitiva, ese ajeno. La segunda acepta la alteridad radical de la práctica ritual distante o ajena, pero, al mismo tiempo, considera posible alcanzar grados razonables de inteligibilidad seriando y comparando prácticas y observaciones para que su visión conjunta proporcione un conocimiento legítimo que, por definición, siempre será incompleto o imperfecto²³.

2. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFICO

Las fuentes que nos informan sobre el sacrificio incluyen entre sus diferencias su procedencia de realidades geográficas e históricas diferenciadas. La diversidad más clara se muestra entre los bronceos con motivos sacrificiales, hallados

23. Sobre la comparación, García Quintela (2019-20).

sobre todo en Galicia, y los epígrafes lusitanos, ubicados en la Extremadura española y las zonas portuguesas limítrofes. Por ello, en línea con la discusión precedente, una explicación «densa» radical se apoyaría en esta constatación para excluir, como petición de principio, el examen conjunto de los testimonios alegados. Sin embargo, consideramos esa opción estéril, lo cual no suprime las dificultades derivadas de la constatación de la geografía diferenciada de los testimonios.

Para afrontar el problema nos situaremos en el horizonte ofrecido por el geógrafo griego Estrabón por varias razones. En primer lugar, es uno de los autores clave en nuestro estudio debido a su importante pasaje sobre la forma de celebrarse el sacrificio lusitano. También, porque el conjunto de su obra, como ese mismo pasaje, se sitúan en la frontera temporal y cultural entre un mundo prerromano en retroceso ante un mundo romano, «romanizado» si se quiere, de creación reciente, contemporáneo de la vida de Estrabón en las áreas que nos interesan. En tercer lugar, porque es un autor portador de las limitaciones derivadas de las fuentes que maneja, pero, pese a ello, intenta entender y transmitir de la mejor forma posible la información a la que accede y que, sometida a un escrutinio detallado, revela una coherencia importante²⁴. Finalmente, porque su examen nos proporciona el único contexto histórico y etnográfico emanado de la propia Antigüedad donde situar nuestro estudio sobre el sacrificio; cualquier alternativa no dejaría de ser una construcción historiográfica actual. Nos interesan, por lo tanto, las definiciones y usos que hace Estrabón de los conceptos étnicos de lusitanos y celtas o galaicos.

2.1. Los lusitanos

La presentación que sigue es fruto de un trabajo a cuatro manos con Gonzalo Cruz Andreotti parcialmente alterado, por lo que prescindo de las comillas²⁵.

Estrabón menciona a Lusitania en diversos pasajes (III 1.6; 2.9; 3.1, 2, 3, 4, 6; 4.15, 20). En primer lugar, debemos erradicar la ecuación inconsciente entre Lusitania y Portugal parcialmente derivada, a su vez, de los límites de la provincia romana de Lusitania fijados en época de Augusto. Se extendía por el occidente peninsular desde el Duero hacia el sur, incluyendo parte de la provincia de Salamanca y casi toda la Extremadura española hasta el Guadiana, que forma el límite sureste de la provincia. Estrabón mismo prueba la novedad de esta situación cuando presenta a los lusitanos asentados entre el Tajo y

24. Es la conclusión de Cruz, García y Espelosín (2015) siguiendo toda una corriente de estudios.

25. Cruz, García y Espelosín (2015: 441-5), también reduzco las referencias bibliográficas.

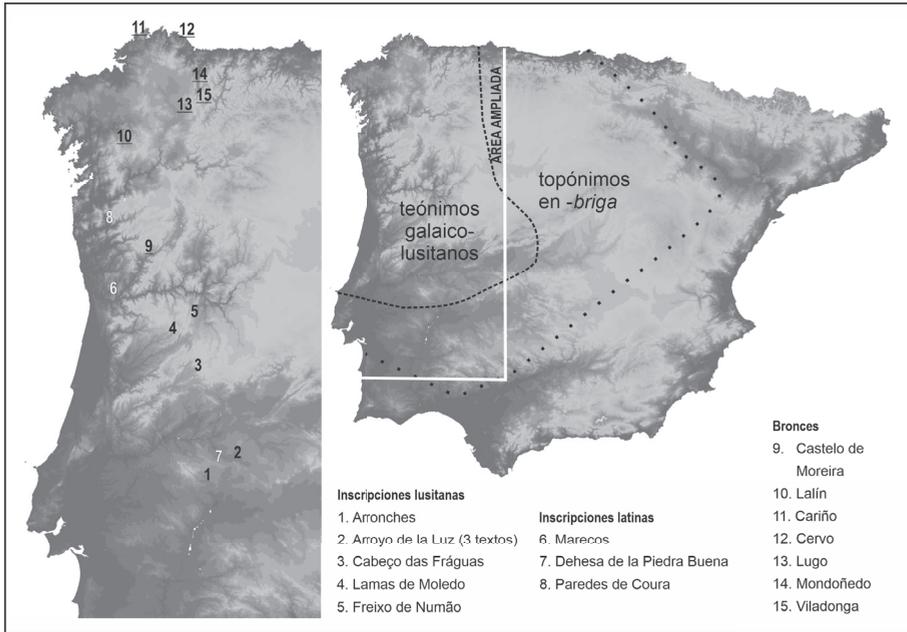


Fig. 1.1. Distribución de los elementos religiosos y culturales presentados en el capítulo.

el Guadiana como consecuencia de su forzado desplazamiento por los romanos desde su hábitat anterior, al norte del Tajo²⁶.

