

# OS CELTAS DA EUROPA ATLÂNTICA

## ACTAS DO III CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE CULTURA CELTA

15, 16 e 17 de abril 2011
NARÓN
PAZO DA CULTURA

ACTAS

III CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE CULTURA CELTA

# “Os Celtas da Europa Atlântica”

15, 16 e 17 de abril 2011
NAROM (PAÇO DE CULTURA)



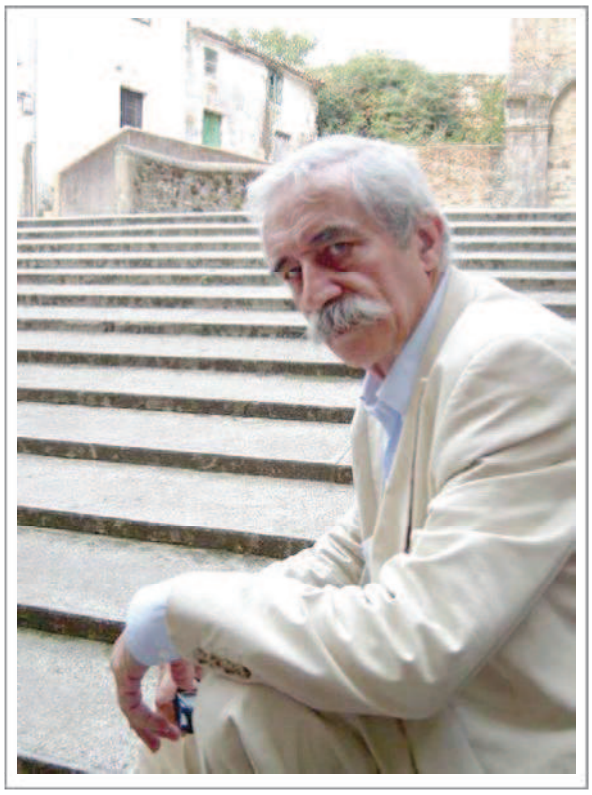
Instituto Galego de Estudos Célticos (IGEC)

# “Os Celtas da Europa Atlântica”

PALESTRAS e COMUNICADOS



***Lâmina de Guerreiro Galaico**, edição limitada para os congressistas.*
*Desenho de **Carlos Afonzo**, afamado ilustrador e professor de Belas Artes.*



**Eulogio Losada Badía** (em cima) e **Juan José Moralejo Álvarez** (em baixo)



# En Memória de “Dous Grandes Celtólogos”

*Eulogio Losada Badía e Juan José Moralejo Álvarez*

A questão é que partilhei muito tempo com Eulogio, o meu nobre amigo, os últimos anos de sua vida, o raio no olhar, o talento, as boas ideias, a vivacidade, o ótimo humor. Foi-se subitamente -”já o meu eu foge”- escreveu num poema pouco antes, há mais de seis anos, um dia antes de registarmos na Corunha o Instituto de Estudos Celtas, que juntos criamos, e do que ele escreveu os estatutos.

Eulogio, como Moralejo, formou-se em Direito e Lingüística. Formidável indo-europeista e sanscritólogo, foi professor de Direito na Universidade de Lille e de Línguística na Sorbona.

Entre o alargado repertório de Juan José Moralejo [o sábio Luis Monteagudo distingue-os como os Plínios, chamando ’o Velho’ ao pai, Dom Abelardo, e a ele Moralejo ’o Novo'], exatamente desde agosto de 1997 quando apresentou no primeiro congresso sobre os Celtas da Europa Atlântica no Ferrol, de que fui secretário de organização, a sua palestra “Lengua Paleohispánicas”. Desde então, os seus estudos sobre a toponímia e as raízes prélatinas, indo-europeias e celtas, foi fornecendo-lhe nos últimos anos um filão de ouro interpretativo, principalmente na hidronímia.

Ambos, apesar da apariência de afastadas ideologias -Eulogio acreditava ser conservador, Moralejo acreditava ser progressista-, davam-se bem, amavam a arte, a música. Moralejo era membro do coro universitário de Santiago e del *Collegium Compostellanum* de Zumalave; Eulogio, um consumado pianista. Ambos compartilhavam ótima voz e dição, formados em extraordinárias escolas, conheciam como poucos a cultura clássica e a cultura indo-europeia. Moralejo sentiu-se muito atingigo pola morte de Eulogio. Eu fiquei igualmente muito atingido por a morte de ambos, autêntico desastre para a Galiza e para a Europa.

Lembro-os um dia de verão de muita calor num longo e estreito escritório da faculdade de Filologia, vão lá oito ou nove anos, imersos em questões de hidronímia trás duas horas de *inter* e multidisciplinares ginásias: Linguística, Mitologia, Arte, Direito comparado, … vestidos ambos com impecáveis trajes de verão e gravatas afrouxadas. Imaginem a cena: Moralejo a mostrar orgulhoso a extraordinária cartografia da Galiza, comentando os mapas, um a um ... quando de passagem alguma discrepância com alguma escola que não vem ao caso é mencionada, assertivo, sorridente e com forte acento. -Com efeito-, corroborava Eulogio, -se o assunto não estiver bem trilhada e mastigada, é melhor calar-. -Como eu digo aos meus alunos-, respondia Moralejo, - o melhor lacônio, é com grelos-. Não lhe faltavam azos, cheio de energia preparava com os seus estimados colegas Carlos Búa e Jurgen Untermann o projeto do *Thesaurus Paleocallaeco*. Foi-se com a alma carregada de expetativas e alegrias, nunca antes defraudadas, como Eulogio.

Juan José Moralejo Álvarez deixou-nos um alegado pola conservação dos cursos fluviais, o seu amor pola esplendorosa natureza, a fascinação mais que afeição polas truitas, uma 'Guia para pilla-las troita, miñas señoras' (1981, re-editada em 2005), e como contraponto o inspirador interesse das sociedades de pesca pola antiguidade [riograndedejuvia.com], mas também, vão comprovar nestes anais, uma firme e clara defesa do caráter celto-atlântico do material pré-romano da Galiza.

***Até à vida, amigos!***

Andrés Pena Graña

# *Hommage a Eulogio Losada Badia*

*Je vais vous parler d'Eulogio Losada Badia, mon compagnon pendant de longues années, de sa personnalité et tout d'abord de ses activités d'enseignant et de chercheur en linguistique.*

*C'est pour moi la source d'une émotion forte, bien qu'il ait disparu depuis bientôt trois ans, et je ne suis pas en mesure de donner un tour très personnel à ce que je vais dire.*

*Nous nous sommes rencontrés à Paris quand nous étions jeunes... il y a longtemps. J'étudiais les lettres classiques à la Sorbonne, Eulogio était venu faire un séjour en France, il y est resté; j'en suis sans doute en partie responsable.*

*C'était un esprit brillant, original et déjà très cultivé. Il avait fait du droit en Espagne, parlait parfaitement le français, et même un français plutôt littéraire à son arrivée.*

*Après un cursus de littérature et langue espagnoles avec une spécialisation en linguistique à l'Université de Paris III Sorbonne, il y est devenu professeur ainsi que plus tard à l'Université de Lyon III.*

*Ses étudiants appréciaient son enseignement à la fois rigoureux et très personnel. J'ai eu l'occasion de voir à plusieurs reprises, au hasard de rencontres dans un autobus ou un café, des jeunes gens qui avaient été ses étudiants venir se présenter à lui pour lui parler, lui dire qu'ils avaient gardé un excellent souvenir de ses cours, extrêmement enrichissants.*

*Parallèlement il poursuivait ses recherches en linguistique, étudiant le sanskrit pour élargir leur domaine, multipliant lectures et réflexions. Il y déployait une passion et une énergie qui paraissaient infatigables, l'esprit sans cesse en éveil, à l'affût d'une idée nouvelle, d'un rapprochement inédit, d'une documentation à approfondir, à passer au crible de sa réflexion, avant de préciser sa pensée personnelle.*

*En 1987 il a soutenu à l'Université de Paris IV Sorbonne une thèse de doctorat d' Etat intitulée Etude sur la formation des suffixes dans les langues indo-européennes, où il présente une théorie originale selon laquelle dans ces langues un ancien dernier membre de composé en fonction de support peut devenir un suffixe, dans certaines conditions.*

*Par exemple le substantif latin mens, mentis, signifiant "disposition d'esprit", employé d'abord comme dernier élément de composé en fonction de support dans des expressions comme clara mente, c'est-à-dire "d'une façon claire", est devenu un véritable suffixe comme dans l'adverbe français "clairement" ou dans l'adverbe espagnol "claramente". Les exemples abondent.*

*Ce mode de création est toujours vivant. Ainsi à partir du latin omnibus (pour tous) et de son doublet abrégé -bus, senti comme un suffixe, se sont formés les substantifs français autobus, puis aérobus, bibliobus, labobus, etc..., ou espagnols: autobus, trolebus.*

*N'étant pas spécialiste en linguistique (je suis latiniste) je me suis limitée à un aperçu rapide.*

*Tout au long de sa vie Eulogio Losada Badia a approfondi sa théorie, développée dans son livre Biogenetica sufijal en el universo indo-europeo, qui sera publié prochainement, nous l'espérons. Il y étudie, en dehors de leur formation, un très grand nombre de suffixes en sanskrit, dans les langues indo-européennes, celtes y compris bien entendu.*

*Il a publié des articles donnant un éclairage très novateur sur l'étymologie, en particulier pour les mots comme alcurnia, alcade, hombre.*

*Citons Le suffixe -no dans les noms de Chefs Sacrés Guerriers Indo-Européens, La Genealogia de Alcurnia, Latinidad de Alcade y Alcaide, Las origines de Hombre, ainsi que El Campeador CID en las peninsulares fuentes medievales ou Morfosemantica y Estilo en Garsilaso de la Vega; ces articles sont remarquables par leur érudition et la qualité de leur style. Nous espérons les réunir bientôt dans une nouvelle édition, comme il souhaitait le faire lui-même.*

*Né à La Corogne d'une ancienne famille galicienne, il était très attaché à la Galice et à la culture celte, il parlait le galicien.*

*Ces dernières années, après sa retraite, il a participé avec son ami Andres Pena Graña, ici présent, à l'organisation de deux congrès sur les Celtes de l'Atlantique, au Ferrol en 1998 et à Naron déjà en 2003, où il a présenté une communication sur les écritures ibériques intitulée Escritura Hispanica, berce celta?*

*Plus récemment il a contribué activement à la fondation de l'IGEC, mais sa mort brutale et inattendue le 6 mai 2008 l'a empêché d'y exercer les hautes fonctions qui lui étaient réservées.*

*C'était un homme séduisant, mince d'allure et très distingué. D'une personnalité hors du commun, forte et originale, il ne passait pas inaperçu, il a généralement laissé un souvenir marquant, même à ceux qui ne l'ont rencontré qu"une ou deux fois.*

*Il portait bien son prénom "Eulogio" (du grec εὐλόγος, qui parle bien.) C'était un brillant causeur, qui avait le sens de la répartie et un humour tout galicien; il appréciait d'ailleurs beaucoup l'œuvre de son compatriote Castelao dont il aimait commenter les dessins humoristiques.*

*Il se plaisait à jouer sur les mots, il en a même créé quelques-uns en français ou les a mis en circulation, comme le verbe "complexifier" qu'il employait ironiquement dans ses cours et que l'on entend maintenant assez souvent dans les media.*

*Passionné par les idées, il était un grand débatteur, convaincu et persuasif dans des domaines extrêmement variés: linguistique, bien sûr, mais aussi littérature, histoire, philosophie, esthétique ou politique. Ceux qui l'ont connu et sont ici présents se souviennent certainement de discussions passionnantes avec lui.*

*Il avait un intérêt profond pour le domaine artistique. Pianiste de talent, il interprétait aussi bien Chopin, Albeniz que les tangos de Carlos Gardel ou une "munieria" galicienne qu'il chantait de sa belle voix grave.*

*Nous avons fréquenté à Paris les salles d'exposition, car il aimait le beau en général.*

*Les livres tenaient une place immense dans sa vie, sa culture était vraiment impressionnante. Il se mettait pourtant à la portée de son interlocuteur; extrêmement attentif aux autres, il était très courtois envers tout un chacun.*

*Après sa mort j'ai reçu des témoignages de sympathie, en dehors des proches et des collègues, de personnes très différentes. Dans notre quartier à Paris, chez les commerçants, les voisins de l'immeuble, dans le village du Sud- Ouest où nous avions l'habitude de séjourner, il a laissé le souvenir d'un homme sympathique, respecté, d'une grande culture et très aimable.*

*Parmi ses amis plus jeunes  plusieurs m'ont dit qu'il avait été pour eux un "père spirituel" qui les avait guidés avec une générosité et une amitié sans faille.*

*C'est pour moi un grand réconfort de penser que ses qualités scientifiques et humaines resteront gravées dans la mémoire de beaucoup d'entre nous.*

Pierrette Darqué

16 avril 2011

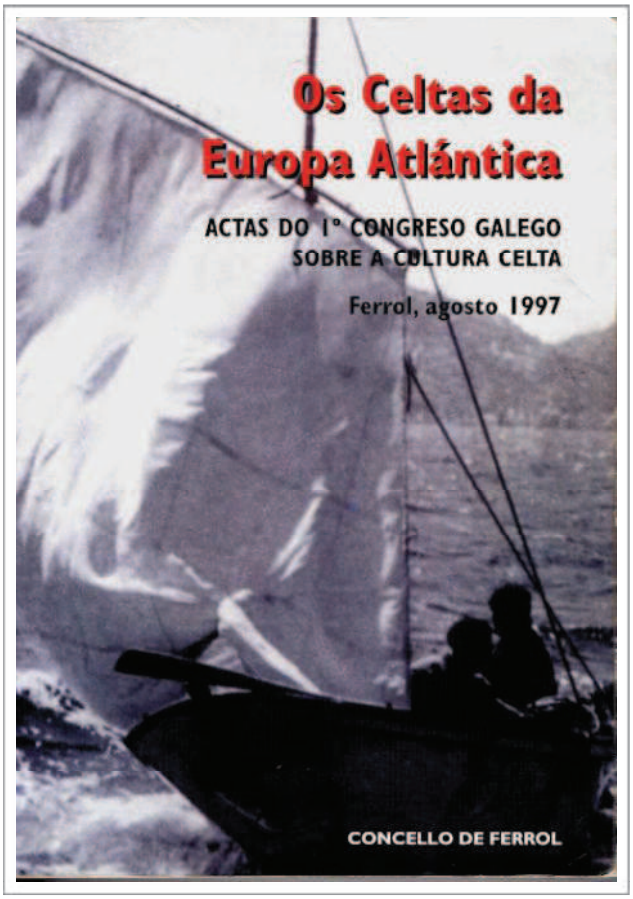
# *APRESENTAÇÃO*

Remedando Venceslás Kruta, "os celtas estão na moda", este livro do IGEC, ***Os Celtas da Europa Atlântica***, a conter as atas do III Congresso Internacional sobre a Cultura Celta, realizado no Paço da Cultura de Narom os dias 15, 16 e 17 de abril de 2011, num momento de clara viragem epistêmica nos Estudos Célticos, demolido o, até há pouco, inamovível modelo invasionista e a tradicional teoria do berço originário dos celtas na Europa central, aprofunda na via atlantista e continuadora da Civilização Celta aberta já na Galiza no ano 1997, rastrejável até ao Calcolítico, senão já ao Neolítico e Mesolítico.

O espetacular avanço da pesquisa no campo dos Estudos Célticos dos últimos anos, tomou em abordagem de maneira inter e multidisciplinar, poliédrica e convergente, a teoria tradicional da origem centroeuropeia dos celtas (Hallstat, La Têne, Trácia). A Genética vem estabelecendo desde o ano 2004 linhas na dinâmica de populações da Irlanda e Britânia apontando para uma origem Mesolítica e Neolítica nas costas atlânticas da Península Ibérica. Tendo traçado os genetistas o caminho mais fiável e objetivo para a focagem e a etnogênese do céltico e o indo-europeu, linguistas especializados em línguas célticas (J. T. Koch), centrados desde há anos na Península Ibérica, registando antropónimos, etnónimos, topónimos e teónimos, tidos unanimement por celtas, identificarom o Tartêssico como a mais antiga língua do grupo goidélico (Eulogio Losada Badía, J. T. Koch), datável no mínimo no século VII a.C.

O desciframento por J. T. Koch do Tartêssico, dinamitou o velho modelo invasionista centroeuropeu da lingüística céltica, representada na Península por De Bernardo ou Prósper, ao tempo que e a definida espacialidade euro-atlântica das ancestrais línguas célticas, "closely related languages" em palavras de Cunliffe (2004), permitiu ao professor Higino Martins Esteves caraterizar e reconstruir a gramática do "Celta Antigo Comum" (Edições da Galiza, 2009).

Outros avanços no Estudo Comparado da Religião, mostram um comum panteão, sob a epiderme de santuários e cultos locais, compartilhado por toda a Céltica. A Antropologia estuda desde o século XIX o universal imaginário atlântico dos celtas, resultado de sete milénios de relação: os ciclos festivos comuns, a comum expressão da Fé e do sentimento religioso popular; a Arqueologia Institucional (A. Pena) revelou já o caráter dum sistema feudo-vassalático e jurisdicional geral, e postula, aplicado por um universal, vertical e organizado clero (druidas, vates ou filid), a existência dum Direito Celta unificado na miríada de *Trebas* ou *Toudos*, "tribos ou territórios políticos".




A procura do perdido berço dos Celtas nas costas da Península Ibérica, onde pola sua posição geográfica a Galiza ocupa um lugar medular, é agora aobjetivo de prestigiosas universidades europeias, como a de Aberystwyth, Oxford, Lobres e Bangor, e de programas de investigação inter e multidisciplinares (the AEMA research team, AbraZo project). ***Os Celtas da Europa Atlântica*** indaga em profundidade o mundo dos Celtas, primeiros construtores da Europa, com o agitado Mar Céltico ao fundo. ***Os Celtas da Europa Atlântica*** procura, unificada mediante um comum direito e instituições, o berço da Civilização Céltica, no dinâmico e plural espaço político onde o Atlântica desempenha o seu papel.

Sem dúvida o Céltico e os Celtas, fruto de conexões inter-regionais milenares, vivem ainda nas nossas terras atlânticas, condicionam a secular articulação dos nossos territórios em castros e  bisbarras -comarcas-. Alheios aos vaivens da historiografia, Irlandeses, Britânicos e Galegos projetam o seu cerne de "países célticos" ao exterior, habitam terras de *Brigantes* ou de *Brigantinos* -"Bergantinhos"-, comem *broa* -pão-, lanham [*(p)lanios "chão"] sardinhas, ou pescam no Tambre [Tamar, Tamasa], no Sar [Sarre, Sarno] ou no Dubra [Dobhar, Dover, Douvre].

Durante o século XIX e até à primeira metade do século XX o celtismo galego desempenhou um papel primordial na historiografia galega, permanecendo depois aletargado no que se denominou 'longa noite de pedra' – não assim o potente imaginário, e as vigorosas tradições, usos e costumes, sendo em verdade a Galiza "um fóssil celta vivente"-, durante quarenta anos de ditadura.

Mas despertou e organizando dous congressos dedicados aos Celtas da Europa Atlântica em 1997 e em 1998, susbstituímos um localismo isolacionista estéril polo universalismo atlantista, postulando por primeira a Origem Atlântica dos Celtas, como pode ser corroborado nas Atas do Iº Congresso Galego sobre a Cultura Celta, publicadas em 1999 em forma de livro intitulado ***Os Celtas da Europa Atlántica***, e distribuído em todo o estado espanhol por Marcial Pons. Foi sem dúvida um livro inovador e rupturista, ao incidir, três anos antes da aparição do livro *Facing the Ocean* de Barry Cunliffe.

Em ***Os Celtas da Europa Atlántica***, o sábio arqueólogo e pré-historiador corunhês Luis Monteagudo Garcia, publicou "La unidad cultural de la Europa Atlántica en la Edad de Bronce", sugerindo que tal unidade teria necessariamente correlato lingüístico, assinalando que "sigue siendo tarea de la lingüística el delimitar las consecuencias de carácter idiomático derivadas de este largo proceso".

Tal como já foi indicado, as atas do primeiro congresso foram publicadas em 1999, aparecendo as atas do segundo separadamente em diferentes publicações especializadas editadas por cada um dos ponentes, entre os que se achavam, entre muitos que não é possível enumerar aquí, Venceslás Kruta, Peter Harbison, Robert Omnés, Miranda Green, Martín Almagro, Juan José Moralejo, José María Luzón Nogué, Luis Monteagudo, André Pena, etc...