Estamos, pues, ante el caso tal vez más significativo de cambio de denominación de territorios y etnias que aparecen en el texto como reflejo de la diálctica temporal antes/ahora propia de Estrabón y el reconocimiento explícito de una situación histórica cambiante. Así, para Estrabón, Lusitania ocupaba el ángulo noroeste de Iberia, pues los ártabros se sitúan en el extremo noroeste de Lusitania (Estrabón III 2.9). Además, en dos ocasiones fija el Tajo como el límite sur de Lusitania y dice que el Miño atraviesa la región (Estrabón III 3.3, 4). Finalmente, Estrabón es plenamente consciente de un cambio de nombre en la zona relacionado, probablemente, con la intervención de Roma. En efecto, se puede sugerir que ese cambio viene dado por el apelativo honorífico, 'Galaico', recibido por D. Junio Bruto con motivo de su campaña lusitana, pues no se le llamo 'Lusitano'. Tal vez ocurrió, como dice Estrabón, que los galaicos eran una parte de los lusitanos que ocupaban la zona montañosa y resultaron más difíciles de combatir, lo que justifica el apelativo del general romano. Seguidamente entre los romanos que conocían las historias de sus generales²⁷,

26. Pina Polo (2004: 230-2).

27. Harris (1989: 20-30 y 259-61).

sería fácil la mutación del nombre de la parte por el todo. Así los galaicos «fueron la causa de que en la actualidad a la mayor parte de los lusitanos se les denomine galaicos» (Estrabón III 3.2, trad. Gómez Espelosín).

Al final del proceso descrito por Estrabón, Lusitania es una provincia imperial ubicada al sur del Duero (Estrabón III 4.20) y los galaicos son una realidad etnopolítica diferenciada, pues aparecen como una entidad administrativa romana que tiene sentido en el contexto de la pacificación definitiva del territorio galaico y astur-cántabro bajo Augusto. El texto de Estrabón muestra, por lo tanto, una evolución político-administrativa de Lusitania de amplia duración.

1. La «gran Lusitania» desde el Promontorio Sagrado (cabo San Vicente) hasta el Cabo Nerio (extremo NO de Iberia), responde a la *regio* geográfica e inicialmente histórica del conflicto del siglo II a.n.e., incluyendo a galaicos, vacceos, vetones, carpetanos y oretanos, junto con unos genéricos lusitanos (ver Estrabón III 3.1 y 2).
2. La Lusitania al sur del Tajo, donde habría «algunos» lusitanos, previsiblemente tras las campañas del siglo II a.n.e. (ver Estrabón III 1.6).
3. Lusitania entre el Tajo y los ártabros (Estrabón III 3.3: «...al contrario de los contemporáneos algunos denominan lusitanos también a estos pueblos [los galaicos]...»), y que correspondería a los cambios administrativos del 27 a.C., con una longitud de «3000 estadios».
4. Última. Provincia romana situada al sur del Tajo y al oeste del Guadiana, excluyendo el territorio al norte del Duero, fechada entre el 7 y 2 a.n.e. (III 4.20; cf. III 3.2 y 3 con la diferenciación de galaicos y lusitanos; ver también XVII 3.25), con capital en *Emerita Augusta* (Mérida).

Conocemos otras expresiones de la definición cambiante de Lusitania. Polibio (XXXIV 8.4-10) fue el primero en describirla sin precisar su ubicación en el fragmento conservado. Allí se presenta el territorio con los rasgos idílicos del tiempo de Crono en la mitología griega o, sin que haya una contradicción, con elementos de mitología indoeuropea del país bien gobernado por un rey justo²⁸. Seguidamente Diodoro la situó adyacente al Océano, sin mayores precisiones, en tiempo de las expediciones de Heracles, en descripciones etnográficas y en su presentación de las guerras de Viriato²⁹. También se debe considerar el Edicto del Bierzo, fechado el año 15 a.n.e., atestiguando una *prouincia Transduriana* vigente entre los años 22/19 a 15/13 a.n.e.³⁰. Este texto permite entender mejor los límites del territorio asignado a uno de los legados del gobernador de la provincia Citerior expuestos por Estrabón (III 4.20): el primer legado se ocuparía del territorio al norte del Duero ocupado por los

28. García Quintela (2001: 31-5).

29. García Quintela (2003: 5-25).

30. López Barja (2000).

galaicos antes llamados lusitanos, incluyendo en esta división administrativa a los astures situados hacia el oeste. En el Edicto del Bierzo y en el texto de Estrabón es evidente que la *Transduriana prouincia* del primero y el ámbito de acción de los legados estrabonianos corresponden a «áreas de actividad militar del magistrado» sobre pueblos recién conquistados en las guerras Cántabras y aún no suficientemente pacificados, es decir, estamos ante misiones militares y no ante distritos administrativos en sentido estricto³¹.

Durante el alto Imperio la capital de Lusitania fue Emérita Augusta y estaba dividida en tres *conventus*: *Emeritensis*, *Pacensis* y *Scallabitanus*. *Grosso modo*, comprendía el territorio delimitado por los cursos inferiores del Duero y Guadiana, entre el océano Atlántico y una frontera artificial que arrancaba de la confluencia del Esla con el Duero, pasaba por Villaviciosa, alcanzaba la provincia de Toledo englobando el área de Talavera de la Reina y descendía en dirección al Guadiana. La provincia comprendía un vasto territorio, étnica y culturalmente muy heterogéneo que incluía a los *Turdetani* (Tolomeo II 5.2) en el extremo meridional; los *Celtici* del suroeste (Tolomeo II 5.5), y los *Turduli*, que las fuentes clásicas sitúan en diversas localizaciones (Mérida, Estrabón III 2.15; en la costa occidental, Mela III 8; hasta los *Turduli Veteres*, junto a la desembocadura del Duero en la margen izquierda, Plinio, *Historia Natural* IV 113).

Todo esto incide en lo artificioso de la provincia «lusitania», y del étnico «lusitanos», cuya identidad parece que existe para Estrabón solo en la medida de que lograron articular una importante resistencia a la conquista romana. Esto ya le ocurría a Polibio, pues antes de la Segunda Guerra Púnica sería un territorio «innominado» (Polibio III 36.11), definiéndose a medida que Roma penetra hacia el interior (Polibio XXXIV 8). Es muy posible que Polibio fuese la fuente de Estrabón, además de Posidonio³².

Cabe indicar, pues, que la dinámica territorial y étnica expuesta por Estrabón es coherente con los otros testimonios antiguos al tiempo que permite apreciar cómo construye Estrabón los espacios como el resultado de un proceso que transcurre a lo largo del tiempo.

De forma complementaria se constata que Estrabón sitúa grupos de etnia «celta», sea lo que sea para él, en el territorio lusitano. Nuestro geógrafo es formal cuando sitúa a celtas en el sureste de la Península Ibérica. Incide en esta idea Plinio (*Historia Natural* III 13-14) cuando considera que esos celtas proceden de Celtiberia. No hemos de dar crédito ciego a estas noticias, pero también debemos ser conscientes de las querencias migratorias de las celtas, bien conocidas en la Antigüedad. Recordemos las migraciones más o menos legendarias de Beloveso y Segoveso, los hijos de Ambigato, pasando por

31. Martín (2003: 604-9).

32. Cruz Andreotti (2003).

las migraciones plenamente históricas que los llevaron a conquistar la propia Roma en el siglo IV, o moverse hacia los Balcanes, saqueando Delfos, y Anatolia en el siglo III, hasta la migración de los helvecios del año 58, desencadenante de la intervención de Roma y Julio César que culmina con la conquista de Galia³³.

Volviendo a Lusitania, Estrabón destaca la ciudad de Conistorgis como posible capital de los celtas del suroeste (III 2.2). Aunque también indica su organización en aldeas, en contraste con el sistema urbano de sus vecinos turdetanos. También pone de relieve la transformación inducida por la fundación de *Pax Iulia* (o *Augusta*, Beja, Portugal; Estrabón III 2.15). Para precisar estas noticias es pertinente considerar otras fuentes sobre los celtas del suroeste.

El testimonio lingüístico proporcionado por el idioma de las lápidas del suroeste comúnmente fechadas antes del siglo IV a.n.e. es de interpretación difícil³⁴. Además, hay nombres de lugares cuyo carácter céltico (¿de implantación posterior?) es inequívoco: *Nertobriga* («ciudad Fuerte»)³⁵, *Segida*³⁶, *Turobriga*, *Corticata*³⁷, *Ebora* (que lleva el nombre celta del «tejo»³⁸) y *Caetobriga*³⁹. De forma más general, la zona se incluye en el área de topónimos en *-briga* (ver más abajo). Por otra parte, debemos tener presente la distribución de los testimonios de lengua lusitana, sin entrar a valorar las relaciones lingüísticas que mantiene o no con el grupo lingüístico celta. Los mapas publicados en el sitio de la base de datos Hesperia⁴⁰ son claros. Según el tipo de testimonio la distribución varía ligeramente, pero coinciden en una concentración en la actual Extremadura española, con prolongaciones hacia el sur y el norte, y siempre en el tercio o cuarto más occidental de la Península.