Publicamos agora no IGEC as atas do terceiro congresso, na procura do conhecimento das raízes culturais da Europa e, partindo desse conhecimento, contribuir igualmente para um futuro de coesão, igualdade e solidariedade mundial.


## Michelette Harris Leschi

Instituto Galego de Estudos Célticos. Administrative Director

# Abertura do III Congresso de Estudos Celtas
## "Suite Céltica para guitarra" por Isabel Rei Samartim

Na abertura do III Congresso de Estudos Celtas realizado em Narão, Galiza, em 15 de abril de 2011, soou uma obra musical para guitarra composta para a ocasião. A *Suite Céltica* é uma reunião de sete peças arranjadas para guitarra clássica, construídas sobre canções populares ou popularizadas de alguns países celtas: Irlanda, Ilha de Man, Escócia, Gales, Cornualha, Bretanha, Portugal e Galiza, que serviram de fio condutor de uma obra que descumpre as condições da Suite no seu sentido clássico, pois não mantém a mesma tonalidade em todas as peças, nem alude aos mesmos motivos musicais, nem o conjunto é produto de um único autor/adaptador. Porém, na minha opinião é essa confluência de elementos diversos a que melhor representa a ideia da celticidade latente nos moradores do atlântico.

Com um agradecimento muito especial a André Pena, sem cuja intervenção nada disto teria acontecido, passo a descrever a ordem e como estas peças caíram nas minhas mãos:

**Suite Céltica (Narão, 2011)**
Irlanda: Spatter the Dew
[em gaélico irlandês, Scaip na Drúchta: Espalha-se o orvalho]
Ilha de Man: Graih my Chree [: Amor do meu coração]
Escócia: The bonnie banks o' Loch Lomond
[em gaélico escocês, Bhruaich àlainn na Loch Laomainn: As formosas ribas do lago Laomáim]
Gales: Synnwyr Solomon [: A sabedoria de Salomão]
Cornualha: Dy' sul Vyttin [: Domingo à manhã]
Bretanha: Tri Martolod [: Três marinheiros]
Portugal e Galiza: Dous viras.

As peças irlandesa e escocesa são arranjos do magnífico músico guitarrista escocês, David

Russell, que podem achar-se na sua publicação em partitura com o título Celtic Music, vol. 1, Ed. Doberman-Yppan, Québec, 2002, e em gravação discográfica no disco intitulado Message of the Sea, Telarc, EUA, 1998. A sua presença no conjunto de peças é uma breve homenagem a um grande professor e melhor pessoa, de quem tanto tenho aprendido.

A peça da Ilha de Man pertence ao cancioneiro Manx Ballads & Music editado em 1896 por A. W. Moore. Pode consultar-se em linha no endereço:

http://www.isle-of-man.com/manxnotebook/fulltext/mb1896/index.html.

A melodia galesa foi escolhida do cancioneiro Canu'r Cymry. Detholiad o ganeuon gwerin editado em 1984 por Phyllis Kinney e Meredydd Evans.

A canção córnica acha-se no disco da cantora Brenda Wootton intitulado Lyonesse, onde se indica a autoria de Richard Gendall, publicada em 1982 pela RCA, mas o descobrimento meu foi através da internet, na ligação:

http://www.youtube.com/watch?v=Vwk0MXnA-Vg&feature=related.

A melodia bretoa figura no cancioneiro Chansons bretonnes, Kanomp Uhel!, Ed. Coop Breizh, Spezed, 1991, tem sido muito difundida graças à formosa versão do harpista bretão Alan Stivell, quem a publicou no disco Again em 1993.

Os viras galego e português também foram escolhidos entre as ligações na internet, sendo o galego o Vira de Lamas-Galão de Riba, lugar da freguesia de Aziveiro, em Forcarei, Ponte Vedra:

(http://www.youtube.com/watch?v=HdFs13HQJPQ)

e o português o Vira de São João d'Arga, freguesia na Serra de Arga, concelho de Caminha, Viana do Castelo

(http://www.youtube.com/watch?v=0ljfebbqH5g&feature=related).

# *AGRADECIMENTOS*

Conheci André em dezembro de 2008, na apresentação do livro "As tribos calaicas" de Higino Martins, que se realizava na compostelana livraria Couceiro. Daquela não imaginava a quantidade e qualidade de ensinamentos que aprenderia nos seguintes anos na sua companhia. Hoje agradeço-lhe também ter-me insistido na elaboração desta Suite Céltica e a oportunidade de tê-la apresentado em público.

Para a escolha dos temas populares e tradicionais devo agradecer em primeiro lugar a David Russell o seu formoso trabalho sobre a música irlandesa e escocesa, e a Stiùbhart Seamus Moireach e a Phil Bebbington as traduções ao gaélico escocês e irlandês. A José Luís D. P. Orjais a ideia de unir os viras do Norte e Sul do Minho. A Xavier Canosa a amabilidade de me emprestar o seu cancioneiro de música galesa. A Isabelle Kerdudo o conselho a respeito da música bretoa e à admirável Brenda Wootton (1928-1994) a sua voz, um dos melhores descobrimentos neste meu iniciático passeio pelas origens da música dos povos atlânticos.

# *BIBLIOGRAFIA*

KINNEY, P./EVANS, M.: Canu'r Cymry. Detholiad o ganeuon gwerin, Cymdeithas Alawon Gwerin Cymru, 1984. ISBN: 0 9000426 58 6.

MENARD, M./PENNEC, A.: Chansons bretonnes, Kanomp Uhel!, Ed. Coop Breizh, Speied, 1991

MOORE, A. W.: *Manx Ballads & Music,* G. & R. Johnson, Ellan Vannin, 1896.
http://www.isle-of-man.com/manxnotebook/fulltext/mb1896/index.htm

RUSSELL, D.: *Celtic Music*, vol. 1, Ed. Doberman-Yppan, Québec, 2002.

RUSSELL, D.: *Message of the Sea*, Telarc, EUA, 1998.

STIVELL, A.: *Again*, Disques Dreyfus, França, 1993.

VIRA de Lamas-Galão de Riba:
http://www.youtube.com/watch?v=HdFs13HQJPQ

VIRA de São João d'Arga:
http://www.youtube.com/watch?v=0ljfebbqH5g&feature=related

WOOTTON, B.: *Lyonesse*, RCA, França, 1982.
http://www.youtube.com/watch?v=Vwk0MXnA-Vg&feature=related

Seguem anexos com as letras e as partituras feitas para a abertura do III Congresso de Estudos Celtas. Omite-se a reprodução das peças correspondentes à Irlanda e à Escócia por serem de outro autor e estarem já editadas e acessíveis ao público.


Graih My Chree
Amor do meu coração
Arr.: Isabel Rei
Ellan Vannin/Ilha de Man
♩ = 80
B I
III
IV
I
VIII
B VI
B III
B I
B VI
B VIII
I
rit.

# Graih My Chree

Oh, graih my chree, Oh, vel oo marym?
Oh, graih my chree, Oh, vel uss dooisht?
As mannagh noym yn graih my chree marym,
Sheign dou eisht geddyn Baase fegooish.

Tradução ao inglês no volume Manx Ballads & Music:

*Love of my heart, oh! Art thou with me?*
*Love of my heart, art thou awake?*
*And if I'll not get my own heart's love with me,*
*Then I must die bereft of her.*

# Synnwyr Solomon

A sabedoria de Salomão

Arr.: Isabel Rei

**Cymru/Gales**



# Synnwyr Solomon

Pe bawn i'n gyfoethog, O! Dyna'r rhai gwaetha',
Talu arian mawr fydd raid,
Cadw gweision a morynion
A'r rheini i dendio ar y wraig;
A'i chael hitha yn esmwyth glaear
Yn ei gwely tan ganol dydd;
Cymeraf fy synnwyr cyn fy siomi –
Ffeind a braf ydi rhodio'n rhydd.

Nota no cancioneiro Canu'r Cymry, p. 77:

*The Wisdom of Solomon JWFSS I: 89. Noted in Trawsfynydd, Merionethshire.*
*According to this song it would take all the wisdom of Solomon to find a wife who would not be bad-tempered or spendthrift or lazy: the conclusion is that in order to avoid disappointment it is better to remain a bachelor.*
*The dorian tune belongs to the "Lliw gwyn rhosyn yr haf" family (JWFSS I: 85, 86 and F-S: 18-19) and this version can be found with other words in Llyfr Canu Newydd III (University of Wales Press. Cardiff, 1932, pp. 36-37) under the title "Suon y don".*


B III
B III
I
35
40
VII
45
B III
V
ff
50
55
60
V
65

# Synnwyr Solomon

Pe bawn i'n gyfoethog, O! Dyna'r rhai gwaetha',
Talu arian mawr fydd raid,
Cadw gweision a morynion
A'r rheini i dendio ar y wraig;
A'i chael hitha yn esmwyth glaear
Yn ei gwely tan ganol dydd;
Cymeraf fy synnwyr cyn fy siomi –
Ffeind a braf ydi rhodio'n rhydd.

Nota no cancioneiro Canu'r Cymry, p. 77:

*The Wisdom of Solomon JWFSS I: 89. Noted in Trawsfynydd, Merionethshire.*
*According to this song it would take all the wisdom of Solomon to find a wife who would not be bad-tempered or spendthrift or lazy: the conclusion is that in order to avoid disappointment it is better to remain a bachelor.*
*The dorian tune belongs to the "Lliw gwyn rhosyn yr haf" family (JWFSS I: 85, 86 and F-S: 18-19) and this version can be found with other words in Llyfr Canu Newydd III (University of Wales Press. Cardiff, 1932, pp. 36-37) under the title "Suon y don".*


Dy' Sul Vyttin
Domingo à manhã
Arr.: Isabel Rei
Kernow/Cornualha
♩ = 120
mf
mp
cresc.
mf

# Di’ Sul Vyttin

Di’ Sul vyttin, ty y’m gwely, golow dedh ew namnygen,
Gwaith yth esos ta owth huna, tobm ha clos reb ow thenewen,
Kellys yn neb bys a-bell, pell dres gweles a dhifun,
Ty a garav, ty an gwithyas oll ow bew.
My a vir whare ow euryor, eth eur passyes seulabrys,
A’th difunav gans ow hussyn, ty a dryllyv tre y’m bewnans?
A’th difunav? Ogh! Na! Na! An pols gwynnvys-ma ny dhur!
Ty a garav, ty an gwithyas oll ow bew.


Tri Martolod
Três marinheiros
Arr.: Isabel Rei
Breizh/Bretanha
♩ = 90
B III
B III
B II
2ª vez ao Final
XII XII VII XII VII V
harm. 8°
V V VII XII V VII

# Tri martolod

Tri martolod yaouank, tra la la la digatra,
Tri martolod yaouank, o vonet da veajiñ,
O vonet da veajiñ ge, o vonet da veajiñ.

Gant ‘n avel bet kaset, tra la la la digatra,
Gant ‘n avel bet kaset betek an Douar-Nevez,
Betek an Douar-Nevez ge, betek an Douar-Nevez.

E-kichen Meilh-ar-Wern, tra la la la digatra,
E-kichen Meilh-ar-Wern o deus mouilhet o eorioù,
O deus mouilhet o eorioù ge, o deus mouilhet o eorioù.

Hag e-barzh ar veilh-se, tra la la la digatra,
Hag e-barzh ar veilh-se e oa ur servijourez,
E oa ur servijourez ge, e oa ur servijourez.

Hag e c’houlenn ganin, tra la la la digatra,
Hag e c’houlenn ganin pelec’h hor boa konesañs,
Pelec’h hor boa konesañs ge, pelec’h hor boa konesañs.

E Naoned er marc’had, tra la la la digatra,
E Naoned er marc’had hor boa choazet ur walenn,
Hor boa choazet ur walenn ge, hor boa choazet ur walenn.

Letra do volume Chansons bretonnes, Kanomp Uhel!, pp. 46-47.


32
harm. 8°
harm. nat.
36
B VII
40
44
48
51
Final
XII
accel. ad libitum

# Tri martolod

Tri martolod yaouank, tra la la la digatra,
Tri martolod yaouank, o vonet da veajiñ,
O vonet da veajiñ ge, o vonet da veajiñ.

Gant ‘n avel bet kaset, tra la la la digatra,
Gant ‘n avel bet kaset betek an Douar-Nevez,
Betek an Douar-Nevez ge, betek an Douar-Nevez.

E-kichen Meilh-ar-Wern, tra la la la digatra,
E-kichen Meilh-ar-Wern o deus mouilhet o eorioù,
O deus mouilhet o eorioù ge, o deus mouilhet o eorioù.

Hag e-barzh ar veilh-se, tra la la la digatra,
Hag e-barzh ar veilh-se e oa ur servijourez,
E oa ur servijourez ge, e oa ur servijourez.

Hag e c’houlenn ganin, tra la la la digatra,
Hag e c’houlenn ganin pelec’h hor boa konesañs,
Pelec’h hor boa konesañs ge, pelec’h hor boa konesañs.

E Naoned er marc’had, tra la la la digatra,
E Naoned er marc’had hor boa choazet ur walenn,
Hor boa choazet ur walenn ge, hor boa choazet ur walenn.

Letra do volume Chansons bretonnes, Kanomp Uhel!, pp. 46-47.


Dous Viras
Galiza e Portugal
Arr. Isabel Rei
♩. = 100
f
Harm. 8.ªs
dim.
mp
pp
mp
mf
Do início até ao 𝄋 e Final
Final
f
brilhante

# Dous viras

Meninas, vamos ao vira
Que o vira é cousa boa!
Eu já vi dançar o vira
Às meninas de Lisboa.

E o vira, e o vira,
E o vira, virou.
As voltas do vira
Sou eu quem as dou,
Sou eu quem as dou,
E o vira, e o vira,
E o vira, virou.

Meninas imos ao vira
Que vos é cousa castiça.
Eu já vi bailar o vira
Às meninas da Galiza.

O vira, que vira
E torna a virar.
As voltas do vira
São boas de dar.
São boas de dar,
São boas de dar.
O vira, que vira
E torna a virar.

*ÍNDICE*

## PALESTRAS


"Gallaecia: Célticos y Onomástica"
D. Juan José Moralejo Álvarez

"L'art des Celtes au nord et au sud des Pyrénées : essai d'ïcono graphie comparée"
D. Venceslàs Kruta

"Novedades en la teonimia galaico-lusitana"
D. Carlos Búa Carballo

"Nossa tradiçao é inovar. Identidade cultural e ensino de linguas estrangeiras no Brasil, por un Plurilinguismo Céltico"
Dna. Ana Donnard

"Treba ou Toudo: origen y destino del común derecho e instituciones Celto Atlánticas. Un modelo de Arqueología Institucional"
D. Andrés Pena Graña

"Recéltica Gallaecia"
D. Xaverio Ballester

"Through the Looking Glass. Mirror and Comb Symbols in Spain and Scotland"
D. Martin Harris Palmer

“Los Cántabros: de los orígenes a la conquista romana”

D. Eduardo Peralta Labrador

“Rethinking writing in Gallaecia”

D. Joám Evans Pim

“Vestígios Mitológicos Célticos na Toponímia Galega”

D. Heitor Rodal Lopes

“As Célticas Hespéricas”

D. Higino Martins Esteves

“Les jumeaux divins indo-européens”

D. Jean Haudry

“Science, culture et communication”

D Fabién Regnier

“El simbolismo del torques y su supervivencia”

D. Ladislao Castro Pérez

“Monte do Seixo, Santuario Celta”

D. Carlos Solla Varela

# COMUNICADOS

"Mito e Realidade em 'As Brumas de Avalon' "

Dna. Angélica Seabra Rodrigues Martins

"A Nosa Señora da Lanzada. A Idea do Máis Alá na Xénese dun Santuario Costeiro"

D. Rafael Quintía Pereira

" A cabeça antropomorfa do Castelinho: um novo elemento da plástica antiga em Trás-os-Montes "

D. Filipe Joao C. Santos e D. Lois Ladra

"Origem e significado dos nomes de Portugal e da Galiza"

D. Luís Magarinhos Iglesias

" Los Monolitoglifos de A Serra da Peneda en el Norte de Portu gal: La Nazca Portuguesa"

D. Pablo Novoa Alvarez

" O Celtismo, itinerario para guías turísticos oficiais e marca tu rística de Galicia"

D. Jesús Martínez

"Gaelic roots in Galician language and place-names"

D. Gumersindo Martín Fernández Maceiras

# PALESTRAS

# “Gallaecia: Célticos y Onomástica”

D. Juan José Moralejo Álvarez

Doctor en Filología Clasica. Indoeuropeista. Catedrático de Lengua y Literatura Griega de la USC

45§ 0. Sea lo primero, muy estimados coparticipantes en este Congreso, agradecer a André Pena y a Alfredo Erias el honor de esta ponencia y de figurar en el Comité Científico.

Se hace memoria de Eulogio Losada Badía, a quien tuve el gusto de conocer precisamente en estos congresos y al que echo en falta como buen amigo experto en estas materias que nos reúnen periódicamente. Mi memoria y mi afecto van también a mi amigo y compañero de curso en la Licenciatura de Filología Clásica, Universidad Complutense, Edelmiro Bascuas, que fue un trabajador incansable y competente de nuestra hidronimia.

§ 1. En la información oficial del congreso consta mi intención de hacerles un balance de *Documentación galaica: elementos célticos,* pero para esos muchos y más o menos claros elementos y su análisis suficiente no bastaría el tiempo del que dispongo, por lo cual he preferido atenerme a dos puntos del mayor interés metódico y siempre de plena actualidad en el análisis de una documentación galaica que es una triste escombrera *Trümmersprache* reducida básicamente a Onomástica en sus frentes de teonimia, etnonimia, antroponimia, toponimia e hidronimia[1].

Voy a moverme en el plano estrictamente lingüístico, único que me interesa, único en el que me siento tentado a dar opinión propia y atrevido a valorar la ajena. {Dejo ahora de lado a Cunliffe (1999: 267) y su excelente ironía de que "perhaps the only real definition of a Celt, now as in the past, is that a Celt is a person who believes him or herself to be Celtic" y me atengo, con Isaac (2010: 165), a que "without language, there are no Celts, ancient or modern, but only populations bearing certain genetic markers or carriers of certain Bronze Age and Iron Age material cultures".} En consecuencia, me olvido totalmente de todo otro ámbito de cultura espiritual y material de Gallaecia, aunque no podré fingir ignorancia de que el léxico galaico prerromano al que nos vemos limitados tiene una notable significación cultural porque no hay lengua sin hablantes ni hablantes sin un mundo que ordenar y nombrar.

§ 2. De siempre la contienda sobre el celtismo, incluso con nota de diferencial, de identidad *nacional*, en Gallaecia –*confín dos verdes castros*...- se ha centrado más en cuestiones de cultura material y espiritual que de lengua, pero la cuestión ha madurado y no nos ha faltado polémica lingüística en los últimos años, sobre todo por el análisis de los textos de Lusitania, área que es habitual emparejar con Gallaecia, que, por desgracia, carece de textos similares a los de Lamas de Moledo, Cabeço das Fráguas, Arroyo de la Luz, etc.

{En cuanto a la definición nacional, diferencial... de nuestra celticidad, podríamos jugar a imaginar si serían tan vivos los énfasis de, por ejemplo, Risco (1920: 6), "...[el celtismo] na nacionalidade galega sinifica a superioridade indiscutibel da nosa Raza sobre das razas morenas euroafricanas da Iberia … ... ...: Galizia é toda céltiga, toda nórdica, toda eu-

[1] En la presentación oral de esta revisión de la oOnomástica galaica tuvehe tenido que prescindir de ciertos puntos de documentación y de método que ahora presentaré entre {---}.

ropeia...", si madrugase unos pocos años más la evidencia de que esas "razas morenas euroafricanas da Iberia" –Soria, Teruel, Zaragoza, Guadalajara, Burgos, Rioja...- eran de lengua y cultura célticas, eran la gran novedad de la Lingüística Céltica del s. XX.}La discusión lingüística solamente tiene sentido pleno a partir del momento en que, con primerísima piedra en el éxito de Gómez Moreno en la lectura de los textos "ibéricos", empezamos a tener idea clara de la Hispania indoeuropea y a ordenar sus elementos, con el contraste entre los ya aludidos textos lusitanos y los textos celtibéricos como pieza esencial de debate. Ahora son también pieza esencial los textos "tartesios" y habrá que esperar a mayores seguridades en lo que de ellos se concluya.

Pero ya dije que hoy no voy a hacer revisión de datos puntuales de Fonología y Morfología que son caballo de batalla para que al conjunto galaico-lusitano se le siga negando o rebajando su celticidad nuclear, aunque se le reconozca la presencia de abundantes y notables elementos célticos, al igual que se hace con otras áreas hispánicas y sus materiales.