Desde el punto de vista arqueológico, Luis Berrocal-Rangel⁴¹ es categórico en la identificación étnica celta de los pobladores y de parte de sus artefactos y cultura material. Ahora bien, también explica que no debe verse aquí (como tampoco en otras zonas peninsulares) una transposición directa de la parafernalia de materiales que en la arqueología clásica se ha usado para identificar a los celtas centroeuropeos. Además, desde el punto de vista de la historia de las

33. Tito Livio V 34-35, además del panorama presentado por Marco (2000), (2004).

34. Datadas entre los siglos VI-V a.n.e. su estudio es objeto de constante debate entre lingüistas debido a las dificultades intrínsecas que presentan los textos. La tendencia dominante actual es considerarlas dentro del grupo indoeuropeo, ver Koch (2014) con una presentación del debate y bibliografía, es más dudosa la precisión céltica. Véase la crítica a esta postura en Gorrochategui (2013: 52-3).

35. García Alonso (2003: 67-8).

36. García Alonso (2003: 45, 61).

37. García Alonso (2003: 64).

38. García Alonso (2003: 52).

39. García Alonso (2003: 87-8).

40. <http://hesperia.ucm.es/presentacion_lusitano.php>.

41. Berrocal-Rangel (2005).

religiones, este mismo autor ha interpretado los restos arqueológicos del yacimiento de Castrejón de Capote como el resultado de la celebración de un gran sacrificio previo al combate que terminará con la destrucción del poblado (*infra* capítulo 5, página 115 y ss.). Posteriormente Silvia Alfayé ha reinterpretado estos datos proponiendo una sistematización sobre los banquetes previos al combate sugiriendo que es un rito generalizado en la Iberia celta⁴².

2.2. Los galaicos

Estrabón emplaza en el noroeste de Iberia a los *keltae* y *Kallaikoi*. Los primeros aparecen cuando menciona a los ártabros como etnia con nombres geográficos asociados como Puerto de los Ártabros o Promontorio Ártabro (III 1.3, 2.9, 3.5, 5.11). Ellos abren el tratamiento etnográfico de los pueblos del norte introduciendo la caracterización celta de sus habitantes (también Plinio *Historia Natural* IV 22.114; y Mela III, 13). Sin embargo, la ubicación de esta etnia en un territorio preciso se entremezcla con la interpretación estraboniana de los avatares de la conquista romana.

En primer lugar, aparecen menciones a los galaicos con la finalidad de situarlos en el espacio. Estrabón afirma que ocupan el extremo norte de la franja de tierras interiores adyacentes a la costa atlántica (III 3.2), y los sitúa en sendas fijaciones de límites, al este de los lusitanos (III 3.3) que en este pasaje ocupan toda la franja costera desde el Tajo hasta el Cantábrico, y al oeste de los celtíberos (III 4.12), junto a astures y vacceos. Además, recoge la información de Asclepiades de Mirlea sobre la ubicación entre ellos de grupos procedentes de la guerra de Troya (III 4.3). No parece adecuado, a partir de estos pasajes, trazar un mapa muy preciso. La imagen de los galaicos se complica cuando Estrabón se ocupa de la conquista e implantación romana en el Noroeste. En efecto, en el momento de la expedición de D. Junio Bruto en el 138 a.n.e., los galaicos «proporcionaron el sobrenombre al que había vencido a los lusitanos... a causa de la gran dificultad de combatirlos» (III 3.2). También afirma (III 3.4) que el límite de esa expedición fue el Miño, cuestionando la fiabilidad de la información sobre la ubicación septentrional de los galaicos deducida de la exposición geográfica. A este contexto pertenecen otras dos menciones a los galaicos sometidos a la dialéctica antes/ahora, propia de nuestro autor⁴³. Además del epíteto honorífico de Bruto, Estrabón indica que esta etnia fue el motivo «de que en la actualidad a la mayor parte de los lusitanos se les denomine galaicos» (III 3.2).

42. Alfayé (2006).

43. Clavel-Lévêque (1974). Clarke (1997: 102-8) y Potheary (1997), estudian la expresión καθ' ἡμᾶς, 'en mis tiempos', que Estrabón usa con frecuencia.

Esta noticia se entiende entre la ubicación de los lusitanos señalada en III 3.2-3 y la delimitación de la provincia de Lusitania indicada en III 4.20. En efecto, allí los lusitanos ocupaban la franja costera desde el Tajo hasta el norte, mientras que la provincia se extiende, también a lo largo de la costa, desde el Duero hasta el sur. En este sentido, la mayor parte del territorio que antes estaba poblado por «lusitanos» ahora queda adscrito a otra provincia, la Citerior Tarraconense, cuyos pobladores se conocen genéricamente como galaicos.

Examinemos el pasaje que mejor describe la situación administrativa cuando Estrabón acaba de situar las provincias Bética y Lusitana y sigue:

El resto, que es la mayor parte de Iberia, se halla bajo el mando de un gobernador consular que cuenta con un ejército considerable de tres legiones y tres legados; de los cuales uno, con dos legiones, mantiene la vigilancia sobre todo el territorio más allá del Duero hacia el norte, el que unos antes decían lusitanos y otros en la actualidad llaman galaicos; pues se halla adscrita a estos la cadena montañosa septentrional con los astures y los cántabros. A través de los astures discurre el río Melso y a escasa distancia de allí la ciudad de Noiga, y cerca un estero del Océano que delimita a los astures de los cántabros. (III 4.20; trad. F.J. Gómez Espelosín)

El pasaje deslinda un segmento de territorio dentro de la provincia Tarraconense. Es el comprendido entre el Duero y el Cantábrico, cuyos habitantes eran lusitanos y ahora se denominan galaicos, conforme con III 3.2. Menos claro, se adivina un límite oriental en el río Melso, o en el límite entre astures y cántabros. Esta sería el área situada bajo la responsabilidad de un legado al mando de dos legiones.