Recordemos, sin embargo, que la pieza principal para la negativa fue y sigue siendo que Gallaecia y Lusitania documenten que no han perdido el fonema indoeuropeo **p,* innovación que se estima esencial del grupo céltico. Pero también hay opinión discrepante y no es la primera vez que cito a Untermann (1987: 74) en su aviso «Ich fürchte, eines Tages werden die Keltisten lernen müssen, mit dem *p* zu leben». La defensa por Untermann del carácter céltico nuclear o básico de la documentación galaica y lusitana no es opinión única[2], pero no es la cuestión que hoy me trae ante ustedes.

§ 3. Mi propósito de hoy es atender a un par de observaciones críticas, yo diría que incluso escépticas, sobre la celticidad, prerromana o ya no, de la documentación lingüística galaica en lo que ella es como subsistema o subregistro dentro del sistema de la lengua y con vistas a calificar como céltica o no la Gallaecia en su conjunto. Me refiero a una interesante revisión crítica de "El celtismo en Galicia. Ciencia y leyenda reconciliadas" por G. Pereira (2007) y a una no menos interesante *Os celtas. Unha (re)visión dende Galicia* por F. Calo (2010).

En el trabajo de Pereira el supuesto básico a que quiero referirme es que teónimos, topónimos, etnónimos, antropónimos, orónimos e hidrónimos son (p. 143) "sub-registros lingüísticos [que] tienen vida propia al margen de la lengua que se habla cada día, de la lengua de uso normal". Se siguen ejemplos que inmediatamente discutiremos. Respecto del libro de Calo (pp. 151 ss.) la cuestión se condensa, creo yo, en determinar en qué medida ciertos elementos lingüísticos, célticos o no, de Gallaecia pueden deberse a movimientos poblacionales, relaciones y modas sociales y culturales, etc. ya de fecha de la romanización,

---

[2] Véanse otras opiniones (Evans, Búa, etc.) en Moralejo (1999) = Moralejo (2008: 37 ss.). Por supuesto, la opinión mayoritaria sigue siendo la de que pasar por el proceso ide. **p > Ø* es condición *sine qua non* para encajar en lo céltico.

es decir, que esos elementos ya no serían propiamente *prerromanos* en Gallaecia como documentos de lengua.

Creo que ambas posiciones no son de mayor novedad, pero puede ser útil hacerles a ambas conjuntamente un control de orden metódico o sistémico para:

tasar el valor diagnóstico de los aludidos subregistros para la(s) lengua(s) de los galaicos prerromanos y romanizados;

ver si hay razones sólidas para cargar en fechas y factores de la romanización de Gallaecia la presencia de elementos no latinos más allá de lo puntual, más allá de cifras siempre cortas dentro de los respectivos conjuntos documentales.

En 1999 [ahora Moralejo 2008: 37] al exponer datos y problemas generales de las *lenguas paleohispánicas,* consideré oportuno advertir que "me parece una frivolidad estéril atribuir toda o buena parte del material indoeuropeo prelatino, céltico o no, a la presencia de auxiliares, mercenarios o como se les quiera llamar, que se asientan en el territorio en cuya conquista han ayudado a los romanos". Me hacía eco de bibliografía varia, veterana y muy autorizada (Gorrochategui, de Hoz, Tovar, Villar…) pero, sobre todo, de conversaciones con gentes del oficio, más bien no lingüistas y de sesgo escéptico en materia de celtas y celtismos[3].

§ 4. Tenemos que limitarnos al subregistro onomástico y lamentar una vez más que no tengamos mejor documentación de la lengua coloquial, en especial de su gramática, aunque algo tenemos y sobresaliente dentro de la documentación antigua; por ejemplo (cf. Villar 2007), en dos epígrafes lucenses y en uno bracarense tenemos las formas indígenas de dativo de plural en *–bo, bu,* cuyo valor diagnóstico céltico está fuera de discusión, aunque siempre podría quedarnos el recurso a lo puntual, a gentes célticas extragalaicas que reflejan rasgos de su lengua, no de la galaica, en sus epígrafes votivos. {La desinencia ga-

[3] Cuando publiqué mi opinión no tenía conocimiento de la obra de Calo Lourido y no podía, pues, referirme a ella, como bien advierte él mismo (Calo 2010: 151). En cuanto a las opiniones de lingüistas de la talla de Gorrochategui, de Hoz, Tovar, Villar… sobre que no sea *prerromano* lo que venimos considerando tal, tengo claro que se atienen sensatamente a hechos de alcance puntual o parcial en algunas áreas onomásticas, pero y que la Onomástica en su conjunto les sirve para definir con profundidad histórica las áreas lingüísticas hispánicas.
Debemos dejar de lado mil cuestiones y etiquetas de ligures, ilirios, etruscos, *alteuropäisch,* sorotápticos, etc. a que Calo alude y que, más o menos válidas u operativas en su momento, ahora no harían otra cosa que estorbarnos, de no ser reducidas previamente a su verdadero alcance, que en más de un caso es ninguno. Y también otras minucias como que, por ejemplo, a propósito de la relativa unicidad y estabilidad de los hidrónimos, se haga ver que el *Limia* o *Limaía* también se llama *Belión,* nombre que, depuradas las fuentes –primera piedra de Filología y Lingüística-, se nos queda en que a un nombre único y prerromano *Limia / Limaía* se le añadió por griegos y romanos, parece que con base en la creencia indígena, el distintivo o especificación de *río del Olvido, Léthes, Oblivionis,* latín este que se deforma en la transmisión textual hasta ser *Belión* ya en Estrabón III 3.4. Por otra parte, que un río tenga más de un nombre es cualquier cosa menos notable: *Danuvius / Istrus.*

laica *–bo, -bu* contrasta con la celtibérica *–bos* y con la lusitana *–bor,* con rotacismo: véase en este congreso la ponencia de Búa, al que debo y agradezco su información sobre *–bor*}.

Por supuesto que, sin necesidad alguna de justificaciones previas y con la prudencia que proceda tener ante cada paquete documental, en la revisión de los subregistros onomásticos galaicos la atención a las fuentes antiguas debe continuarse con la documentación medieval y la actual, cuya desatención sería recorte indefendible de los datos y de cualesquiera conclusiones a extraer.

La atención a la documentación medieval y actual es obligada a efectos de reconocer un resto notable del léxico común de los galaicos prerromanos y romanizados, léxico que venimos llamando de sustrato y que en parte (reducida, creo) son o pueden ser debidos a la romanización –por ejemplo, *camiño, carro, bido / bidro / bidueiro…*- pero en su mayor parte es más seguro que no lo sean, que sean anteriores, y en ellos parece que hay desde lo no indoeuropeo a lo indoeuropeo, céltico con más o menos probabilidad: por ejemplo, parecen ser célticos *banzo, berce, billa, braga, broa, bugallo, busto, canga, combarro, coto, cheda, lousa, seara, tona, tranca* y otros muchos términos que sería improcedente remitir en bloque y por principio a fechas de romanización; un término común como *croio* parece de relación muy posible con el teónimo galaico y extragalaico *Crougia* y variantes y con el irlandés *crúach,* pero también aquí podría quedarnos el recurso a la puntualidad céltica extragalaica.

Luego aludiremos a la enorme productividad del léxico de sustrato en la toponimia medieval y actual de la Galicia que fue Gallaecia y áreas ástures inmediatas.

§ 5. El análisis de cómo, por qué, cuándo… se genera y se mantiene tal o cual subregistro onomástico "con vida propia al margen de la lengua", pues tales "subregistros lingüísticos 'se mueven' al margen de la lengua de uso común" (Pereira 2007: 143), es cosa muy hacedera en tiempo histórico: por ejemplo, en el ámbito de los antropónimos no hay mayor problema en dar razón de la abundancia en la Gallaecia medieval de los germánicos *Ataúlfo, Gundemaro, Rudesindo, Teodorico, Witerico…* consecuencia de una moda impuesta por el poder y el prestigio de un aporte poblacional sin duda muy minoritario respecto de la población preexistente; y de esta moda antroponímica tenemos además reflejo toponímico en *Adoufe, Gondomar, Rosende, Tuiriz, Guitiriz…* ligado a significar el 'nomen possessoris' de la tierra en cuestión. La masa de antropónimos contrasta con el escaso número de términos comunes aportados por suevos y visigodos.

El aporte poblacional no es relevante en absoluto para que los galaicos al cristianizarse empiecen a llamarse *Ioannes, Eulalia, Felix, Martinus, Tyrsus…* y nuestro mapa se cubra de *Seoane, Santalla, San Fiz, San Martiño, Santiso…* Tampoco tiene intríngulis alguno el por qué y cómo de la actual cosecha de *Igor, Iria, Kevin, Tamara, Tania, Vanessa, Yaiza, Yésica, Yónatan* <sic> y el abandono de *Antonio, José, Pedro, Carmen, Dolores…*

Pero, cuando entramos en tiempo prehistórico o en el tránsito de lo prehistórico a lo histórico, si no hay constancia cierta de que un determinado subregistro onomástico es algo

sobrevenido por tales y cuales causas y vías a la lengua cotidiana y marginal a ella, lo más prudente será tenerlo no sólo por representativo de esa lengua cotidiana, sino también de las pautas culturales de sus hablantes. Y ello sin descartar que tengamos indicios y algo más que indicios para saber que en esos hablantes puede haber más de un estrato o vena lingüística, más de un paquete y un comportamiento cultural.

§ 6. Vamos hacer revisión, obligadamente somera, de los distintos subregistros onomásticos implicados en el análisis de Gallaecia y su(s) lengua(s).

Selecciono algunos teónimos y epítetos teonímicos que Gallaecia comparte con Lusitania y Asturica[4]: *Bandu, Nabia, Reve, Cossue, Crougiai, Quangeio, Tongoe, Larauco, Ocaere*... Contamos con teónimos y con epítetos funcionales o locales a los que puede convenirle una etimología indoeuropea, y de encaje en lo céltico en más de un caso, pero tal vez no se excluye totalmente un componente no indoeuropeo; en todo caso quiero resaltar que, además de que *Bandu, Nabia y Reve* estén solamente a la izquierda de la línea Oviedo – Mérida, para los otros no he registrado opinión de que Gallaecia y áreas inmediatas los deban a la romanización, ni siquiera limitándonos a entender que la romanización se limite a facilitar intercambios entre las áreas celto-hispánicas.

En cambio, pudiera ser que elementos célticos tan marcados como *Bormanico, Lugu, Suleis*... estén en Gallaecia traídos en fecha baja desde Celtiberia o desde áreas célticas extrahispánicas (Gallia, Britannia), al igual que parece importado el culto de la gala *Epona* en Celtiberia y tierra de vaceos.

En el caso del muy emblemático *Toudadigoe* (¿*Toutaticoi* o *Toutati k*$^{w}$*e*?) su conexión con *Crougiai* y con *Munidi Eberobrigae* (¿o *Munidie Berobrigae*?) y *Toudopalandaigae* me inclinan a tenerlo por indígena, no pieza de importación, y a insistir en su valor diagnóstico de celticidad.

Obviamente, la novedad principal en cantidad y cualidad para el subregistro teonímico galaico es la irrupción de los dioses romanos y de sus epítetos, etc., combinados o no con lo indígena, un testimonio más de cómo los galaicos entran inmediatamente en romanización / latinización irreversible.

Concluyo lo que ya tenía claro desde el primer momento: para el subregistro teonímico galaico en su conjunto y definición principal no hay prueba cierta de que sea entidad con vida propia y marginal respecto de la lengua común de los galaicos prerromanos y de los afectados por la romanización; tampoco hay prueba cierta de que, salvo hechos puntua-

[4] Imposible entrar en detalle de variantes formales, detalle de área de expansión, etc. Procedo teniendo por lema aquello de *sapienti pauca.* En la presentación oral de esta revisión de la Onomástica galaica tuve que prescindir de ciertos puntos de documentación y de método que ahora presentaré entre {---}

les, sea de introducción tardía en Gallaecia[5]. Los teónimos y epítetos teonímicos galaicos son pieza válida para la filiación lingüística (y cultural) indígena con raíz prehistórica.

§ 7. Paso ahora al subregistro etnonímico[6], en cuya importancia sociocultural nada hay que insistir y que sería verdaderamente insólito que pudiera deberse, aparte algún punto concreto, a la romanización; pienso, por ejemplo, en que a ella se deba la expansión al conjunto del etnónimo *Callaeci / Gallaeci,* y del topónimo *Callaecia / Gallaecia,* parece que exclusivos en principio del pequeño grupo que se distinguió en la resistencia ante Decio Junio Bruto.

*Albiones, Arroni, Arrotrebae, Artabri, Baedui, Cileni, Coelerni, Lemavi, Neri, Praestamarci, Supertamarci, Avobrigenses, Equaesi, Heleni, Limici, Luanci, Narbasi, Nemetati, Quarquerni, Tamagani,* etc. son etnónimos para muchos de los cuales una filiación indoeuropea, expresamente céltica, es segura o probable; por supuesto que ni en estos ni en otros se excluye la polémica respecto de su celticidad o de que sean testimonio de otras lenguas, indoeuropeas o no. En cualquier caso habrá que considerar tipológicamente absurdo en términos de lengua y de *realia* que esta etnonimia pudiera deber a fechas y factores de romanización otra cosa que la excepción puntual para confirmar la regla general de su normalidad y arraigo de antiguo en la comunidad galaica y, por tanto, de la filiación lingüística (y de ciertas pautas culturales) de dicha comunidad. Por supuesto, a la atención que la romanización presta a la realidad natural y social indígena puede deberse que esos etnónimos y no otros sean los que han llegado hasta los textos y la actualidad.

{En el análisis de los etnónimos de la Hispania indoeuropea es muy llamativa la conclusión de Untermann (1992: 31-32), sobre la integración de los etnónimos noroccidenales en el mismo léxico (céltico) que genera antropónimos y topónimos, mientras que los etnónimos de la zona central peninsular (es decir, Celtiberia y áreas inmediatas) "parece que fueran restos de una lengua más antigua, extinguida por los hablantes de los idiomas celtas".}

Y dejo para el final el tan aparente como disputado etnónimo *Celtici*: creo que la posición (Pereira 2007: 142) de que "el nombre *Celtici* no quiere decir que sean celtas" no es la mejor. Pereira sigue a de Hoz (1997) en que los romanos llamaron *Celtici* a gentes con un cierto aire de semejanza con los celtas: los *Celtici* vendrían a ser los 'celtoides', presentes, como es bien sabido, en la Baeturia y en el área nordoccidental de Gallaecia. {Pero de Hoz (2010: 348, "No cabe sin embargo duda de la celticidad de los *Celtici...*".}

---

[5] Anótese que no fueron muy claros los que, según Estrabón III 4.16, decían que los calaicos no teníamos dioses…

[6] Para etnónimos, topónimos e hidrónimos me atengo, salvo error, a documentación *galaica*; es decir prescindo de la que hoy sería *gallega,* pero entonces era de *Asturica*: por ejemplo, el mil veces citado *Nemetobriga, Gigurri, Tiburi…*

Me parece más atinada la posición de Untermann (1993, 2004a y 2004b: 204), que ve en *Celtici* "un término aplicado a unidades tribales que llegaron a sus asentamientos respectivos como migrantes", y término de cuño indígena mejor que griego o romano: los *Celtici* bajaron de Celtiberia, vía Lusitana, a Baeturia, y de esta subieron a Gallaecia, según textos bien conocidos de:

Estrabón III 3.5, ῞Υστατοι δ᾽ οἰκοῦσιν ῞Αρταβροι περὶ τὴν ἄκραν ἣ καλεῖται Νέριον, ἣ καὶ τῆς ἑσπερίου πλευρᾶς καὶ τῆς βορείου πέρας ἐστί. περιοικοῦσι δ᾽ αὐτὴν [καὶ] Κελτικοί, συγγενεῖς τῶν ἐπὶ τῷ ῞Ανᾳ. καὶ γὰρ τούτους καὶ Τουρδούλους στρατεύσαντας ἐκεῖσε στασιάσαι φασὶ μετὰ τὴν διάβασιν τοῦ Λιμαία ποταμοῦ.

Plinio 3.13, *Quae autem regio a Baete ad fluvium Anam tendit extra praedicta, Baeturia appellatur, in duas divisa partes totidemque gentes: Celticos, qui Lusitaniam attingunt, Hispalensis conventus, Turdulos, qui Lusitaniam et Tarraconensem accolunt, iura Cordubam petunt. Celticos a Celtiberis [ex Lusitania] advenisse manifestum est sacris, lingua, oppidorum vocabulis, quae cognominibus in Baetica distinguntur.*

Plinio 3.28, *Lucensis conventus populorum est sedecim, praeter Celticos et Lemavos ignobilium ac barbarae appellationis, sed liberorum capitum ferme* $\overline{\text{CLXVI}}$. *Simili modo Bracarum XXIIII civitates* $\overline{\text{CCLXXXV}}$ *capitum, ex quibus praeter ipsos Bracaros <B>ibali, Coelerni Callaeci, <E>quaesi, Li<mi>ci, Querquerni citra fastidium nominentur.*

Plinio 4.111, *Conventus Lucensis a flumine Navia Albiones, Cibarci, Egi, Varri cognomine Namarini, Adovi, Arroni, Arrotrebae. promunturium Celticum, amnes Florius, Nelo. Celtici cognomine Neri et super Tamarci, quorum in paeninsula tres arae Sestianae Augusto dicatae, Copori, oppidum Noeta, Celtici cognomine Praestamarci, Cileni. ex insulis nominandae Corticata et Aunios. a Cilenis conventus Bracarum Helleni, Grovi, castellum Tyde, Graecorum subolis omnia, (y Mela 3.10, Ad promunturium quod Celticum vocamus extenditur. totam Celtici colunt, sed a Durio ad flexum Grovi, fluuntque per eos Avo, Celadus, Nebis, Minius et cui oblivionis cognomen est Limia.*

Los *Celtici* son cabalmente celtas y en Baeturia y Gallaecia dejan una huella lingüística clara que, en nuestro caso, parece que pudiera relacionarse con la abundancia del antiguo *–bris,* actual *–bre* (y variantes): *Aviliobris, Lañobre, O Grobe, Trobe…* en el *Artabris Sinus* y en Arousa y curso del Ulla (*Praestamarci, Cileni, Copori*). Dado que este movimiento de los *Celtici* no parece muy antiguo, hay que conceder que sean recientes –pero siempre anteriores a la presencia romana- bastantes e importantes elementos célticos de la onomástica galaica, en concreto de la Gallaecia lucense.

§ 8. El apartado de los antropónimos galaicos es necesariamente el más sensible de todos los subregistros onomásticos a las modas, influencias, renovaciones…, empezando ya por la entrada de lo latino, por ejemplo, (cf. *Indices* de *CIRG* I, A Coruña) *Modesta, Modestus, Flaccus, Gemellus, Fabricius, Iulius, Numerius, Sulpicius…,* entrada que en otras áreas hispanas ha sido anterior y más intensa.

Con base en los mapas de Vallejo 2005 y en Albertos 1985 hago una selección (*A – C*) de antropónimos galaicos que también se documentan en otras áreas celto-hispánicas y célticas extrahispánicas: *Abilus, Aetura, Alaus, Alia, Alius, Alla, Allius, Alona, Albura, Ama, Anceitus, Andergus, Angetus, Annius, Apilus, Arcius, Arquius, Boualus, Boutius, Cadus, Caeno, Caesarus, Camala, Camalus, Cambavius, Catura, Caturo, Cilea, Cilius, Clouta, Cloutaius, Clutimo, Clutius, Coralus, Coronerus…*

Para todo o buena parte de ese conjunto la etimología indoeuropea y la filiación y los paralelos y semejanzas en lo específicamente céltico están bastante claros. Que Gallaecia –escasa en su documentación en comparación con otras áreas- haya recibido (y también exportado, supongo) antropónimos no romanos, hispánicos o extrahispánicos, en fechas de romanización por lo que ésta supone de comunicación e interacciones, está fuera de toda duda, pero remitir lo esencial (y / o mayoritario) de la antroponimia galaica no romana a fecha y factores de romanización sería, creo, postular una novedad para la que necesitaríamos algo más concreto que la presunción genérica o el sesgo particular de cada cual. El subregistro antroponímico galaico no es un margen, sino un testimonio de qué lengua(s) tenían los galaicos cuando llegaron los romanos con sus nombres propios y pronto se le sobrepuso el mismo tipo de proceso que ya hemos visto con los antropónimos de suevos y visigodos. Me temo que esté desgranando *mis* obviedades y lamento sentirme inclinado a hacerlo…

§ 9. En el subregistro de la toponimia, aun limitándonos al mínimo de lo que se nos documenta en textos griegos y latinos y en epígrafes, la filiación céltica segura o probable de los topónimos se reconoce y menudea incluso en autores con reserva crítica a que en Gallaecia lo céltico se lleve la parte del león: por ejemplo, *Miobri, Lubri, Blaniobrensi, Berisamo, Verio* (?), *Beriso* (?), *Talabriga, Eritaeco, Ercoriobri, Aiobrigiaeco, Olca, Letiobri, Auiliobris* (?), etc. en (Luján 2008: 79) y su conclusión de que "the analysis of Galician place-names attested epigraphically shows that many of them can be considered Celtic. Curiously enough, the proportion of possibly Celtic place-names found in inscriptions is higher than the proportion of place-names transmitted by literary sources."

Que según Luján (2008: 80, "we may propose…") ese estrato céltico deba relacionarse con los movimientos de los *Celtici* de Estrabón III 3.5 podría matizarse al menos en dos direcciones: 1) ya dijimos que las áreas de *Celtici* son las notables, pero no únicas, en documentar compuestos con *bris,* actual *–bre, be,* y debe señalarse que este tipo antiguo **bhr[illegible](9)gh-s > bris* (cf. De Bernardo 2002: 107) no se documenta en la Baeturia, también de *Celtici,* que solamente tiene *–briga, Laccobriga, Mirobriga, Nertobriga…,* aunque ello pudiera deberse a la fijación y transmisión textual; por otra parte, ese *briga* no falta en área de galaicos *Celtici, Adrobrica,* o no *Celtici*, *Abobrica.* 2) la difusión de topónimos célticos galaicos no se limita de ningún modo a las áreas en que las fuentes informan de *Celtici* en tiempo histórico. (Véase también Luján 2000).

En la revisión que García Alonso (2003: 444 y ss.) hace de los topónimos galaicos censados en Ptolomeo, el estrato más numeroso, incluso mayoritario, es el céltico, tanto en la *Lucensis* como en la *Bracarensis.* Y conviene recordar que a ellos se suman otros muchos claramente indoeuropeos y de cuya posible celticidad ni soy yo quien ni hay tiempo ahora para tratar. Por último, en Curchin (2008: 130) se da como indoeuropeo (no especificado) el 36% y como céltico el 41% de los topónimos[7].

{En el juicio de lo que es céltico o no lo es operan distintos grados y criterios de seguridad, probabilidad... y tal vez no sea malo integrar sin mayores reparos en el conjunto *céltico* mayoritario y bien probado, definitorio de un tiempo y de un espacio, aquellas formas que pueden ser célticas, pero no presentan rasgos definitorios o decisivos de que lo son. Quiero decir algo tan simple como que en la toponimia gallega *Ponte, Fonte, Pedra, Couto, Moa...* tienen rasgos gallegos claros, que le faltan a, por ejemplo, *Monte, Casa, Cabo, Calzada, Campo...* que de ningún modo podrían, salvo prueba concreta o antojo sin base, considerarse testimonio de otra lengua que la gallega. A esta cuestión podría añadirse la de qué *corpora* y cómo y por qué son decisorios en decidir *celta / no celta,* tal vez con renuncia indebida a que lo céltico amplíe volumen y fronteras.}

Por lo que sabemos del comportamiento de estabilidad de los topónimos en todo tiempo y lugar[8], el espesor del estrato indoeuropeo, con lo céltico en cabeza, en toda Gallaecia aleja toda tentación de creer que este subregistro sea algo marginal o ajeno a la(s) lengua(s) de Gallaecia prerromana y, muy al contrario, nos convence de que nos da información válida de esa(s) lengua(s) y de su filiación. Que haya novedades en tiempos y por factores de romanización es tan evidente como puntual y lo sobresaliente no es que la romanización traiga elementos prerromanos a Gallaecia, sino los romanos: *Corticata, Aquae Calidae, Aquae Flaviae, Lucus* (?) *Augusti…,* minoría frente a los prerromanos en los textos antiguos, incluyendo epígrafes e *itineraria*.

§10. Y paso ahora a nota que considero importante y urgente para que los estudiosos de lo galaico prerromano no mutilen gravemente su documentación: toponimia e hidronimia de documentación medieval y actual son piezas esenciales para lo prerromano. Con lo medieval entramos en (mejor) conocimiento de hidrónimos tan relevantes como *Alesantia* (hoy r. *Grande*)*, Humano / Omano* > actual *O Mao, Vernesga* (hoy *Ferreiros*)... o de topónimos como *Alesgos* > *Esgos, Heletes Limenioni* > *Limiñón, Talobre* > *Trobe, Alobre* > *Obre, Samanos* > *Samos* y muchísimos más.

---

[7] He respetado al máximo los criterios con que proceden Luján, García Alonso y Curchin, en especial el de hacer una distinción entre *celta / céltico* y *antiguo europeo* y el de atenerse a si los autores antiguo dicen o no dicen algo sobre la celticidad de las gentes en cuestión. Las opciones etimológicas son en estos y otros autores un factor esenciadísimo para la filiación de los topónimos y los porcentajes resultantes.

[8] Con feliz independencia de que los topónimos también viajen: *Córdoba, Toledo, Guadalupe, Santiago…* han cruzado el Atlántico; el pequeño río *Albarregas* (antiguo *Barraeca*)*,* afluente del Guadiana en *Mérida*, ha dado nombre al río *Albarregas* del estado de *Mérida* (Venezuela). Son todas excepciones para confirmar la regla de arraigo y estabilidad.

En la toponimia prelatina actual que ya no tiene el respaldo del léxico común no voy a insistir en el tipo *Canzobre, O Grobe, Ombre, Trobe…* y me limito a destacar algunas piezas singulares como *Abanqueiro, Arteixo, Bendaña, Bergaña, Brocos, Carantoña, Caranza, Caraño, Carnota, Céltigos, Condado, Lantaño, Laraño, Ledesma, Londoño, Maianca, Nantes, Olga, Sésamo, Osmo, Vimianzo, Visantoña* y muchos más, todos ellos con celticidad más que probable, siquiera sea por sus paralelos y correspondencias en otras áreas célticas, hispánicas o no.

Por otra parte, en la toponimia medieval y actual de lo que fue Gallaecia hay una presencia masiva de nombres alusivos a vegetación y a formas y accidentes del terreno que han sido generados con nombres comunes prelatinos y que, fuera de hechos puntuales, difícilmente se los podría adscribir a fechas de romanización o posteriores. Son nombres comunes que han sido altamente productivos en toponimia, quizá ya desde fechas prerromanas y sobre todo en cualquier fecha posterior, pues estamos ante el léxico que mantuvieron los galaicos en la lengua latina que se les impuso y en la gallega resultante. También aquí pueden reconocerse elementos de segura o probable filiación céltica. Me refiero a, por ejemplo, *Amieiro, Barcia, Balsa, Barxa, Bargo, Bouza, Bugallo, Busto, Camba, Corga, Carballo, Coto, Gándara, Lama, Láncara, Laxe, Leira* (?), *Lesta, Lousa, Quiroga, Seara / Senra, Toxo, Touza…* y un largo etcétera que, por supuesto, en sufijos de derivación y en composiciones, deja reconocer la productividad latinorrománica de la base prelatina: por ejemplo, de *Carballo* tenemos *Carballeira, Carballeda, Carballido, Carballal, Carballotorto…*

§ 11. Por último, la hidronimia, un sub-registro onomástico de axiomática estabilidad, con excepciones por novedad poblacional / cultural / lingüística…, habitualmente en hidronimia menor o secundaria, salvo que medien muy precisas causas extralingüísticas, por ejemplo, las que se reflejan en los ríos *de la Plata* y *Amazonas*[9].

En Gallaecia / Galicia tenemos *Alesantia* (med.), *Aliste > Este, Aranza, Arnoia, Ave, Avia, Barbanza, Barbaña, Deva, Douro, Dubra, Eo, Eume, Humano / Omano > O Mao, Labruja, Latera > Ladra, Lambre, Leça, Lérez, Limia, Lóuzara, Lúa, Mandeo, Masma, Mera, Mero, Miño, Muxa, Narla, Navia, Nebis, Neira, Salabor > Sabor, Sar, Seira < *Saria (?), Sena > Cea* (en el área de **Senabris > Xiabre*), *Sil, Sor, Tamaris > Tambre, Támega, Támoga, Tamuxe, Tena > Tea, Túa, Ulla, Umano > O Mao, Uma, Umia, Vez, Vir* y otros muchos hidrónimos mayores y menores que son todos claramente prerromanos; desde luego, lo son todos los principales gallegos con un par de excepciones, por ejemplo **angulones > Anllóns* desplazó a *Vir* (cf. Ptolomeo 2.6.3), quizá con significado similar; además, *Arenteiro*, un par de *Grande*, *Verdugo, Liñares*…

---

[9] Un tópico de los ríos europeos mayores es que nos lleva a gentes y lenguas diferentes de las que ahora hay en sus cuencas: *Thames, Marne, Seine, Rhein, Elbe, Rhône, Donau, Dnieper, Don, Volga…* En la Península Ibérica *Ebro, Duero, Tajo, (Guadi)ana, Nervión, Deva, Nalón, Eo, Miño, Tambre, Esla, Pisuerga, Jalón, Segre, Tormes, Turia…* son prelatinos y la curiosa excepción en esta hidronimia mayor es que el *Baetis* se haya rebautizado como árabe *Guadalquivir.*

Y en todo este conjunto, en el que no faltan piezas célticas tan emblemáticas como *Deva* y *Dubra,* lo que resulta sintomático es que estamos ante un subregistro onomástico que nos pone ante una indoeuropeización antiquísima que apenas deja ver huellas de un posible estrato no indoeuropeo. La hidronimia galaica es, en mayor medida que los demás subregistros onomásticos que hemos repasado, un índice cierto y abundante de la(s) lengua(s) con que se encontraron los romanos, no es algo marginal o añadido a ella(s) y, frente a otros subregistros, en este no debe haber presunción, sino certeza, de que la romanización haya aportado algún hidrónimo no latino.

Nótese también que con bastantes de esos nombres estamos ya en el ámbito de la veterana y disputada *alteuropäische Hydronymie* que hace más de medio siglo codificó Krahe (1962) y que ahora acaba de revisar Untermann (2009) para insistir en que la presencia de esta hidronimia nos indica ámbitos originarios de lo indoeuropeo y que los ámbitos indoeuropeos sin ella lo son secundariamente, por inmigración de hablantes que respetan la hidronimia con que se encuentran[10].

Untermann (2009: 7) además, dentro de sus posiciones bien conocidas, hace notar que el valle del Duero y sus vecinos galaicos y ástures, caracterizados por la hidronimia paleoeuropea, "es is das Gebiet, das in historischer Zeit im Osten von den keltiberischen Stämmen der Arvaker und Vakkäer, im Westen von del vielfältig aufgegliederten Völkern und Völkchen der Gallaeker und Asturer eingenommen wurde, ausnahmslos Regionen, deren Bewohner sich durch ihre Götternamen als Sprecher von archaischen Dialekten des Keltischen erwiesen, im Osten des Keltiberischen, in Westen des Lusitano-Gallaekischen. Es handelt sich offensichtlich um ein Kontinuum von Dialekten, das einer ersten Präsenz keltischer Sprache in der Halbinsel zuzuschreiben ist. Später, aber noch in vorrömischer Zeit, dehnte sich dieses keltische Sprachgebiet weiter aus, nach Osten bis an del mittleren Ebro, nach Süden über den Tajo hinweg bis an der Oberlauf des Jucar und des Guadiana, nach Südwesten bis in das heutige Südportugal hinein. Das sind deutlich sekundäre Vorstöße in ursprünglich anderssprachige Räume, und in keinem dieser Gebiete ist ein zweifelsfrei alteuropäischer Flussname belegt".

§ 12. Recapitulo conclusiones parciales en que:

Los subregistros onomásticos de Gallaecia son, mientras no haya datos históricos en contra, documento real, no marginal, de la(s) lengua(s) de los galaicos. La profundidad prehistórica del material de todos estos subregistros se mueve entre la mucha que por fuerza debe tener la hidronimia y, en el otro extremo, que las modas puedan haber renovado la antroponimia con caída en desuso de lo antiguo y entrada de lo foráneo. En principio, el grueso de teonimia, etnonimia y toponimia puede ser, debe ser, de notable antigüedad y arraigo.

---

[10] La hidronimia paleoeuropea en absoluto debe tomarse como huella de una *lengua* paleoeuropea hablada por un *pueblo* paleoeuropeo… Esta hidronimia no es otra cosa que (Untermann 2008: 2) "ein Repertoire von Möglichkeiten, Gewässer zu Benennen, das mit indogermanischen Elementen des Lexikons un der Wortbildung geschaffen wurde. Dieses Repertoire wurde von Sprechern der verschiedenen Dialekte und Sprachen in unterschiedlicher Weise genutzt, von manchen sehr intensiv, von manchen spärlich, von manchen gar nicht".

Una aportación numérica y cualitativamente significativa de nombres prerromanos en tiempo de romanización necesita prueba, no presunción. De aportaciones puntuales nada hay que discutir y es obvio que, dadas sus procedencias obligadas, sean todas o la mayoría de corte céltico.

Lo indoeuropeo, con lo céltico como componente principal, está fuera de duda en todos los subregistros. La penetración de lo romano y latino es evidente y no era nuestro tema.

# *BIBLIOGRAFIA*


ALBERTOS, Mª L. *"La onomástica personal indígena del noroeste peninsular (asturres y galaicos)"*. Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Lisboa, 58 noviembre 1980). Ed. J. de Hoz. Universidad de Salamanca, 1985. 255-308.

CALO, F. *Os celtas. Unha (re)visión dende Galicia.* Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 2010.

CIRG: *Corpus de Inscricións romanas de Galicia. I*. Provincia de A Coruña. Ed. G. Pereira et al. Santiago, Consello da Cultura Galega, 1991.

CUNLIFFE, B. *The Ancient Celts*. 1997. London, Penguin Books, 1999.

CURCHIN, L. A. *"Los topónimos de la Galicia Romana: nuevo estudio"*. Cuadernos de Estudios Gallegos LV, 121 (2008): 109-136.

DE BERNARDO, P. *"Centro y áreas laterales: formación del celtibérico sobre el fondo del celta peninsular hispano"*. Palaeohispanica 2 (2002): 89-132.

GARCÍA ALONSO, J. L. *La Península Ibérica en la Geografía de Claudio Ptolomeo, Vitoria,* Universidad del País Vasco, Anejos de Veleia, series minor 19, 2003.

HOZ, J. DE (1997). *"Lingua e etnicidade na Galicia antiga"*. Galicia fai 2000 anos, o feito diferencial galego, I. Ed. G. Pereira. Santiago, Museo do Pobo Galego, 1997: 101-140.

---------- (2010). *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad*. I. Preliminares y mundo meridional prerromano. Madrid, CSIC, 2010.

ISAAC, G. R. *"The Origins of the Celtic Languages: Language Spread from East to West"*, en Celtic from the West, edd. B. Cunliffe & J. T. Koch. Oxford: Oxbow Books, 2010.

KRAHE, H.*"Die Struktur der alteuropäischen Hydronymie"*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962: 286-348.

LUJÁN, E. R. (2008): *"Galician Place-names Attested Epigraphically"*. Celtic and other languages in Ancient Europe. Ed. J.L. García Alonso. Salamanca, Universidad, 2008: 65-82.

---------- (2000). *"Ptolemy's Callaecia and the Language(s) of the Callaeci"*. Ptolemy. Towards a linguistic atlas of the earliest Celtic place-names of Europe. Edd. D. N. Parsons & P. Sims-Williams. Aberystwyth, CMCS, 2000: 55-71.

MORALEJO, J.J. (1999). *"Lenguas paleohispánicas"*. Os Celtas da Europa Atlántica. Actas do Iº Congreso Galego sobre a Cultura Celta. Ferrol, agosto 1997. Concello de Ferrol, 1999: 17-45.

---------- ( 2008). *Callaica nomina. Estudios de Onomástica Gallega.* A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2008.

PEREIRA, G. (2007). *"El celtismo en Galicia. Ciencia y leyenda reconciliadas"*, Museo de Pontevedra 61 (2007): 135-148.

UNTERMANN, J. (1987). *"Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch"*. Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas (= Veleia 23). Edd. J. Gorrochategui, J.L. Melena y J. Santos . Vitoria, 1987: 57-76.

---------- (1992). *"Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la Península Ibérica"*. Complutum 2-3 (1992): 19-33.

---------- (1993). *"Anotaciones al estudio de la lenguas prerromanas del noroeste de la Península Ibérica"*. Galicia da romanidade á xermanización. Actas do encontro científico en homenaxe a Fermín Bouza Brey (Santiago de Compostela 1992). Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego, 1993: 367-389.

---------- (2004a). *"Célticos y túrdulos"*. Palaeohispanica 4 (2004): 199-214.

---------- (2004b): *"Kelten und Celtici in Hispanien: alte und neue missverständnisse"*. Novi te ex nomine. Estudos filolóxicos ofrecidos ao Prof. Dr. Dieter Kremer. Ed. A. I. Boullón. A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 2004: 475-485.

---------- J. (2009). *"Zur Problematik der alteuropäischen Hydronymie: Hispanien und Italien"*. Beiträge zur Namenforschung 44, 1 (2009): 1-34.

VALLEJO , J. M. (2005), *Antroponimia indígena de la Lusitania romana.* Vitoria, Universidad del País Vasco, Anejos de Veleia, Series minor 23, 2005.

VILLAR, F. (2007): *"El celta de la Península Ibérica"*. Gaulois et celtique continental. Edd. P-Y. Lambert et G-J. Pinault. Genève, Librairie Droz, 2007: 413-446.

# “L’art des Celtes au nord et au sud des Pyrénées: essai d’iconographie comparée”

D. Venceslàs Kruta

Chercheur, Archeologue et Historien spécialisé en protohistoire de l’Europe principalement dans la culture et l’histoire des celtes. Professeur émérite des études européennes protohistoriques à l’École pratique des hautes études (EPHE) à La Sorbonne et Directeur des études celtes du CNRS.

*« À la mémoire d’Eulogio Losada Badía en hommage d’estime et d’amitié »*

L'art des Celtes est une des expressions artistiques les plus originales qu'ait connu l'Europe ancienne. Son approche est toutefois particulièrement difficile et les synthèses consacrées à l'art de cette période l'oublient complétement ou, au mieux, le mentionnent succinctement comme une manifestation tout à fait marginale.

En effet, à première vue, il peut apparaître comme une dérivation plus ou moins réussie de certains aspects des arts grec et étrusque. Ses modèles auraient été empruntés au gré des importations ou des influences et transformés successivement selon le goût des élites transalpines, considéré généralement a priori comme « barbare ». Cette conception purement formelle des relations entre l'art celtique et l'art méditerranéen attribue les modifications apportées aux modèles essentiellement à l'imagination et aux limites des capacités techniques des artistes celtes. Elles auraient conduit à des formes simplifiées, qui auraient été, selon les cas, la conséquence de la maladresse de leurs auteurs, de leur incapacité à égaler le modèle, ou bien, au mieux, de leur propension innée à l'abstraction[1].

L'examen attentif des données aboutit cependant à une constatation tout à fait différente. En premier lieu, la recherche des modèles montre clairement que, d'une part, seule une très faible partie du répertoire méditerranéen avait été exploitée pour alimenter l'imagerie celtique, d'autre part, que des modèles différents, véhiculés par des supports différents, à des périodes et dans des lieux différents, aboutissaient à des images comparables. La seule explication possible de la grande cohérence dans le temps et dans l'espace du répertoire de l'art des Celtes laténiens, c'est à dire de la culture du deuxième âge du Fer dite de La Tène -datable d'environ 460 avant J.-C. au milieu du Ier siècle après J.-C. en incluant les principaux prolongements insulaires- ne peut être que l'unité et la persistance de son contenu ou, plus exactement, du système idéologique dont il constitue un reflet partiel, le seul témoignage direct qui nous en soit parvenu. Ce système était suffisamment enraciné et reconnu pour maintenir une cohésion qui ne peut pas être justifiée par une transmission purement formelle. Il s'agit donc d'un langage structuré d'images et de signes qui n'a rien d'aléatoire[2].

Dans cette optique, la comparaison, même sommaire et très sélective, sans prétention d'exhaustivité, entre l'art des Celtes de culture laténienne et une sélection des manifestations artistiques qui sont à nos yeux caractéristiques de leurs congénères hispaniques, oubliés le plus souvent même dans les synthèses consacrées à l'imagerie du monde celtique, présente un intérêt qui dépasse largement un simple inventaire des convergences et des divergences.