La percepción de este pasaje ha cambiado radicalmente a raíz de la aparición en 1999 del llamado Edicto del Bierzo. Este edicto, promulgado por Augusto en Narbona el año 15 a.n.e. menciona en la línea siete una *Transduriana prouincia* gobernada por varios legados sucesivos. Su existencia era totalmente desconocida previamente, su nombre evoca unos límites imprecisos en el cuadrante noroeste de la Península Ibérica, al Norte del Duero. Caben dos apreciaciones sobre esta circunscripción administrativa. En primer lugar, su territorio englobaba el escenario de las guerras Cántabras, finalizadas el 19 a.n.e., pero que probablemente se prolongaron, tal como sugiere el propio Edicto. En segundo lugar, el pasaje de Estrabón citado, aunque no menciona la provincia Transduriana, evoca su existencia en un pasado no lejano o la huella que pudo dejar tras su incorporación a la Tarraconense, así como una indicación de sus posibles límites en una u otra circunstancia⁴⁴.

44. López Barja (2000: 38-42) sugiere la siguiente secuencia administrativa: 1) separación entre la provincia Citerior y Ulterior hacia el 27 a.n.e.; 2) creación de la provincia Transduriana desgajada de la Ulterior entre el 22 y el 19 a.n.e.; 3) durante la visita de Augusto a Hispania

Por último, llama la atención el contraste entre la terminología étnica empleada por Estrabón, que probablemente fue la asumida por los romanos antes de Augusto (como indica el apelativo «galaico» de Bruto), con la denominación puramente geográfica fundada en la conveniencia administrativa denotada por la denominación oficial usada en el Edicto. Este uso era muy frecuente en la administración romana, como se constata en denominaciones como Citerior y Ulterior, Galia Cisalpina o Transalpina, Germania Superior o Inferior..., para, finalmente, adoptar denominaciones étnicas con el paso del tiempo.

En cuanto al término, *Kallaikoi*, remitimos al estudio de Juan José Moralejo donde, además de un repaso a las propuestas etimológicas formuladas a lo largo de la historia, incluye la etimología que le parece más pertinente:

Sigo la opción etimológica de Búa: de indoeuropeo **klnō-* «schwiele, harte, Aut.», forma sufijada de indoeuropeo **kel-*, *keld-* «*ragen, hoch (haben)*» (*Indoeuropaisches Wörterbuch*, 544), tendremos una base sustantiva **kal-n-eH₂* ‘montaña’ y, con asimilación **-ln-* > *-ll-* y con sufijación adjetival *-(a)ik-*, los *Callaici* somos ‘montañeses’, de la *Callaicia* o ‘(tierra) montañosa’.

Y continua un poco más adelante en nota:

A título de curiosidad señalo que *Callaicia* tendría sus allegados etimológicos en el latín *callus* ‘callo’, *collis* ‘colina’, en el (pre)griego *colofón*... Y *Celtae* también podría entrar en la opción etimológica **kel-*: serían algo así como los ‘altivos’... En principio no parece difícil conectar los significados de ‘elevado, alto’ y ‘duro, fuerte’, sobre todo si pensamos en el terreno, en sus formas y en su poblamiento⁴⁵.

Llaman la atención dos coincidencias entre el texto del geógrafo antiguo y lo que postula la moderna lingüística. Escribe Estrabón en su presentación de los *Kallaikoi* (III 3.2), «ocupan una gran parte de la zona montañosa» y «proporcionaron el sobrenombre a... [Bruto] a causa de la gran dificultad de combatirlos» (también Estrabón III 3.5) esto es: habitan montañas y sus habitantes son particularmente ‘duros, fuertes’, como dicen los lingüistas tras examinar la etimología de *Kallaikoi*.

en el 15-13 a.n.e. se divide la Ulterior entre la Bética y la Lusitania, desapareciendo la Transduriense, probablemente integrada en la Lusitania; 4) *Gallaecia et Asturia* pasan a la Tarraconense entre el 7 y el 3/2 a.n.e.

45. Moralejo (2002: 95 y n. 5). García Alonso (2007: 614-5), discute esta interpretación y propone partir de un céltico *callo-* «bosque» procedente de un tema (**klnō-*), sufijado con la fórmula *-aik*, frecuente en el occidente peninsular, siendo el sentido del etnónimo «los que viven en el bosque».

No se trata de considerar a Estrabón como un lingüista⁴⁶. Basta constatar que él o sus fuentes describen una población con un comportamiento concorde con indicado por un etnónimo que recoge (como muestra la lingüística), directamente, una definición de las zonas donde viven o, simbólicamente, una presentación de su modo de vida, sin excluir una inextricable mezcla de ambas apreciaciones. También es, probablemente, el etnónimo que se daban a sí mismos.