---

[1] Les lignes générales de l'art celtique laténien et de sa redécouverte sont esquissées dans Kruta 2000, p. 111-118 ; cf. également Duval 1977.

[2] Kruta 2007bis.

Un bilan exhaustif de la question ne saurait toutefois être envisagé dans le cadre d'une contribution dont la seule ambition est de mettre en évidence certains aspects qui ressortent de l'analyse, inévitablement superficielle et approximative, d'un choix de matériaux considérés, à tort ou à raison, comme caractéristiques de ces deux grandes aires culturelles.

D'une manière générale, les comparaisons ont été choisies en privilégiant des cas géographiquement éloignées, appartenant à des périodes différentes et réalisés sur des supports différents, de sorte à réduire la probabilité d'influences éventuelles.

La sélection péninsulaire accorde une place toute particulière aux poteries peintes de Numance[3]. Elles sont en effet non seulement exceptionnellement significatives par leur originalité et la richesse iconographique des sujets représentés, mais constituent un ensemble suffisamment nombreux et cohérent pour que sa valeur statistique soit indiscutable.

***

[3] Wattenberg 1963 ; Romero Carnicero 1976, 1988 ; l'iconographie des poteries de Numance a été très finement analysée, à partir d'un point de vue différent du nôtre, dans Sopeña Genzor 1995, notamment p. 219-243.

L’enquête se doit de débuter par les signes symboliques, les plus fréquents, mais également ceux dont les qualités décoratives et l’ancienneté, ainsi que la présence dans d’autres aires culturelles, pourraient conduire à mettre en doute la place spécifique dans l’imagerie celtique.



figure 1. RADOVESICE

# L’esse

L’esse, très ancienne image schématique de la course supposée du soleil, au-dessus et au-dessous de l’horizon, d’un solstice d’hiver à l’autre[4], est incontestablement dès la phase initiale du Ve siècle avant J.-C. le symbole le plus fréquent de l’art celtique laténien.

La permanence de son appartenance sémantique aux anciens thèmes solaires chez les Celtes d’Europe centrale peut être déduite, par exemple, de son association à trois cygnes sur une coupe peinte de Radovesice en Bohême (fig. 1)[5]. Mise à part la signification du rythme ternaire et l’indiscutable héritage iconographique remontant à l’âge du bronze du volatile aquatique, il convient de rappeler que les étoiles de la constellation qui porte le même nom –son appellation celtique reste inconnue- occupent au début du IIIe siècle avant J.-C. sur la cruche cérémonielle de Brno une place dominante dans la représentation du ciel associé à la fête de Belteine[6], moment du passage de la saison sombre à la saison claire[7]. L’esse y constitue sur une autre garniture le support des « yeux » qui évoqueraient les deux étoiles principales de la constellation des Gémeaux, Castor (α Gem) et Pollux (β Gem), reliées ainsi au solstice d’hiver : en effet, leur lever suivait alors à cette date le coucher du soleil, tandis qu’il précédait son lever au solstice d’été[8].



figure 2. DOBROCKOVICE

[4] Kruta 1992, p. 97ss.

[5] *Celtes : Belges, Boïens…* 2006, cat. n° 5/14.

[6] Sur les fêtes de l’année celtique, leur signification et leurs dates cf. Kruta 2000 ; 2007, p. 73 ss. ; Jouët 2012.

[7] Kruta 2007, p. 76 ss.

[8] Kruta 2007, p. 86.

Présente sur toutes les catégories d'objets décorés, l'esse deviendra même quelquefois le thème unique, isolé ou multiplié pour devenir l'élément de base de la totalité du décor (fig. 2)[9]. Elle figure ainsi sur les parures féminines à forte connotation identitaire, tels les anneaux de cheville à oves creux d'Europe centrale (fig. 3)[10].



figure 3. PLANANY

La comparaison est particulièrement révélatrice lorsque l'on considère l'utilisation de l'esse dans le décor céramique, en particulier à l'aide de poinçons imprimés avant cuisson, une technique introduite chez les Celtes à partir de l'Italie septentrionale, où elle constituait un héritage des cultures villanovienne et orientalisante.

[9] *Celtes : Belges, Boïens…* 2006, cat. n° 20/2.

[10] *Celtes : Belges, Boïens…* 2006, cat. n° 22/11 ; Kruta 2007, p. 38, 120, 124-125 ; pour la Bohême, un bilan figure dans Kruta 1975.



figure 4. MANETIN

L'esse occupait une place de choix dans ce type d'ornementation chez les Celtes de la culture de Golasecca de la région de Côme et on retrouve cette prédilection sur les poteries estampées d'Europe centrale, d'une richesse et d'une qualité souvent exceptionnelle (fig. 4).



figure 5. NUMANTIA

Dans la péninsule Ibérique, l'esse apparaît en bonne place non seulement sur les poteries peintes de Numance (fig. 5)[11], mais également sur quantité de poteries estampées, apparemment tout aussi tardives, des *castros* du nord du Portugal (fig. 6)[12].



figure 6. BRIT. Est.5



figure 7. BRIT. Est.1

[11] Romero Carnicero 1976, n° 79, 93, 323.

[12] Coelho Ferreira da Silva 2007, p. 179 ss., pl. LXVII-LXVIII : selon ce savant les esses estampillées apparaissent sporadiquement pendant sa phase II, mais caractérisent surtout sa phase III ; exemples de l'utilisation de poinçons analogues sur le métal dans Sanz Najera et Rovira Llorens 1988.

Fait intéressant, ces sites ont livré également des poteries estampées d'une séquence de demi-cercles imbriqués qui, au-delà de l'aspect décoratif, constituent probablement la représentation très schématique de l'alternance cyclique[13] (fig. 7)[14].



figure 8. BREZANY 1

Réalisées au compas sur le métal ou même l'argile ces frises géométriques sont bien attestées en Europe centrale (fig. 8)[15], mais également en Bretagne armoricaine, où elles semblent appartenir, de même que l'esse, également à la phase ancienne de la culture laténienne[16].

L'important intervalle chronologique qui paraît exister, d'une part entre les céramiques estampées d'Europe centrale et d'Armorique, résultant vraisemblablement toutes les deux de contacts avec l'Italie du nord, d'autre part les poteries nettement plus récentes de la culture des *castros*, ne permet pas d'établir une filiation soutenable, du moins dans l'état actuel de nos connaissances. Il ne semble pas, en tous cas, que l'on puisse y voir le témoi-

[13] Kruta 2010.

[14] Pour la présence de ce motif sur le métal cf. Sanz Najera et Rovira Llorens 1988, p. 195.

[15] *Celtes : Belges, Boïens…* 2006, cat. n° 8/7.

[16] Giot, Lecerf et Onnée 1971, pl. XI, XIX, LXXII.

gnage de l'immigration de populations celtiques ou d'influences, arrivées aux VI^e^-V^e^ siècles av. J.-C. des régions où était connu ce type de céramique[17].

En Europe centrale, la céramique estampée se raréfie après le V^e^ siècle et on peut constater alors un renouvellement du répertoire, où prévalent désormais les compositions inspirées par l'ornementation des céramiques grecques à vernis noir. On pourrait éventuellement prendre en considération les contacts maritimes atlantiques et une diffusion à partir du foyer armoricain, mais les données disponibles ne permettent pas d'intégrer actuellement une telle hypothèse, la plus plausible, dans un cadre chronologique suffisamment fiable et complet.

## La double spirale

La double spirale est une autre image symbolique très ancienne du parcours du soleil entre deux solstices hivernaux. Son importance ressort du fait que les populations européennes qui peuvent être considérées comme de très lointains ancêtres des Celtes avaient donné dès le début du III^e^ millénaire avant J.-C. cette forme à leurs premiers bijoux métalliques, fabriqués en fil d'or ou de cuivre. On retrouve plus de deux mille ans plus tard ce même symbole, parmi d'autres, sur le couvre-joue du casque d'apparat d'Agris[18]. Une des formes que les Celtes laténiens donnèrent à la double spirale est le résultat de la transformation de la palmette en visage allusif[19] : les deux spirales qui flanquent sa base deviennent les yeux, la feuille médiane le nez.

On peut en relever des exemples sur les poteries peintes de Numance, le plus souvent sous la forme de paires de spirales dissociées[20].

---

[17] L'idée qu'il pourrait s'agir d'un indice de « celtisation » apparaît notamment dans Júdice Gamito 1991.

[18] Gomez de Soto 1986.

[19] Kruta1987.

[20] Romero Carnicero 1976, n° 32, 57, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 347 (où la forme classique de la double spirale est placée au centre d'un motif qui sépare un « cheval céleste » d'un poisson).



figure 9. BRIT. Sculpt. 1

Le motif, avec la partie médiane où la boucle est remplacée par une ligne droite, est dédoublé et accompagné d'un quadriscèle sur une dalle sculptée du *castro* de Citânia de Briteiros (fig. 9). On le trouve également sur les dalles d'entrée des bains de vapeur, les « Pedras Formosas », notamment un exemplaire de ce même site, où il figure, dédoublé, de chaque côté de l'ouverture[21], ou celle de Castro das Eiras[22]. Sa version d'origine est présente en bonne place dans l'orfèvrerie péninsulaire, par exemple sur les boucles d'oreille de Valamonte[23].



figure 10. PODEBRADY

[21] Coelho Ferreira da Silva 2007, p. 49.

[22] Coelho Ferreira da Silva 2007, p. 61.

[23] Júdice Gamito 1991, fig. 4/2.

## Le triscèle

Le triscèle, symbole dynamique giratoire qui évoque probablement les trois moments essentiels du parcours solaire quotidien –le lever, le zénith et le coucher- est le plus fréquent après l'esse. On le trouve de nouveau en Europe centrale dès l'époque hallstattienne, peint sur des poteries, mais également sous la forme d'un ex-voto en terre cuite, déposé au VI$^{e}$ siècle avant J.-C. dans une tombe à incinération du centre de la Bohême : il y était accompagné d'une roue solaire, d'une feuille de chêne et de la miniature d'un bouclier, tous de la même matière (fig. 10).



figure 11. KSELY ac

La valeur symbolique de l'ensemble est incontestable. Comme l'esse, le triscèle deviendra le sujet unique représenté sur les oves de nombreux anneaux de cheville féminins des Celtes danubiens (fig. 11)[24].

[24] Kruta 1975 ; *Celtes : Belges, Boïens…* 2006, cat. n° 22/14 ; Kruta 2007, p. 47, 114.



figure 12. BRIT. Sculpt.2

À l'autre extrémité du monde celtique, le triscèle est abondamment attesté dans la sculpture des *castros* : soit comme élément architectural intégré dans les habitations (fig. 12), soit sur la dalle d'entrée de bains rituels, où sa présence est chargée d'une forte connotation symbolique : il annoncerait en effet, avec la « double spirale », la renaissance purificatrice censée être la conséquence du bain de vapeur (fig. 13)[25].



figure 13. BRIT. bains

On le trouve également associé à des poissons sur une cruche peinte de Numance.[26]

[25] Cf. également la dalle de Castro das Eiras : Coelho Ferreira da Silva 2007, p. 61.

[26] Romero Carnicero 1976, n° 71.

# « L'image du Monde »[27]

La conception celtique du monde était fondée sur l'idée d'un centre, lieu où était censée se réaliser la liaison entre les trois mondes superposés (*albio*-, *bitu*-, *dumno*-) qui assurait la cohésion de l'Univers. Identifié à l'Arbre cosmique, il constituait l'axe d'un monde environnant subdivisé en quatre parties en suivant la marche du soleil (est, ouest, nord, sud). Dans le domaine de la société, le concept de *mediolanon* (« centre consacré ») qualifiait le lieu où s'exprimait symboliquement l'unité d'un peuple. Le centre pouvait être matérialisé par un *omphalos*, tel que le pilier de Pfalzfeld, la pyramide de Kermaria ou la pierre de Turoe[28], mais peut-être aussi par un dispositif tel que le bassin cultuel de Bibracte[29].

Le rôle du centre dans l'alternance cyclique est illustré par les appliques du couvercle de la cruche cérémonielle de Brno qui représentent la lutte des deux dragons qui se déroulait selon les textes médiévaux à *Belteine* au « centre du pays » : on assiste alors à la victoire temporaire du dragon rouge, couleur du feu, de l'aurore et du crépuscule qui est aussi celle de la vie, sur le dragon blanc, couleur des êtres de l'Autre monde[30].

La réduction schématique de ce thème est l'emblème de la « paire de dragons » gravé fréquemment sur les fourreaux d'épée laténiens des IV$^{e}$-III$^{e}$ siècle avant J.-C. De telles armes portant ce décor sont attestées également dans la Péninsule, mais il s'agit d'importations incontestables, liées à la pratique du service mercenaire. Ces cas isolés n'ont donc rien à voir avec le répertoire local et n'ont exercé sur lui aucune influence.

L'espace quadripartite est figuré sur la cruche de Brno par l'élément quadrilobé de la base au centre de laquelle est disposée l'image du combat des deux dragons. Un grand nombre de ces « images du Monde » est connu de différentes régions de l'aire laténienne.

---

[27] Sur les antécédents cf. Kruta 1992, en particulier p. 359, 374-375 ; sur l'illustration du concept chez les Celtes : Kruta 2007, 2007bis, 2010.

[28] Pour une information complémentaire cf. les notices correspondantes dans Kruta 2000.

[29] Almagro Gorbea et Gran Aymerich 1990.

[30] Kruta 2007, p. 54.



figure 14. CHLUM droit

Un des cas les plus intéressants est constitué par la plaque en bronze recouverte d'une feuille d'or ouvragée de la tombe princière de Chlum (Bohême), de la seconde moitié du V^e^ siècle avant J.-C. Son revers présente une version géométrique gravée au compas dont l'organisation correspond parfaitement à celle du droit, réalisée cette fois dans le nouveau style végétal aux racines orientalisantes (fig. 14-14bis)[31].

[31] Kruta 2007, p. 20 et 102 ; 2010.

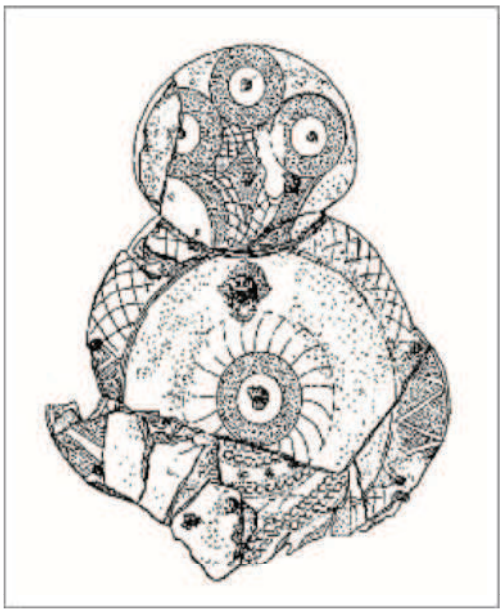


figure 14bis. CHLUM revers

Il ne s'agit pas d'une ébauche mais de deux versions successives, exécutées sur le même support, de sorte à préserver la charge magique d'une image qui exprime un concept fondamental d'ordonnancement spatial et social de l'Univers. Elle illustre l'idée que le détenteur de l'objet, le « prince » dont la fonction correspond à celle de la royauté telle que nous la connaissons du milieu insulaire, constitue l'élément central qui assure la cohésion des quatre subdivisions majeures de la communauté. La plaque de Chlum serait donc une sorte de « bilingue » en images !



figure 15. CONDE-Marne

Parmi les nombreux autres objets qui illustrent ce concept peuvent être évoqués la plaque fragmentaire de harnais de Condé-sur-Marne, aux incrustations de corail finement ouvragées (fig. 15)[32], et la phalère ajourée de Vert-la-Gravelle (fig. 16)[33].



figure 16. Phalère V-la-G

On y retrouve l'idée des quatre parties placées sous la protection de la divinité tutélaire, comme c'est le cas sur le pilier-omphalos de Pfalzfeld. Le personnage divin est évoqué sur la phalère de manière allusive par l'attribut de la « double feuille de gui »[34].

[32] Legendre et Gomez de Soto 1990 ; Kruta 2004, p. 72-73 ; *Celtes : Belges…* 2006, cat. n° 14/1e ; Kruta 2007, p. 30,108.

[33] *Celtes : Belges, Boïens…* 2006, cat. n° 10/8 ; Charpy 2007, 2007bis.

[34] Kruta 1986.



figure 17. PECINE vase est.2

On peut même considérer comme une variante simplifiée de ce même concept des compositions telles que celle qui est estampée sur une poterie du deuxième quart du III$^{e}$ siècle, provenant de la nécropole de Pećine en Serbie (fig. 17)[35]. Les quatre directions y sont indiquées par des esses.



figure 18. NUM. croix

[35] Jovanović 1984, fig. 7/1pl. II/2.

« L'image du Monde » apparaît dans la Péninsule notamment sur des poteries peintes de Numance (fig. 18), par exemple une coupe où les quatre directions et les quatre parties sont associées à des poissons et à des oiseaux, peut-être des grues, un échassier qui joue un rôle important dans l'imaginaire celtique[36]. L'idée est vraisemblablement celle de la terre entourée et portée par les eaux océaniques, celles de l'Autre Monde. L'échassier réunit idéalement les trois éléments emblématiques des trois mondes superposés. Les subdivisions verticales et horizontales de l'Univers se trouveraient donc ainsi réunies dans la même image.



figure 18a. POISSONS + esses

Le décor d'une autre coupe présente quatre esses sénestrogyres disposées de part et d'autre de trois poissons superposés – un grand au centre nage vers la gauche, deux plus petits, la tête vers la droite. Il pourrait s'agir cette fois d'une image de l'Autre monde, celui des eaux des ténèbres nocturnes et hivernales, délimité de part et d'autre par celui du soleil diurne et estival (fig. 18a)[37].

Sur une autre coupe, fragmentaire, un grand poisson porte en surcharge un motif quadrilobé[38]. Il pourrait s'agir d'une représentation de la Terre flottant sur l'Océan. On peut aussi probablement rattacher au concept d' « image du Monde » les différents motifs

[36] Kruta 2013.

[37] Romero Carnicero 1976, n° 79.

[38] Romero Carnicero 1976, n° 83.

quaternaires que l'on trouve sur de nombreuses poteries : quatre-feuilles, quadriscèles et autres[39].

La séquence peinte qui orne l'extérieur d'une grande terrine ansée constitue une version particulièrement développée du sujet[40] : sur un des côtés, deux triangles se rencontrent par leur pointes sur l'enroulement médian d'une double spirale –image symbolique du solstice d'été entre deux solstices d'hiver- et séparent, à droite, un poisson la tête vers la gauche, à gauche un cheval surchargé d'un quadriscèle, tourné également vers la gauche. Il s'agirait donc d'un concept temporel, la représentation du passage de la saison sombre à la saison claire et estivale. Sur l'autre face du récipient, le centre est constitué par une paire de carrés, portant aux angles des spirales opposées dextrogyres et sénestrogyres, donc la forme dissociée de la double spirale. Ils contiennent chacun à leur intérieur une dizaine d'autres carrés, de dimensions décroissantes. À la gauche du motif central l'arrière-train d'un quadrupède, malheureusement incomplet, devant lui le résidu vraisemblable d'un triscèle, à droite un oiseau au bec de rapace (vautour ?). Il serait donc tentant de voir dans ces séquences de symboles et d'animaux la représentation cumulée des quatre subdivisions de l'espace et des deux grandes saisons : poisson=nord, cheval=sud, quadrupède + triscèle=est, rapace (vautour ?)=ouest ?

L'animal monstrueux qui figure sur certaines des poteries de Numance –sorte d'équivalent celtibérique du « dragon » des Celtes d'Europe centrale- tient quelquefois dans sa gueule, une sorte de bec, un poisson. Particulièrement intéressant, un vase fragmentaire où une paire antithétique de ces monstres dévorateurs de poissons se trouve à côté d'un personnage féminin, vraisemblablement divin, coiffé d'une sorte de tiare[41]. Un petit seau tronconique porte un double poisson précédé (ou suivi ?) d'un cheval qui semble entraîné par le monstre au corps serpentiforme[42]. S'agit-il de nouveau de représentations de l'alternance du monde lumineux et des ténèbres aquatiques, de la chaleur estivale et de la froidure hivernale, de la vie et de la mort, qui constitueraient l'équivalent du combat des deux dragons de la cruche de Brno ? C'est une hypothèse de travail très plausible.

---

[39] Romero Carnicero 1976, n° 33, 82, 84, 322, 328, 330, 341, 348.

[40] Romero Carnicero 1976, n° 347.

[41] Romero Carnicero 1976, n° 21.

[42] Romero Carnicero 1976, n° 22.



figure 19. REINHEIM chev

## Le cheval

L'animal le plus fréquent de l'iconographie celtique est incontestablement le cheval. On peut le constater notamment sur le revers des monnaies, où sa très nette prévalence est manifeste sur les exemplaires à sujets figuratifs depuis les débuts du monnayage de différents peuples celtiques dans la première moitié du III^e^ siècle avant J.-C. Elle ne peut être expliquée uniquement par les modèles qui inspirèrent les émissions et furent peut-être choisis justement parce que les images qu'ils portaient pouvaient être facilement intégrées dans le système idéologique qui était le fondement de l'iconographie élaborée par les Celtes de l'âge du fer.[43]

Le cheval à tête humaine est une invention purement celtique : il se distingue clairement du centaure grec, où un torse humain est greffé sur l'encolure de l'équidé ou, dans la version plus ancienne, l'arrière-train de l'animal est soudé à un homme. Il apparaît pour la première fois sur le couvercle de la cruche cérémonielle de la tombe de la « princesse » de Reinheim (Sarre), où il est coiffé de la « double feuille de gui ». Il doit s'agir de l'image d'une divinité masculine de premier plan qui réunit ainsi trois formes de vie : humaine, animale, végétale (fig. 19)[44]

[43] Kruta 2012.

[44] Kruta 1986.



figure 20. Coriosolites

Il réapparaît à partir du III^e siècle avant J.-C. sur des monnaies, notamment en Gaule armoricaine, mais est attesté sur ce type de support jusqu'en Europe centrale.

On trouve ainsi l'image du cheval androcéphale sur le revers d'environ 150 différentes émissions monétaires. La similitude entre la tête de l'avers et celle de l'animal monstrueux du revers, associé souvent à des motifs végétaux, témoigne dans de nombreux cas du fait qu'il doit s'agir du même personnage divin (fig. 20)[45]. La tête du droit d'une monnaie attribuée aux Ambiens (fig. 21)[46] intègre d'ailleurs dans sa coiffure l'arrière- et l'avant-train d'un cheval, comme pour exprimer l'idée du passage d'une forme à l'autre –de l'aspect humain de la divinité à son avatar animal-, d'une métamorphose arrêtée à mi-chemin.



figure 21. Ambiens

[45] Kruta 1988.

[46] Duval1987, p. 48.

L'arrière-plan mythologique du cheval de l'iconographie celtique a été confirmé et éclairé grâce à une image monétaire étudiée par Paul-Marie Duval : il s'agit du revers d'un exemplaire unique attribué, sans certitude, aux Aulerques Cénomans des confins armoricains (fig. 22)[47]. On y voit une jument allaitant son poulain, surmontée d'un « dragon » à la tête de griffon et la crête festonnée. Devant eux se trouve un arbre fuselé aux racines stylisées, évocation probable de « l'Arbre cosmique ».



figure 22. Aul. C. jument + poulain

Duval rapproche cette scène de manière convaincante du récit des *Mabinogi* gallois « Pwyll, prince de Dyvet », où la jument est la déesse Rhiannon, la « Reine », vénérée en Gaule sous le nom d'*Epona*, la « Jument ». Assimilée également à Minerve, c'est la « Grande déesse » que les Celtes connaissaient sous les noms de *Dana* (« Terre »), *Ana* (« l'Ancienne »), *Morríoghan* (« Grande reine »), *Modron* ou *Matrona* (« Mère divine »), *Brighíd* ou *Brigantia* (« l'Éminente »), *Belisama* (« Très Lumineuse »), et qu'ils invoquaient en utilisant de nombreuses autres épiclèses[48]. Son poulain serait donc la divinité masculine qui constitue le thème principal de l'art des Celtes, soit sous sa forme humaine, accompagné généralement de d'esses ou de triscèles, soit sous celle de son avatar animal, ou même végétal, le gui ou la palmette.

---

[47] Duval 1987, p. 34-37 ; cf. également Kruta 2007, p. 90-91.

[48] Pour le contexte mythologique voir les notices de Jouët 2012.



figure 23. NUMANTIA hippocéphale

Parmi les poteries peintes de Numance figure une cruche où est représenté un personnage qui semble constituer, sinon une variante inversée du cheval à tête humaine, alors du moins l'application du même principe d'élaboration d'une image associant dans la même figure l'homme et l'animal (fig. 23)[49]. Il s'agit d'un personnage dont la tête est à notre avis celle d'un cheval, du moins d'après l'encolure très caractéristique, mais on ne peut exclure totalement un bélier, autre animal associé fréquemment à la même divinité masculine dans l'iconographie des Celtes laténiens[50]. Quelle que soit la bonne réponse, le parallélisme structurel est frappant et l'inversion par rapport à l'androcéphale –corps humain et tête animale- démontre bien qu'il s'agit d'une création totalement indépendante par rapport à d'éventuelles influences d'origine transpyrénénne.

[49] Wattenberg 1963, p. 214, pl. VI/1203.

[50] Kruta 1988, p. 81-92 ; 2000, s. v. « bélier ».



figure 24. NUMANTIA cheval céleste

Mis à part le cas de ce probable hippocéphale, le cheval figure en bonne place sur des poteries peintes du Numance : il semble être généralement en paire, accompagné de symboles astraux et d'un signe en forme d'ancre, avec une roue solaire sur la hanche (fig. 24)[51] et avec un personnage, le « dompteur », qui brandit de la main droite une sorte de fouet ou de cravache et tient de la gauche une longe attachée au chanfrein de l'un des chevaux (fig. 25)[52].

[51] Romero Carnicero 1976, n° 24.

[52] Romero Carnicero 1976, n° 1, 2.



figure 25. NUM. dompteur

A notre avis, il ne faut pas le confondre avec le *Despotes hippôn* méditerranéen, attesté dans la Péninsule principalement par des sculptures provenant de l'aire ibérique[53], il s'agit plutôt du principal personnage divin des Celtes, avec son avatar dédoublé qui pourrait constituer un rappel de son appartenance originelle aux jumeaux dioscuriens[54]. Sur l'une des deux cruches où figure cette scène, le cheval libre porte une croix et un équidé plus petit est représenté au-dessus de son dos : s'agirait-il de l'évocation de la jument accompagnée de son poulain de la monnaie gauloise mentionnée précédemment ?

C'est probablement le même personnage divin qui apparaît comme cavalier dans le répertoire hallstattien, où sa tête est quelquefois remplacée par des cercles concentriques ou auréolée de rayons, soulignant ainsi sa nature solaire[55]. Protecteur de l'aristocratie équestre, il en devient l'image emblématique dans le milieu péninsulaire avec les fibules qui prennent la forme d'un cheval ou d'un cavalier (fig. 26)[56]. Il s'agirait donc d'une fusion du social et du religieux analogue à celle qui concerne probablement au I^er^ siècle avant J.-C. les mêmes

[53] Blázquez 1959.

[54] Jouët 2012, s. v. « Dioscures » et « Lug ».

[55] Kruta 2012, p. 52 ss.

[56] Almagro Gorbea et Torres Ortíz 1999, n° 8, pl. 11/4.

sujets sur le revers des monnaies gauloises et que nous avions envisagée précédemment à propos de la plaque de Chlum.

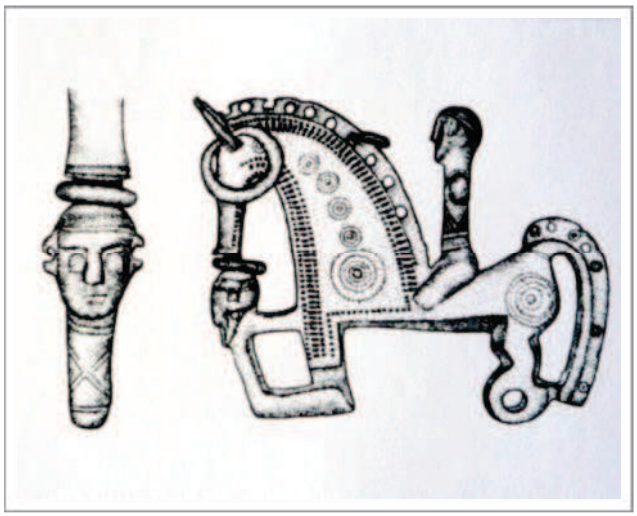


figure 26. Fibule, « jinete »

# Cernunnos

Il est probablement inutile d'insister sur le cas du personnage divin coiffé d'une ramure de cerf et qualifié de *Cernunnos*, le « Cornu », sur le pilier des Nautes parisiens. Il figure sur plusieurs autres monuments gallo-romains ainsi que sur l'une des grandes plaques intérieures du bassin d'argent trouvé à Gundestrup, au Danemark et datable vers la fin du II^e^ siècle avant J.-C. ou le tout début du siècle suivant. Ce nom n'est vraisemblablement qu'une épiclèse et pourrait donc en recouvrir un autre. Son image semble avoir été intégrée dans la frise aux lectures multiples qui orne le fourreau d'épée de Filottrano, une des œuvres majeures de l'art celtique livrée par le sol italien[57]. Comme c'est le cas pour le cheval, il se peut que le cerf du répertoire de l'art laténien, plutôt rare, constitue son évocation sous une forme totalement animale. Son ancrage profond dans les croyances se reflète dans l'exceptionnelle persistance de son image dans l'iconographie médiévale des régions habitées anciennement par les Celtes.

[57] Kruta 2007, p. 28 et 107.



figure 27. NUM. Cernunnos

Le fragment peint de Numance pourrait en être une image (fig. 27)[58], d'autant plus intéressante que la position des bras levés est celle du personnage de la plaque de Gundestrup. Le tesson qui appartiendrait au col d'un récipient semblerait toutefois orienté de telle sorte que la tête se trouverait dirigée obliquement vers le bas. L'image est donc interprétée comme celle d'un insecte (cerf-volant ?) ou d'un être monstrueux.

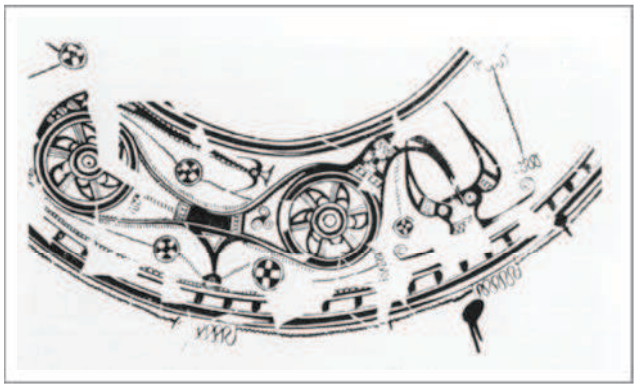


figure 28. NUM. vaso

[58] Romero Carnicero 1976, n° 26.

## Le « Taureau céleste »

Le « vase des taureaux » de Numance est certainement une des œuvres les plus remarquables connues du milieu celtique de la Péninsule (fig. 28-30). On y a représenté deux taureaux, l'un clair (le mieux conservé) et l'autre noir, surchargés de symboles stellaires et solaires que l'on retrouve sur le fond, reliés par des lignes en zigzag, des suites d'esses et des lignes ondulées. Ces regroupements pourraient suggérer des constellations ou des associations significatives : « triangle d'été » entre la tête du « Noir » et l'arrière-train du « Blanc » ? Sous le « Noir » est représenté un poisson, évocation de l'eau associée aux ténèbres hivernales, qui confirme son appartenance à la saison sombre. Tout cela indique évidemment le caractère céleste des animaux et la signification symbolique de l'ensemble. C'est ce même sujet qui constitue sans aucun doute possible l'arrière-plan mythologique de la confrontation des taureaux « Blanc » et « Brun » de la *Táin Bó Cuailnge* (« Razzia des vaches de Cooley ») de l'épopée irlandaise, dont l'aboutissement est leur combat à mort [59].



figure 28bis. NUM. toros B corps

On peut donc considérer qu'il s'agit de l'équivalent du thème de la cruche cérémonielle de Brno, où le combat des taureaux est remplacé par celui des « dragons » mais où la constellation du Taureau joue un rôle déterminant : le lever héliaque de son étoile principale, Aldébaran (α Taur), fixait la date de *Belteine* où régnait sur le ciel nocturne la constellation du Cygne et le « triangle d'été », formé par Altaïr (α Aql), Deneb (α Cyg) et Véga (α Lyr), et elle dominait le ciel nocturne à *Samain*[60].

[59] Kruta 2007, p. 91 ss. ; pour l'aspect mythologique cf. Jouët 2013.

[60] Kruta 2007, p. 76-86.



figure 29. NUM. toros N corps

Le parallélisme est pour le moins éloquent et mériterait certainement une étude plus approfondie.

Le thème du taureau apparaît en bonne place sur d'autres poteries peintes de Numance[61].



figure 30. NUM. toros triangle

[61] Romero Carnicero 1976, n° 67.

# La grue

La grue occupe une place importante non seulement dans l'imagerie celtique mais également dans les résidus de mythes que livrent les textes mais aussi quelques monuments[62]. Le plus connu est le pilier des Nautes parisiens, où est représenté le taureau portant sur son dos les trois grues, le *tarvos trigaranus* (« taureau aux trois grues »). Sur le panneau voisin du même bloc est représenté le dieu *Esus*, coupant ou élaguant des arbres à la serpe. C'est probablement le même personnage divin qui, sur le relief anépigraphe d'un autel de Trèves dédié à Mercure, s'apprête à abattre des arbres parmi lesquels apparaissent trois gros oiseaux, très probablement des grues, et la tête d'un taureau[63].

Les trois grues pourraient avoir été le sujet du même nombre d'appliques du pied de la cruche de Brno, où leur présence suggère une éventuelle correspondance astrale avec les trois étoiles du « baudrier d'Orion »[64].



figure 31. NUM. coupe grue

Les poteries peintes de Numance fournissent plusieurs témoins significatifs de l'importance accordée à la grue : à part « l'image du Monde » évoquée précédemment, on la

[62] Bilan dans Kruta 2013.

[63] Duval 1973.

[64] Kruta 2007, p. 91 ss. ; 2013.

trouve à l'intérieur d'une coupe polychrome, superposée à un motif ternaire (fig. 31)[65] ; un fragment monochrome porte une séquence de trois grues (fig. 32), d'autres figures d'oiseaux pourraient représenter également ces échassiers[66].



figure 32. NUM. frag.3

On pourrait évoquer d'autres parallélismes, par exemple la prédilection pour l'entrelacs, probable évocation de la nature indissociable des principes contradictoires, qu'illustre chez les Celtes laténiens le fourreau d'épée de la tombe n° 994 de la nécropole de Hallstatt[67] et quantité d'autres objets. Il figure dans l'art péninsulaire sur des vases peints de Numance[68], mais on le retrouve aussi fréquemment dans l'orfèvrerie et dans la sculpture architecturale des *castros*.

***

Dans ses lignes générales, l'imagerie des Celtes hispaniques présente une cohésion qui ne peut s'expliquer que par un arrière-plan idéologique stable et bien ordonné. Les comparaisons que l'on peut discerner avec l'iconographie des Celtes laténiens reposent indiscutablement sur une parenté structurale et, dans aucun des cas examinés, une introduction qui pourrait être attribuée à des mouvements de population ou à des influences. Aux analogies évidentes viennent en effet s'ajouter des différences, par exemple l'absence des thèmes de la « feuille de gui », ou des « têtes jumelées », si largement attestés pendant plu-

[65] Romero Carnicero 1976, n° 81.

[66] Romero Carnicero 1976, n° 33 (avec deux „images du Monde" et des spirales!), 69.

[67] Kromer 1959, pl. 201-202 ; Egg, Hauschild et Schönfelder 2006 ; Kruta 2007, p. 16-17, 102.

[68] Romero Carnicero 1976, n° 308, 319.

sieurs siècles chez les Celtes d'Europe centrale et occidentale. On pourrait également évoquer la place importante attribuée dans l'art celtibérique au poisson en tant qu'image symbolique de la saison sombre et des eaux froides des ténèbres océaniques, traversées par l'astre solaire et les héros qui veulent atteindre l'immortalité.

Les convergences ne peuvent donc résulter que d'évolutions autonomes, à partir d'un substrat idéologique commun, déjà très ancien lorsqu'il fut transformé partiellement en images, à différentes périodes et dans différentes régions du monde des anciens Celtes. Il est très probable que ses éléments essentiels auraient appartenu déjà au fonds indo-européen du III[e] millénaire avant J.-C. et qu'ils caractérisaient dès cette époque l'ensemble du complexe de populations que l'on peut considérer non seulement comme les lointains ancêtres des Celtes mais également ceux des Germains de l'âge du bronze[69].

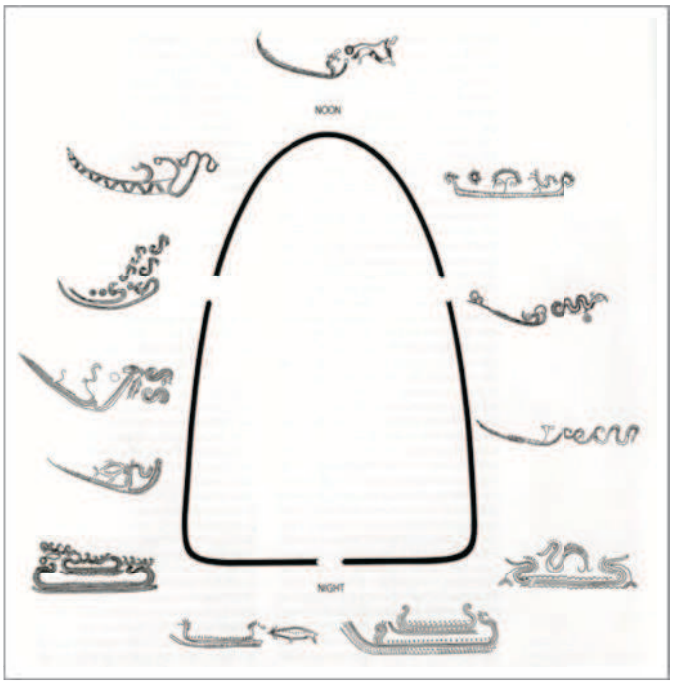



figure 33. KAUL

C'est du moins ce que l'on peut déduire de l'examen de la séquence interprétative très convaincante de l'ornementation figurée gravée sur plusieurs centaines de rasoirs de l'âge du Bronze nordique, établie par Fleming Kaul [70]. Les différentes images que portent

[69] Sur le délicat problème des origines celtiques cf. Kruta 2009 ; 2011.

[70] Kaul 1998 ; la séquence est reprise dans Kruta 2008, p. 21 ; 2012, p.50-51.

ces objets, d'un très probable usage rituel, y représentent les étapes du parcours quotidien -donc également annuel- du soleil, la barque ne figurant pas dans ce cas le moyen de transport de l'astre mais la terre qui flotte sur les eaux de l'Océan (fig. 33). En bas, à minuit, le disque solaire est invisible, car immergé, mais il est accompagné d'un poisson qui l'aidera à sortir des eaux, relayé successivement par un oiseau au bec de rapace (aigle marin ?) ; ce dernier est à son tour remplacé au zénith par le cheval ; l'auxiliaire de la descente de l'astre est un monstre au corps ondulé de serpent, un « dragon ».

De ce point de vue, la confrontation à l'iconographie des Celtes hispaniques est particulièrement intéressante, car on peut y constater la fréquence très élevée du poisson -évocation des eaux ténébreuses de l'Autre monde, du parcours nocturne et hivernal de l'astre solaire. Les poissons correspondent à l'un des premiers mois de la séquence zodiacale figurée sur un casque picénien de la fin du VII$^{e}$ siècle avant J.-C., provenant de la tombe n° 31 de la nécropole de Monte Penna à Pitino San Severino[71]. Le fait que le signe de la Vierge, d'origine supposée orientale, y soit indiqué par un cerf, constitue probablement l'indice que cette séquence, marquée fortement par la mode orientalisante, intègre également les résidus d'un très ancien zodiaque, différent et commun aux populations de souche indo-européenne de notre continent.

Les thèmes illustrés par les rasoirs nordiques n'étaient cependant pas disparus au nord des Pyrénées. S'ils sont moins fréquents dans l'iconographie, l'aigle et le poisson, un saumon, deux des « animaux les plus anciens du monde », figurent dans le conte gallois « Kulhwch et Olwen »[72] : l'oiseau est entraîné dans les profondeurs aquatiques par le poisson qui lui servira de guide jusqu'à la prison de *Mabon* fils de *Modron*, le « Soleil fils de la Nuit ». Dans le quatrième Mabinogi, « Math fils de Mathonwy », c'est sous l'apparence d'un aigle que s'envole *Lleu Llawgyffes*, deuxième fils d'*Aranrhod* et équivalent gallois de Lug, après avoir été blessé à mort par l'amant de son épouse infidèle[73].