Podemos evocar, para terminar esta presentación étnico-geográfica al tercer grupo «celta» de la Península con un tratamiento etnográfico específico en el texto de Estrabón. Se trata de los celtíberos, que quedan fuera de nuestro estudio⁴⁷. Estrabón explica su transformación bajo el dominio romano estableciendo el contraste entre el tiempo anterior a la conquista, cuando vivían como salvajes en aldeas (III 4.13, III 2.15), cómo Marco Metelo cambia su situación mediante el tributo que impone a los celtíberos, para terminar con el panorama de la época de Augusto, con la fundación de Caesaraugusta entre otras colonias (el 24 a.n.e.). Asistimos a un esquema expositivo semejante al visto con respecto a los lusitanos y galaicos incidiendo en el poder transformador de Roma. Si nos detenemos con estas líneas sobre Celtiberia es porque su territorio se integra en el área de los topónimos en *-briga*, que son uno de los indicadores culturales que debemos tener en cuenta.

Junto a lo galaicos definidos por Estrabón que hemos visto debemos considerar también el ámbito arqueológico de la «cultura galaica» debido a su interés para el estudio específico de una de las fuentes principales para el sacrificio –los bronceos con motivos sacrificiales (*infra* capítulo 4, página 79 y ss.). Conviene precisar que preferimos la denominación «cultura galaica» a la usual de «cultura castreña» por varias razones.

1. Ninguna cultura de la Edad del Hierro europea se conoce por el nombre de un artefacto identificador. Conocemos a galos y britanos o, descendiendo a etnias menores, a los arvernos, petrucoros o segusiavos de Galia, o a los brigantes, icenos o trinobantes de Britania, entre otros muchos. La bibliografía de los estudios sobre estas poblaciones nunca se refiere a ellos como «hill fort culture», o con expresiones semejantes.
2. Cuando los romanos honran a Decimo Junio Bruto (cónsul el año 138 a.n.e.) por sus éxitos en la primera expedición romana entre el Tajo y el Miño, le atribuyen el nombre honorífico de «galaico»⁴⁸. Evocan el

46. Con todo, su extensa discusión sobre el término homérico *barbarophonoi* (Estrabón XIV 2.28), aplicada a los carios de Asia Menor, tiene argumentos lingüísticos e incluso sociolingüísticos.

47. Véanse presentaciones generales y útiles de Jordán (2004), Burillo (2005), Lorrio (2005), Sopena (2005), Pelegrín Campo (2005), Marco *et al.* (2013).

48. Estrabón III 3.1; *Fasti Consulares Capitolini* 138: D. Iunius Brutus ...*Cal[l]aicus appel[latus est]*; Ovidio, *Fastos*, VI 461-2: *Tum sibi Callaico Brutus cognomen ab hoste fecit*.

nombre de la etnia vencida por el homenajeado según una práctica conocida desde Escipión el «africano» (Tito Livio XXX 45.6-7).

3. La inmensa mayoría de las poblaciones europeas de la Edad del Hierro vivían en «castros» de características más o menos semejantes. El «castro» no es en ningún caso un elemento identificador.
4. La fórmula «castrexo» o «castreño» elude la consideración de la identidad cultural que, precisamente, es el objetivo de nuestra indagación y sobre la que sabemos lo suficiente como para persistir en el examen de sus características.

Así pues, optamos por la denominación de cultura galaica a sabiendas de un componente de arbitrariedad en su uso –pues los testimonios literarios mencionan a los «lusitanos» en la zona noroccidental– para evitar dos escollos, en nuestra opinión mayores, como son la «desetnización» implícita en el término «castreño», y la confusión que implicaría usar cultura «lusitana» de forma extensa, por su asimilación en el lenguaje ordinario con Portugal. Esta cultura, convencionalmente situada en la zona norte del área galaico-lusitana, se extiende entre los siglos VIII y I, su paisaje arqueológico está dominado por hábitats fortificados conocidos como «castros». Ese período no es homogéneo, un cambio importante acaece alrededor del siglo IV, con un incremento significativo en la densidad del hábitat y la ocupación generalizada de los valles. Desde el siglo II en adelante, en el sur de la región (correspondiente al sur de las actuales provincias de Pontevedra y Ourense y a Portugal hasta el Duero), aparecen grandes castros conocidos en la jerga de los arqueólogos como *oppida*, por el paralelismo entre estas estructuras y situaciones mejor conocidas en el centro de Europa y para distinguirlos de los castros ordinarios de tamaño mucho menor. En el año 19 a.n.e. Augusto completa la conquista romana, aunque buen número castros permanecieron habitados transformando sus estructuras internas en mayor o menor medida. Por otra parte, la investigación reciente tiende a subrayar las diferencias zonales en el conjunto de la región debidas a la exploración de recursos diversos y organizaciones sociales distintas que desembocan en diferentes modos de cultura material⁴⁹.