Les divergences et les convergences de l'imagerie des deux aires de l'ancien monde celtique prises en considération dans cet essai sont donc à l'évidence le résultat d'évolutions parallèles partant d'un même système idéologique très ancien, de l'héritage d'une même conception des fondamentaux et des mécanismes essentiels de l'ordre universel. Dans les deux cas, la présence d'images comparables séparées par de longs intervalles de temps ne s'explique pas par la transmission de l'image, mais par la permanence de l'idée qui lui donne un sens. Ce dernier prévaut donc sur la forme, la substance prime sur l'apparence. Le caractère allusif de l'expression imagée, commun aux Celtes laténiens et hispa-

---

[71] Kruta Poppi 2008 ; Landolfi 2008.

[72] Lambert 1993, p.152-154.

[73] Lambert 1993, p.115 ; fils de l'Aurore, le blond *Lleu* devrait être l'incarnation de l'astre diurne ; selon Philippe Jouët, l'aigle décharné du récit correspondrait à une image du soleil au solstice d'hiver, donc à la même situation que celle ou *Mabon*, le « jeune Soleil » du texte précédent, est libéré de sa prison.

niques, est pleinement en accord avec l'appréciation de Diodore de Sicile : « …la parole des Gaulois est brève, énigmatique, procédant par allusions et sous-entendus… » (*Bibliothèque historique*, V,31).

Ainsi, le contenu souligne l'appartenance à un système idéologique aux lignes générales communes et durables, la forme délimite des regroupements chronologiques ou géographiques, des faciès dont la cohérence culturelle s'exprime également à travers d'autres catégories de vestiges.

# *BIBLIOGRAFIA*


ALMAGRO GORBEA, M. ET GRAN AYMERICH, J. : *« Le bassin monumental du mont Beuvray (Bibracte) »*, Monuments et mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres (Monuments Piot), 71, Paris, 1990, p. 21-41.

ALMAGRO GORBEA, M. ET TORRES ORTIZ, M. : *Las fíbulas de jinete y de caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*, Saragosse, 1999.

BLÁZQUEZ, JOSÉ MARIA : *« Chevaux et Dieux dans l'Espagne antique »*, dans *Ogam* XI, 1959, p. 369-395, pl. XLVI-LXV.

*Celtas y Vettones*, Ávila, 2001.

*Celtes : Belges, Boïens, Rèmes, Volques…,* catalogue de l'exposition au Musée royal de Mariemont, Mariemont, 2006.

CHARPY, JEAN-JACQUES : *«La phalère du Musée d'Epernay, étude des techniques de fabrication »*, *Lunula*, *Archaeologia protohistorica* XV, Leuven, 2007, p. 135-139.

- *«La phalère du Musée d'Epernay, étude des techniques de fabrication », Studia Hercynia* XI, 2007, p. 7-10.

COELHO FERREIRA DA SILVA, A. : *A Cultura Castreja non Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira, 2007[2].

- *Pedra Formosa*, Vila Nova de Famalicao, 2007

DUVAL, PAUL-MARIE : *Les Celtes*, coll. « l'Univers des formes », Paris, 1977.

- *Monnaies gauloises et mythes celtiques*, Paris, 1987.

EGG, M., HAUSCHILD, M., SCHÖNFELDER, M. : *« Zum frühlatènezeitlichen Grab 994 mit figural verzierter Swertscheie von Hallstatt (Oberösterreich) »*, Jahrbuch des RGZM 53, 2006, p. 175-216.

GIOT, P.-R., LECERF, Y., ONNÉE, Y.: *Céramique armoricaine de l'âge du fer*, II, Rennes, 1971.

GOMEZ DE SOTO, JOSÉ : *« Le casque du IVe s. avant notre ère de la grotte des Perrats à Agris (Charente) », Archäologisches Korrespondenzblatt*, 16, 1986, p. 79-183.

JOUËT, PHILIPPE : *Dictionnaire de la mythologie celtique*, Fouesnant, 2012.

JOVANOVIĆ, BORISLAV: *«Les sépultures de la nécropole celtique de Pećine près de Kostolac (Serbie du nord) », Études celtiques* 21, 1984, p. 63-93.

JÚDICE GAMITO, T.: *« The Celts in Western Iberia »*, *Études celtiques* 28, 1991 (paru 1993), p. 173-194.

KAUL, F., *Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*, Copenhague, Nationalmuseet,1998.

KRUTA, VENCESLAS : *L´art celtique en Bohême. Les parures métalliques du V^e^ au II^e^ siècle avant notre ère*. Paris-Genève, 1975.

- *« Le corail, le vin et l'Arbre de vie : observations sur l'art et la religion des Celtes du Ve au Ier siècle avant J.-C. »*, *Études celtiques* 23, 1986, p. 7-32.

- *«Le masque et la palmette au IIIe siècle avant J.-C. : Loisy-sur-Marne et Brno-Maloměřice »* , *Études celtiques* 24, 1987, p. 13-32.

- *« L'art celtique laténien du Ve siècle avant J.-C. : le signe et l'image »,* dans *Les princes celtes et la Méditerranée*, Paris, 1988, p. 81-92.

- *L'Europe des origines*. coll. *«l'Univers des formes»,* Paris, 1992.

- *Les Celtes. Histoire et dictionnaire. Des origines à la romanisation et au christianisme*. Paris, 2000.

- *Les Celtes*. Paris, Éditions du Chêne, 2004

- *La cruche celte de Brno. Chef-d'œuvre de l'art, miroir de l'Univers*. Dijon, 2007.

- *«Les fondements idéologiques de l'imagerie des anciens Celtes »,* dans les Actes du colloque UISPP-CISENP, Paris octobre 2007, *Les expressions intellectuelles et spirituelles des peuples sans écritur*e, CISPE, Capo di Ponte, 2007.

- *«Il cielo e gli uomini nell'Europa delle origini»,* dans Kruta, V., Kruta Poppi, L. et Magni, E. (éds), *Gli occhi della notte. Celti, Etruschi, Italici e la volta celeste*, Milan, 2008, p. 15-23.

- *«L'ethnogenèse des Celtes et son rôle dans la formation de l'Europe»*, dans Cession, J. (éd.), *Les Celtes aux racines de l'Europe*, Monographies du Musée royal de Mariemont n° 18, 2009, p. 11-26.

- *« La question de l'art géométrique des Celtes »* , *Ktéma* 35, 2010, p. 243-252.

- *« La questione dell'origine dei Celti »*, dans *I Celti in Insubria. Nuove prospettive*, Terra Insubre, Varese, 2011, p. 7-23.

- *« La place et la signification du cheval dans l'imagerie celtique »*, *Études celtiques* 38, 2012, p. 43-59.

- « *Les bronzes de Castiglione delle Stiviere : carnyx ou effigie d'un échassier ? », Études celtiques* 39, 2013, sous presse.

KRUTA POPPI, LUANA : *« Immagini di astri : da simboli a figure »*, dans Kruta, V., Kruta Poppi, L. et Magni, E. (éds), *Gli occhi della notte. Celti, Etruschi, Italici e la volta celeste*, Milan, 2008, p. 37-49.

LAMBERT, PIERRE-YVES : *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, Paris, 1993.

LANDOLFI, MAURIZIO : *« Elmo in bronzo a calotta composita »*, dans Kruta, V., Kruta Poppi, L. et Magni, E. (éds), *Gli occhi della notte. Celti, Etruschi, Italici e la volta celeste*, Milan, 2008., p. 53.

LEGENDRE, R.-M. ET GOMEZ DE SOTO, J. : *« La tombe à char de Mont de Marne à Condé-sur-Marne (Marne) », Archäologisches Korrespondenzblatt* 20, 3, 1990, p. 285-303.

Romero Carnicero, Fernando : *Las ceramicas polícromas de Numancia*, Soria. 1976.

- *« Una reflexión sobre la estética celtibérica a partir de las ceramicas de Numancia »*, *Celtíberos*, Saragosse, 1988, p. 197-199.

SANZ NAJERA, M. ET ROVIRA LLORENS, S. : *« Tecnicas decorativas sobre metal en el mundo celta », Celtíberos*, Saragosse, 1988, p. 193-195.

SOPEÑA GENZOR, GABRIEL : *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos,* Zaragoza, 1995.

WATTENBERG, F. : *Las cerámicas indígenas de Numancia*, Madrid, 1963

# *LÉGENDES DES ILLUSTRATIONS*

Fig. 1 : Radovesice (Bohême), fond de cabane n° 345. Grande coupe ombiliquée au décor peint en rouge : trois esses horizontales alternent avec trois cygnes au corps en forme de « feuille de gui » et au long col qui se développe vers le bas une esse en formant l'ébauche d'une esse ; seconde moitié du V$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Teplice, Musée régional (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 2 : Dobročkovice (Moravie). Fibule massive à gros pied globulaire et large arc aplati, les deux décorés d'esses perpendiculaires en faux-filigrane ; bronze ; première moitié du IIIe siècle av. J.-C. ; Brno, Musée Morave (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 3 : Plaňany (Bohême). Anneau de cheville à oves creux au décor en relief représentant une grande esse verticale dont la partie médiane dessine sur une protubérance hémisphérique une esse horizontale tournant en sens contraire. Elle délimite ainsi le motif des « deux feuilles imbriquées », équivalent du yin-yang chinois. Son mouvement giratoire exprime la dualité cyclique du temps, avec l'alternance de la lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort ; bronze ; second quart du III$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Prague, Musée National (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 4 : Manětín-Hrádek (Bohême), tombe n° 66. Coupe à l'ombilic entouré de deux bandes au décor estampé : dans la première, une suite d'esses et de cercles estampés,dans la seconde, des demi-cercles, aux jonctions marquées par trois cercles estampés, dessinent un feston ; terre cuite ; seconde moitié du V$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Prague, Musée National (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 5 : Numance (Soria). Petite cruche peinte monochrome, avec une grande esse horizontale dans son champ principal ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 6 : Citânia de Briteiros (Braga, Portugal). Fragment de poterie estampée de suites d'esses horizontales et verticales ; terre cuite ; II$^{e}$-I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Guimaraes, Musée archéologique Martins Sarmento (cliché V.K.).

Fig. 7 : Citânia de Briteiros (Braga, Portugal). Fragment de poterie estampée de demi-cercles imbriqués ; terre cuite ; II$^{e}$-I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Guimaraes, Musée archéologique Martins Sarmento (cliché V.K.).

Fig. 8 : Dolní Břežany (Bohême), objet recueilli parmi les vestiges d'un grand édifice incendié, probable résidence seigneuriale. Vase à très fine décoration estampée et gravée, répartie en huit bandes horizontales aindi que l'extérieur du fond. Les motifs répétitifs sont des cercles entrecroisés et des demi-cercles imbriqués, triples dans le registre médian où leurs points de jonction sont marqués par des doubles cercles concentriques ; terre cuite ; deuxième tiers du V$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Prague, Institut archéologique de l'Académie des sciences (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 9 : Citânia de Briteiros (Braga, Portugal). Fragment de dalle sculptée de doubles spirales parallèles et d'un quadriscèle ; pierre ; II$^{e}$-I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Guimaraes, Musée archéologique Martins Sarmento (cliché V.K.).

Fig. 10 : Poděbrady (Bohême), d'une tombe à incinération. Ensemble de ex-voto : triscèle, roue solaire, feuille de chêne, bouclier ; terre cuite ; VI$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Prague, Musée National (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 11 : Kšely (Bohême). Anneau de cheville à oves creux, modelés en relief en forme de triscèles ; bronze ; deuxième tiers du III$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Prague, Musée National (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 12 : Citânia de Briteiros (Braga, Portugal). Éléments d'architecture sculptés de doubles triscèles ajourés ; pierre ; II$^{e}$-I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Guimaraes, Musée archéologique Martins Sarmento (cliché V.K.).

Fig. 13 : Citânia de Briteiros (Braga, Portugal). Dalle sculptée de l'entrée du dispositif de bain de vapeur, avec la double spirale qui en entoure l'ouverture et deux triscèles à rotation opposée ; pierre ; II$^{e}$-I$^{er}$ siècle av. J.-C. (cliché V.K.).

Fig. 14-14bis : Chlum (Bohême), tombe princière. Plaque au droit recouvert d'une feuille d'or travaillée au repoussé et agrémenté à l'origine d'appliques de corail fixées par des pointes de fer, le revers porte une composition gravée au compas. Les deux suivent rigoureusement le même schéma d'« image du Monde » ; feuille d'or, bronze, corail et ambre ? ; seconde moitié du V$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Prague, Musée National (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 15 : Condé-sur-Marne (Marne), sépulture à char du « Mont de Marne ». Applique quadrangulaire ajourée, incomplète, rehaussée de pièces de corail finement sculpté. Les éléments de corail, situés dans les angles, dessinent des visages allusifs coiffés de la « double feuille de gui » qui évoquent la protection accordée par cette divinité ; fer et corail ; deuxième quart du IV$^{e}$ siècle avant J.-C. ; Châlons-en-Champagne, Musée d'art et d'archéologie (cliché©D.Bertuzzi).

Fig. 16 : Vert-la-Gravelle (Marne), probablement d'une tombe à char de « Charmont ». Phalère ajourée, où le décor central, aux possibilités de lecture alternatives, comprend quatre « doubles feuilles de gui », évocations allusives au personnage divin ; la chaîne d'esses du registre extérieur correspond à l'une des manières de représenter l'alternance cyclique ; bronze ; seconde moitié du V$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Épernay, Musée municipal d'archéologie (cliché J.-J. Charpy).

Fig. 17 : Pećine (Serbie), tombe n° G-3 982. Détail d'un grand vase estampé : quatre esses disposées en croix et séparées par des losanges contenant trois cercles concentriques ; terre cuite ; second quart du III$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Požarevac, Musée National (cliché V.K.).

Fig. 18 : Numance (Soria). Coupe peinte monochrome au décor d'« image du Monde » : le carré aux angles prolongés par des poissons (terre flottant sur l'Océan des eaux de

l'Autre monde?) et portant sur les côtés des oiseaux aux longues pattes d'échassier (grues?) ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 18bis : Numance (Soria). Coupe peinte monochrome au décor hypothétique d'une « image de l'Autre monde » : les trois poissons figureraient ses eaux ténébreuses, délimitées par les quatre esses du parcours solaire diurne et estival ; le grand poisson pourrait indiquer le sens du trajet aquatique de l'astre ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 19 : Reinheim (Sarre), tombe princière. Statuette du cheval à tête humaine coiffée de la « double feuille de gui » qui orne le couvercle de la cruche cérémonielle ; bronze ; seconde moitié du V$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Sarrebruck, Musée de Préhistoire et Protohistoire (d'après Kruta 2000).

Fig. 20 : Droit et revers d'un statère en bas alliage des Coriosolites armoricains. La tête du droit présente une évidente parenté avec celle du cheval androcéphale du revers ; début du I$^{er}$ siècle av. J.-C. (d'après Kruta 1988).

Fig. 21 : Droit d'un statère d'or des Ambiens. La coiffure de la tête englobe sur la nuque l'arrière-train d'un cheval, sa tête (ou celle d'un griffon ?) est représentée devant le nez du personnage ; III$^{e}$ siècle av. J.-C. (d'après Duval 1987).

Fig. 22 : Revers d'un statère d'or attribué aux Aulerques Cénomans. Une jument allaite son poulain, surmontée d'un « dragon » à la crête festonnée ; devant, un arbre fuselé aux racines stylisées apparentes ; première moitié du III$^{e}$ siècle av. J.-C. (d'après Duval 1987).

Fig. 23 : Numance (Soria). Cruche peinte monochrome, avec un personnage au corps humain flanqué de spirales et la tête d'un équidé (ou d'un bélier?) ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (d'après Wattenberg 1963).

Fig. 24 : Numance (Soria). Petit vase peint polychrome, au « cheval céleste », identifié par une roue solaire sur la hanche ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 25 : Numance (Soria). Cruche peinte au bec trilobée, avec un personnage entre deux chevaux (le « dompteur » ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 26 : León ou province de Palencia (Espagne). Fibule au cavalier. Le cheval porte des cercles concentriques qui peuvent être mis en parallèle avec les images des poteries de Numance ; bronze ; III$^{e}$-II$^{e}$ siècle av. J.-C. ; Madrid, Musée archéologique national (d'après Almagro Gorbea et Torres Ortíz 1999).

Fig. 27 : Numance (Soria). Fragment de poterie peinte polychrome avec un personnage à la ramure de cerf ; terre cuite ; I$^{er}$ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 28-28bis : Numance (Soria). Vase des taureaux: développement et détail du corps du taureau « Blanc » ; terre cuite ; I^er^ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (dessin d'après *Celtas y Vettones* 2001 ; cliché V.K.).

Fig. 29 : Numance (Soria). Vase des taureaux: détail du corps

du taureau « Noir » ; terre cuite ; I^er^ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 30 : Numance (Soria). Vase des taureaux: détail de l'intervalle entre la tête du « Noir » et l'arrière-train du « Blanc » : trois médaillons astraux reliés par une suite d'esses et deux lignes en zigzag (« Triangle d'été »?) ; terre cuite ; I^er^ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 31 : Numance (Soria). Coupe peinte polychrome décorée d'une grue associée à un motif ternaire ; terre cuite ; I^er^ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 32 : Numance (Soria). Fragment de poterie peinte monochrome portant un défilé de trois grues ; terre cuite ; I^er^ siècle av. J.-C. ; Soria, Museo Numantino (cliché V.K.).

Fig. 33 : Séquence des images gravées sur les rasoirs de l'âge du bronze nordique établie par Flemming Kaul (1998).

# “Novedades en la teonimia galaico-lusitana”

D. Carlos Búa Carballo

Indoeuropeista de la Universidad de Leipzig

**1.** La investigación en el campo de las lenguas prelatinas del occidente y más en concreto del noroeste de la Península Ibérica tiene ya una larga historia tras de sí y, sin embargo, seguimos teniendo algunas carencias básicas. De enorme utilidad sería un *corpus* en el que se recoja todo el material lingüístico disponible, actualizado, revisado de una forma crítica y con un comentario lingüístico libre de prejuicios teóricos y especulaciones etimológicas; un *corpus* en definitiva que sirva a todos con independencia del marco teórico e intereses con los que cada uno trabaje. Hace unos años concebí el proyecto del *Thesaurus Palaeocallaecus* con el principal respaldo inicial y sostenido de J. Untermann y J. J. Moralejo Álvarez, cuyo objetivo es precisamente acometer esta labor fundamental para el ámbito del noroeste. Seguimos por desgracia a la espera de que alguna institución, además de reconocer su valor y prometer su ayuda, ponga realmente a nuestra disposición los medios necesarios para llevarlo a cabo. Fundadas esperanzas iniciales se vieron luego truncadas de una forma tan inesperada como inexplicada, hechos en los que ahora no voy a entrar y para lo que remito a Búa 2007.

**2.** El material onomástico del que disponemos se incrementa cada año −afortunadamente− gracias al lento, pero continuo hallazgo de nuevas inscripciones[1]. Las dos últimas grandes novedades en el ámbito teonímico han sido realmente espectaculares. Me refiero a la inscripción en lengua indígena de Arronches (d. Portalegre; Encarnação *et al.* 2008a, 2008b, fig. 1) y al nuevo altar votivo de Viseu dedicado a *Deibabor igo Deibobor Vissaieigobor* "a las diosas y dioses de Viseu"[2] (Fernandes *et al.* 2008, fig. 2).

Las novedades, sin embargo, no sólo hay que buscarlas y proceden de los nuevos hallazgos, sino también de la revisión de la lectura e interpretación de los epígrafes ya co-

---

[1] Quiero expresar mi mayor agradecimiento a mi muy estimado amigo José Vidal Madruga por sus valiosísimas correcciones e indicaciones. Ojalá que nuestra amistad *online* pueda materializarse pronto *in person*.