En cuanto a la lengua hablada por estas poblaciones está planteado un debate entre dos grandes tendencias. La minoritaria, encabezada por Jürgen Untermann⁵⁰ seguido, por ejemplo, por Juan José Moralejo⁵¹, sostiene que la lengua de los galaicos puede entenderse como una forma arcaica de idioma celta que, a causa de su aislamiento con respecto a los núcleos principales de evolución de la lengua, ha sido particularmente conservadora. La opción mayoritaria,

49. González Ruibal (2006-2007), González García (2007).

50. En último lugar Untermann (2010).

51. Moralejo (2007: 326-38).

defendida por Francisco Villar y Blanca M^a Prósper, entre otros, identifica una lengua indoeuropea diferenciada, denominada convencionalmente «lusitano» a partir de la distribución de la mayor parte de los testimonios conocidos en el territorio de la provincia romana de Lusitania, y relacionada lingüísticamente con las lenguas paleoitálicas⁵². Desde esta opción se admite que junto al «lusitano» aparecen rasgos lingüísticos clasificables como «célticos». El más destacado y evidente es el conjunto de topónimos terminados con la fórmula *-briga* que indica «altura» o «fortaleza» en lengua céltica⁵³.

Detengámonos un momento en los testimonios de este topónimo en la actual provincia de Ourense. Aquí se atestiguan ocho de los 78 topónimos en *-briga* conocidos (otros nueve en las restantes provincias gallegas). La superficie de provincia de Ourense, 7.273 km², es el 1,2% de la superficie de la Península Ibérica (596.740 km²), y alberga el 10,25% de los topónimos en *-briga*. Expresado de otra forma, si de una manera un tanto grosera consideramos que el área de los topónimos en *-briga* ocupa unos 350.000 km², estamos ante un *-briga* cada 4.500 km² que, en la provincia de Ourense, se transforma en uno cada 900 km². Además, Ourense no destaca por su densidad de epigrafía latina.

Este argumento no es definitivo, pues algunos testimonios sugieren la coexistencia social de ambas lenguas y de estas con el latín, cuya escritura vehicula siempre los testimonios conocidos⁵⁴. Redunda en esta idea Juan Luis García Alonso⁵⁵ cuando subraya que es prácticamente imposible establecer áreas excluyentes de hablantes de una u otra lengua en el Noroeste peninsular prerromano, aunque algunas lenguas predominan en ciertas zonas y debemos tener en cuenta, también, la existencia de variantes dialectales en un territorio tan amplio. Conviene constatar, por último, que la discusión versa sobre la identidad de la filiación lingüística de los nombres atestiguados en la epigrafía o la toponimia pues, con la excepción de un puñado de inscripciones (*infra* capítulo 3, página 55 y ss.), no se conservan textos continuos en las lenguas prelatinas, lo que supone una indudable dificultad añadida.

Inextricablemente unida a la identidad lingüística está la identidad religiosa pues muchos de los nombres prelatinos objeto de los estudios lingüísticos mencionados se refieren a dioses y esa identidad religiosa se concentran geográficamente en el área de los llamados teónimos galaico-lusitanos (Fig. 1.1). El primero en cartografiarla fue Jürgen Untermann⁵⁶ inspirándose en un mapa elaborado por María Lourdes Albertos⁵⁷ quien, a su vez, seguía la práctica del

52. Prósper (2002), García Alonso (2009).

53. Guerra (2005: 812-7), García Alonso (2006), Luján (2009).

54. De Bernardo y García Quintela (2008), González García y López Barja (2010).

55. García Alonso (2009).

56. Untermann (1985).

57. Albertos (1975: 9).

propio Untermann consistente en cartografiar los testimonios de teónimos en lenguas prerromanas. En el mapa se aprecia que el 90 % de los teónimos, o más, se concentra en un área que va del Tajo al Cantábrico y de la costa Atlántica a una línea del interior peninsular que, *grosso modo*, podemos fijar en la Ruta de la Plata entre el Tajo y el centro de Asturias, aproximadamente. Sin embargo, aunque esta área es homogénea con respecto al resto de la península, es muy heterogénea internamente, pues los nombres de dioses no se atestiguan con la misma densidad y frecuencia en todas partes⁵⁸.

Por último, si bien la cultura material, las lenguas y la religión nos invitan a subrayar la diversidad interna del territorio considerado, la fuente literaria antigua más importante, el testimonio de Estrabón, incide, por el contrario, en la homogeneidad cultural de los «pueblos del norte» cuando afirma, para concluir el discurso etnográfico que les dedica:

Esta es la forma de vida de los habitantes de las montañas (τῶν ὀρειῶν ὁ βίος), como ya he expuesto; me refiero a los que bordean el lado norte de Iberia (τὴν βόρειον [...] τῆς Ἰβηρίας): galaicos, astures y cántabros hasta los vascones y el Pirineo; pues la forma de vida de todos ellos es muy similar (ὁμοειδεῖς γὰρ πάντων οἱ βίοι). (III 3.7; trad. Gómez Espelosín)

Este es, en definitiva, el contexto histórico y etnográfico donde se ubican los testimonios disponibles sobre el sacrificio. Ya hemos mencionado la distribución heterogénea de los broncees sacrificiales y de los epígrafes lusitanos con menciones a sacrificios. Los primeros se concentran al norte del área de los teónimos galaico-lusitanos, constituida como referente para el estudio de la religión, y los segundos al sur. Es decir, el área de los teónimos galaico-lusitanos aparece como el substrato mitológico-religioso sobre el que opera la práctica ritual que nos interesa, al mismo tiempo que, lingüísticamente, es una fracción del área de los topónimos en *-briga*.

3. MODELOS MEDITERRÁNEOS Y PRÁCTICAS GALAICO-LUSITANAS

Detectamos, por lo tanto, un contraste entre la diversidad de los teónimos y la homogeneidad de los testimonios sobre el sacrificio. Esto es, no distinguimos las características de un bronce sobre otro considerando su procedencia. Todos son diferentes entre sí al tiempo que presentan una inequívoca semejanza temática y formal. Lo mismo ocurre con los epígrafes, los dioses varían de uno a otro, pero los animales ofrendados permanecen estables. Por último, esos animales son en buena parte los mismos que se identifican sobre

58. Olivares Pedreño (2002).

los bronce, con las dudas de apreciación derivadas del estado de conservación de cada pieza o del grado de realismo buscado por quienes ordenaron su diseño y elaboración.

Por otra parte, desde el punto de vista cronológico, los testimonios que usaremos se ubican en la frontera cultural entre situaciones prerromanas y de una influencia helenístico-romana variable, de una forma semejante al análisis etnográfico derivado del hecho de usar a Estrabón como guía. Esto ocurre para cada testimonio particular y para todos ellos en conjunto. Cada testimonio es el producto de un momento histórico singular, pero el conjunto se extiende probablemente a lo largo de varios siglos (esto deriva de la fecha atribuida a los epígrafes considerando sus rasgos formales y de lengua, los bronce son imposibles de fechar por el momento) ¿es legítimo, en estas condiciones, tratar esos testimonios de forma sincrónica, como manifestaciones de una praxis básicamente homogénea?

La respuesta negativa desde el radicalismo anticomparativo se fundamentaría en la disección de los epígrafes en lengua lusitana, bilingües y latinos. Distinguiría también entre bronce con representación de procesiones o sin ellas, por ejemplo, o los de una zona u otra, los que tienen contexto arqueológico de los que no, o los de una fecha u otra –en el caso de que fuese posible conocerla.

Sin embargo, la complejidad cultural y étnica, la diversidad de pueblos y las posibles variaciones culturales entre ellos también son características de la Grecia antigua. También allí tenemos testimonios de prácticas sacrificiales singulares en diferentes localidades, con motivo de diferentes fiestas, ya lo hemos indicado e insistiremos. No por ello los estudios sobre el sacrificio dejan de estudiar el «sacrificio griego» que no excluye la variedad de aspectos que presenta. Lo mismo ocurre con el «sacrificio romano», el importante libro de Francesca Prescendi explota los testimonios de los eruditos romanos que dan explicaciones diferentes sobre prácticas comunes y reiteradas generación tras generación, que también presentan variantes debidas a razones diversas. Incluso dentro de un culto concreto, las minutas de los *fratres arvales* estudiadas por John Scheid, se aprecian variantes a lo largo del tiempo. Ninguna de estas observaciones sugiere prescindir del estudio del «sacrificio romano».

El sacrificio animal es, por lo tanto, un concepto operativo que permite análisis histórico-religioso a sabiendas de que variantes y costumbres singulares pueden asomar en cualquier momento. Reiteremos la idea anterior en términos bibliográficos: para Grecia tan pertinente es el análisis del mito de fundación del sacrificio en la *Teogonía* de Hesíodo propuesto por Jean-Pierre Vernant, válido en su formulación «teológica» para toda la cultura griega, como el estudio particular del sacrificio de las *bouphonías* atenienses cuyo

autor es Jean-Louis Durand⁵⁹. Para Roma algo semejante podría decirse del contraste entre el plano general de Francesca Prescendi y el análisis de ritos concretos como el sacrificio del *october equus* o de los efectuados por los Arvales⁶⁰. Es más, John Scheid concluye uno de sus fundamentales trabajos sobre el sacrificio romano indicando que:

Sans vouloir prétendre que toutes les institutions romaines provenaient directement du partage sacrificiel, je pense qu'il est probable que l'institution sacrificielle a fourni à la cité l'atelier conceptuel d'où sont sortis ses principaux étalons de valeur⁶¹.

Estas observaciones sobre el contexto histórico y etnográfico junto con las observaciones de método permiten proponer un examen del texto de Estrabón sobre el sacrificio lusitano como un estándar válido para todo el territorio, de forma análoga a cómo epígrafes y broncecillos parecen remitir a prácticas generalmente compartidas. Veamos pues cómo describe nuestro geógrafo los sacrificios lusitanos.

59. Vernant (1979), Durand (1986).

60. Bennet (1981), Dumézil (1986: 139-73), Prescendi (2007), Scheid (2016).

61. Scheid (2005: 274).