[2] La lectura del texto no ofrece problemas: *Deibabor* | *igo* | *De-ibobor* | *Vissai-eigo̩|bor* | *Albinus* | *Chaerea-e̩* | *f(ilius)* | *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Presenta el apartado teonímico en lengua indígena, como ocurre en otros muchos casos, pero con la llamativa particularidad de que también es indígena la conjunción copulativa *igo*. En cuanto a la fonética, que es otro de los aspectos más interesantes, obsérvese la conservación del diptongo *-ei-* tónico en *Deiba-* y *Deibo-* frente a su habitual monoptongación en posición final (dat. sing. *Bandue*, *Reve*, etc. < **-ei*); la conservación de *-a-* ante *-i̯-* heterosilábica frente a su palatalización en el centro de la sílaba **-i̯ai̯-* en *Vissaieigo-* ([u̯i.sa.i̯ei̯.go-]) < **Visaiaiko-* ([u̯i.sa.i̯ai̯.ko-]); el mantenimiento de **u̯-* inicial en *Vissaieigobor* frente a la neutralización de **u̯* y **b* intervocálicas realizada probablemente como fricativa bilabial sonora [β] en *Deibabor* y *Deibobor*; la sonorización de *-k-* intervocálica en *-eigo-* < **-aiko-*; y la representación de *-s-* mediante <ss>, sobre lo que me volveré más adelante, frente al rotacismo de la *-s* final en la terminación *-bor* (< **-boz* < **-bos*, cf. lat. *-bus* < *-bos*: *deabus*).
Este rotacismo es sin duda el aspecto fonético más notable. Hay otros posibles testimonos de este fenómeno en otras posiciones, circunstancias y áreas geográficas que sería interesante reunir, como por ejemplo el antropónimo *Cormertonis* gen. de Alpedrinha (m. Fundão, d. Castelo Branco) que puede proceder de **Co-smerto-* (cf. en galo antrop. *Smertus*, *Smertorix*, *Smertulitani* gen., *Smertomara*; teón. *Atesmerta*, *Cantismerta*, *Rosmerta*, etc.; la presunta forma *Comerto* o *Cocmerto* de un epígrafe muy desgastado de Montánchez, p. Cáceres (v. Téllez *et al.* 1982, Vallejo 2005 487-488), no es lectura fiable. El teónimo *Reve* puede (pero no tiene que!) proceder de **Zeu̯ē* < **Di̯eu-ei* de acuerdo con la hipótesis etimológica que presenté en su momento y sigo considerando una opción a tener en cuenta (Búa 1997 79-82, 2009 108).

nocidos. A pesar de que algunos de estos textos llevan más de un siglo en el candelero de nuestra literatura científica no son pocas las lecturas que se han revisado y mejorado en los últimos tiempos y sobre las que se debe seguir reflexionando y tratando de mejorar.

En el conocimiento de la teonimia, al que dediqué mi tesis doctoral promovida y dirigida por J. Untermann, queda aún mucho por hacer y no poco por deshacer. La profusa publicación de especulaciones etimológicas en las direcciones más dispares no sólo no supone el más mínimo avance, sino que lo obstaculiza sobremanera, al ser incapaces de reconocer tanto los lectores no especialistas como a veces también los propios autores el mero carácter especulativo y a veces marcadamente tendencioso de esas propuestas.

**3.** Uno de los campos en los que hemos hecho importantes progresos reales en los últimos años es el de la morfología flexiva. En nuestros textos votivos latinos nos encontramos la particularidad de que con frecuencia el apartado teonímico aparece en forma lingüística indígena, lo que nos permite documentar la terminación del dativo de distintos temas en distintas variedades lingüísticas locales prelatinas.

Esta documentación nos muestra una gran variación en las formas de dativo singular de unas zonas a otras. Tenemos por ejemplo *-oi* y *-ui* < **-ōi* para la flexión temática, entre las que la variante más conservadora *-oi* predomina en el noroeste (p. ej. los epítetos teonímicos *Magareaigoi* en Lamas de Moledo [m. Castro Daire, d. Viseu; Untermann 1997 750-754] y *Tatibeaicui* en Fornos de Algodres [d. Guarda; Garcia 1991 291]), mientras que para la flexión atemática se halla uniformemente la terminación *-e* < **-ei* (p. ej. *Reve*, *Trebarune*, *Munitie* en las inscripciones lusitanas del Cabeço das Fráguas y Arronches), con la salvedad de los temas en *-u-* para los que en distintas zonas se documenta: *-ue* (< **-u̯-ei*), *-ei*, *-i* y alguna otra posible forma más (p. ej. *Bandue* en Bragança [Garcia 1991 293]; *Bandei Brialeacui* en Covilhã [d. Castelo Branco; Garcia 1991 288]; *Bandi Tatibeaicui* en Fornos de Algodres). A estas y a las terminaciones de los demás temas que ahora no voy a citar se suman aún numerosas variantes gráficas y fonéticas, cuya interpretación tanto sincrónica como diacrónica es a veces insegura, generándose así un puzle tan fragmentario como abigarrado muy difícil de recomponer.

Las terminaciones de dativo plural en lengua indígena son por su parte mucho menos frecuentes y eran hasta hace poco las grandes desconocidas. Una de las aportaciones que creo que pueden destacarse en mi tesis fue el haber podido establecer la existencia de un pequeño grupo de formas teonímicas con la terminación *-bo* dispersas por la franja occidental (Búa 2000 171-175), al comprobar mediante autopsia la lectura de *Lugubo Arquienobo* de Liñarán (m. Sober, p. Lugo; Vázquez Saco - Vázquez Seijas 1954 38-39, Schmoll

1959 43, Arias *et al.* 1979 87-88, Búa 2000 268-269) (fig. 3)[3]; al corregir por completo la lectura de *Deibabo Nemucelaigabo* de Avelelas (m. Chaves, d. Vila Real; Colmenero 1997 122-123, Búa 2000 396) (fig. 4) y algunos detalles de la de *Arabo Corobelicobo Talusicobo* (o *Palusicobo* ?) de Arroyomolinos de la Vera (p. Cáceres; M. Beltrán 1975-1976 76-77, Búa 2000 526)[4] (fig. 5); y al reconocer, por último, otro posible testimonio fragmentario en un texto de Idanha-a-Velha (m. Idanha-a-Nova, d. Castelo Branco; Garcia 1991 521, Búa 2000 499, Marques de Sá 2007 58), en el que tenemos una terminación *]neabo* que precede inmediatamente a la fórmula votiva final[5] (fig. 6). La forma *Laḅbo* del Cabeço das Fráguas (m. Sabugal, d. Guarda; Untermann 1997 755-758) podría ser eventualmente también un dativo plural en *-bo* (fig. 7)[6]. De ser así, se trataría de un nombre raíz **La[.]-*, cuya consonante final puede ser *-b-* (**Lab-*) u otra diferente asimilada a la *-b-* inicial de la terminación *-bo*. Opciones etimológicas, puramente especulativas y por tanto sin más valor que lo que de ello se deriva, serían **lap-* "saliente rocoso, piedra sobresaliente" (cf. gall. *lapa*) y **lag-* "roca con superficie plana" (cf. gall. *laxe* < **lagĭna* o **lagĕna*).

Salió así de su marginalidad y entró a la escena central de nuestros estudios una terminación flexiva *-bo* propia de la franja hispánica occidental y distinta de la del celtibérico *-bos*, que se mostraba además con gran uniformidad a lo largo de este territorio frente a

---

[3] Tenemos una forma latinizada *Lucoubu[s] Arquieni[s]* en Outeiro de Rei (p. Lugo; Arias *et al.* 1979 88-89), cuya lectura no es del todo segura, dado que la presunta O pequeña dentro de la C podría no ser más que un efecto óptico a partir de ciertos rasgos que podrían ser naturales y aparecen especialmente resaltados en algunas de las fotografías publicadas (fig. 8). Podría tratarse pues en realidad de *Lucubu[s]Arquieni[s]* y así de la misma latinización que conocemos en un texto votivo de Nîmes (Francia): *Rufina | Lucubus | v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)* (*CIL* XII 3080, Toutain 1920 310, Fiches - Veyrac 1966 456 n. 534). La forma correspondiente en lengua indígena se encuentra en los nuevos testimonios de Lugo sobre los que hablaré más adelante.
En Avenches (c. Neuchâtel, Suiza) documentamos la forma de nominativo *Lugoves* (*CIL* XIII 5078) (fig. 9), cuyo tema *Lugou-* sirve de base flexiva al testimonio de *Lugovibus* en Osma (p. Soria; *CIL* II 2818) (fig. 10).

[4] La letra inicial del segundo epíteto es de interpretación insegura. Se trata de un trazo vertical con trazo horizontal superior hacia la derecha. Se suele leer como T, pero tal vez se trate en realidad de una P abierta.

[5] Se trata de la parte inferior de un ara fragmentada a media altura de la antepenúltima línea. Dado que se ha perdido la mayor parte del texto, no podemos determinar por el contexto que la parte conservada corresponda al apartado teonímico. La penúltima línea presenta sin embargo la forma esperada del dat. pl. indígena en *-bo* de un tema en *-a-*, precediendo a lo que debe ser la fórmula votiva final en tamaño de letra menor SAPL. La parte final de estas siglas puede interpretarse como *a(ram) p(osuit) l(ibens)*, siendo problemática la *s(...)* inicial (*s(acram) a(ram)* ?).

[6] La lectura †*Laebo* propuesta por Tovar, y seguida por numerosos investigadores, se justifica por su similitud con el teónimo latinizado *Laepo* (dat.) documentado en las inmediaciones del lugar (Garcia 1991 333-334), pero lamentablemente ni se compadece con los restos gráficos conservados ni resulta fonética ni morfológicamente plausible (v. Búa 2007 30). Se esperaría **Laipoi* o **Laipui*, o sus posibles variantes gráficas **Laep-*, *-oe*. La presunta sonorización *-p-* > *-b-* se justifica menos, dado que no la presenta ninguna de las formas latinas del teónimo ni el propio texto da ninguna otra muestra de este cambio (*Trebopala* con *-p-*). Pero mucho menos se justifica una forma de dativo indígena en *-o*, dado que tenemos constancia del cambio *-ōi* > *-ūi* que, como es evidente, se ha producido antes de la caída de la *-i* final.

la diversidad observable en el singular. El nuevo altar de Viseu, al que me he referido al comienzo, nos ha venido a dar, sin embargo, una primera muestra de la falsedad de esta impresión inicial.

**4.** La documentación de *Lugubo Arquienobo* se ha ampliado recientemente con dos nuevos testimonios procedentes de la Rúa Montevideo de Lugo. Aprovechando una oportunidad inesperada, me desplacé al Museo Provincial de Lugo con la esperanza de poder realizar una autopsia de estos monumentos, pero lamentablemente estaban guardados en almacén al que sin previa solicitud y a pesar de mi insistencia no se me permitió el acceso. Esta institución tuvo la amabilidad de enviarme posteriormente una fotografía en la que por desgracia no se ve el texto.

La lectura más plausible de la parte mejor conservada de los monumentos a partir de las fotografías publicadas es la siguiente:

a. *Ḷucc[u]bo̩* | *Arqu-ien(obo)* | ------ | ------ | ------ (fig. 11)

La *-g-* original del teónimo está representada en ambos textos mediante CC de trazado anguloso, reduplicación gráfica que posiblemente trata de reproducir su articulación fricativa. Entre CC y B hay espacio suficiente para que de alguna forma se encuentre la V predesinencial. La O final pequeña y elevada está muy próxima al borde. La parte final de la segunda línea se inclina ligeramente hacia abajo, lo que sucede de forma aun más pronunciada en la lín. 4. Tras el círculo que por el contexto corresponde a una Q se observa un nexo V-I expresado mediante la prolongación vertical superior del trazo derecho de V. El trazo derecho de la N final se pierde en el borde. Los editores del texto leyeron *Lucobo Arousa(eco)* (González - Colmenero 2001 243-244, Colmenero *et al.* 2004 610), lo que en mi opinión es incorrecto. La tercera línea es leída como la fórmula votiva VSLM, pero la segunda letra parece más bien O. La cuarta parece comenzar por RV. Lo demás es irreconocible, por lo que no puedo juzgar la corrección de la lectura propuesta *Rutilia*. En la línea final se ha leído *A-n-tian-ia*, pero sospecho que debe leerse *Apana* con una P de trazado anguloso.

b. *Lugguḅ*[?] | *Arqu̩*[..] | [------]|C[------] | *v(otum) l(ibens) s(olvit)* (fig. 12)

El trazado de CC y B en la lín. 1 y S en la lín. 5 es muy anguloso. Al final de la primera línea habría espacio suficiente para una O pequeña, pero en la fotografía no se observa ningún resto, por lo que no puedo determinar si el teónimo está abreviado o no. En la segunda línea se leen con claridad las tres primeras letras y la parte izquierda de la V. A continuación hay espacio para al menos dos letras. Los editores leyeron *Luc(ovis) · Gud|a-rovis* (González Fernández - Colmenero 2001 243-244, Colmenero *et al.* 2004 611), lo cual en mi opinión también es incorrecto. En las líneas 3 y 4 se observan trazos sueltos que no permiten una interpretación clara. La primera letra de la línea 4 es C. La secuencia de cinco trazos verticales posteriores podría corresponder por ejemplo a *Cili fi(lius)*, pero la lectura es indeterminable por mi parte sin autopsia. Los editores interpretaron en las líneas 3-4 *V-a-le[r(ius)] Cle[m(ens)]*. En la línea 5 se lee la fórmula votiva con toda claridad.

**5.** Paso ahora a hacer algunas observaciones con respecto a la teonimia del nuevo epígrafe de Arronches. Algunos de sus teónimos vienen a engrosar el elenco de formas ya conocidas, otros tienen en cambio una importancia añadida muy especial:

a. *Bandi*, *Reve* y *Cantibidone* son ya viejos conocidos (fig. 13). Con respecto a *Bandi* y *Reve* recuérdense, por ejemplo, el mencionado *Bandi Tatibeaicui* o *Reve Marandigui* de Vila Real (Guerra 2002 63, Búa 2009 101-103). En cuanto a *Cantibidone* recuérdese *Erbine Iaidi* (var. *Iaedi*) *Cantibidone* de Segura (m. Idanha-a-Nova, d. Castelo Branco; Garcia 1991 331, 574-575) o su variante formal *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Candiedoni* en una inscripción perdida de Galicia (*CIL* II 2599) con caída de la *-b-* intervocálica, si no es mala lectura.

b. *Munitie* también es un teónimo conocido, pero tiene el valor muy especial de permitir mejorar dos lecturas.

En primer lugar hace no obligatoria, pero en mi opinión sí preferible la segmentación *Munidie Berobrigae Toudopalandaigae* propuesta por Fariña - Suárez 2002 34 en lugar de la tradicional †*Munidi Eberobrigae* del epígrafe de Talaván (p. Cáceres). La lectura del texto quedaría así del siguiente modo: *Munidie Be|robrigae* · | *Toudopala|ndaigae Am|m-aia Boutila* (fig. 15).

Por otra parte, invita también a corregir en *MVNITIE la lectura transmitida como MVITIE al final de la cuarta línea de uno de los textos lusitanos perdidos de Arroyo de la Luz (fig. 16), tal vez con un nexo inicial M-V-N (Untermann 1997 747-750). La secuencia †*erba Muitie* debe leerse pues como *erba Munitie*.

c. *Reve* y *Bandi* comparten un mismo epíteto escrito de dos formas diferentes: *Aharacui* y *Haracui* respectivamente y por este orden de aparición (fig. 17). La terminación *-ui* es la bien conocida del dativo singular de los temas en *-o-*. A su divergencia gráfica hay que añadir aún el testimonio externo de *Araco Arantoniceo* de Carrascal de Manique de Baixo (m. Cascais, d. Lisboa; Garcia 1991 133, 285).

d. El teónimo *Harase* (fig. 18) está documentado en otros dos epígrafes, como acertadamente defienden Assunção *et al.* 2009 186-187).

Se trata por una parte de un texto votivo de Furtado (m. Fornos de Algodres, d. Guarda) (fig. 19), cuya interpretación era y sigue siendo en parte oscura debido a la *scriptio continua* y la ausencia de una fórmula votiva claramente reconocible. El texto comienza con el nombre del dedicante *Pudens Competri*, seguido de una larga secuencia de segmentación insegura: ARASEI | COLLOVESEI | CAIELONIC | OSIGOS. Se ha barajado la posibilidad de que en la tercera línea se encuentre la palabra latina *ara(m)* o *aras*, pero a la luz del nuevo testimonio de Arronches no cabe duda de que la mejor opción es interpretar **A-rase* o **Arasei* como teónimo, seguido de otro u otros elementos teonímicos de segmentación por ahora indeterminable con seguridad.

Por otra parte tenemos el siguiente texto de Meimoa, mun. Penamacor (d. Castelo Branco) (fig. 20): ARASE|ABILEN-I|GI·TAḶ[.?]/CARAI[.?]/RVM. En primera posición encontramos sin duda el teónimo *Arase*, pero todo lo demás es de interpretación insegura. En caso de interpretar **Tal[a-us] Carai [f(ilius)]* seguido de una fórmula *r(etulit) v(otum) m(erito)*[7], tendríamos un apartado teonímico **Arase Abilenigi* o *Abilenigi(...)*. En caso de que se trate de un nombre de persona **Abilenicus Talai (filius) Caraicorum* o similar, tendríamos una estructura sintáctica semejante al tipo latino *Genio* + antropónimo en genitivo. Ambas opciones son problemáticas[8].

La presencia de la letra H es lo que más sorprende en las formas de Arronches que acabamos de ver, y lo hace por distintos motivos: en primer lugar porque tenemos la extraña variación gráfica *Haracui* vs. *Aharacui*; en segundo lugar porque todos los testimonios externos correspondientes a las formas que aquí presentan H carecen tanto de ella como de la representación de cualquier otro fonema (por ejemplo /s/) a partir del que dialectalmente pueda haber surgido una [h] (*Arase(i)*, *Araco*); y por último porque en general el uso de H es muy infrecuente entre los restos lingüísticos prelatinos que conocemos, muy particularmente en posición inicial, sólo estando asegurado su valor fonético en el caso muy concreto y enormemente distante de *Cohue* (Friol, p. Lugo; Arias *et al.* 1979 80-81), *Cuhue* (Paradela, p. Lugo; Arias *et al.* 1979 81) < **Cosue*, *Cusue* (cf. *Cossue* de Arlanza, m. Bembibre, p. León, con *-ss-* para [s] sorda, sobre lo que volveré más adelante; García y Bellido 1966 138-139 y *Cusue* de Couxil, m. Cartelle, p. Ourense; Búa 1999) con la aspiración local de la *-s-* intervocálica (Búa 2000 169) (fig. 21).

El uso de la H que documentamos en este texto lusitano es un fenómeno muy particular suyo, por lo que se debe tener en cuenta la posibilidad de que no se trate más que de un particularismo gráfico −valga la redundancia− y tener cuidado de no sacar conclusiones precipitadas y tomarlas a la ligera como argumentos probatorios de cualquier tipo de teoría de la que cada uno sea partidario.

Recordemos la existencia en epígrafes latinos de grafías tan notables como la de *hoptumus* en el siguiente texto de São Vicente de Chã (m. Montalegre, Vila Real; Carvalho - Encarnação 2006): *Iovi Ho|ptumo | M(axumo) · Equ-a-l|es · Ladro(ni) | f(ilius) · ar(am) · pos(uit)*) (fig. 22) que nos muestra hasta qué extremos se puede llegar a usar la H siguiendo impulsos y motivaciones de tipo no ortográfico. Y recordemos también que tales impulsos y motivaciones actúan de igual o peor manera en el ámbito de la onomástica indígena, donde no hay gramática normativa ni enseñanza escolar alguna que imponga una ortografía determinada. Así, por ejemplo, frente a los diferentes testimonios literarios y epigráficos del

---

[7] Para la expresión *votum referre* cf. por ejemplo *Larocu Ama Pitili filia libi(ns) animo votum riituli(t) pro marito su(o)* de Santo António de Monforte (d. Vila Real; Garcia 1991 335), *Deo Aerno M(arcus) [Pl]aciudi[u]s [P]laci[d]ianus v(otum) l(ibens) r(etulit)* de Castro de Avelãs (d. Bragança; Garcia 1991 281).

[8] Para otras posibles interpretaciones v. Curado 2008 125-127, Cardim Ribeiro 2010 47, Assunção *et al.* 2009 186-187.

nombre de los *Org(e)nomesci* encontramos en un único texto epigráfico procedente de Vega de Riacos (m. Respenda de la Peña, p. Palencia) las grafías *Horgenomescum* y *Horgaenomesc(um)* (Mañanes 1990 280-285; González Rodríguez 2007-2008 1035-1046). En ambos casos sería un error pretender atribuir a las lenguas correspondientes una pronunciación de las palabras correspondientes con [h-], otorgándole el valor que no tienen a testimonios epigráficos aislados y opuestos a la mayoría de sus contrarios.

El hecho de que el texto de Arronches esté en lengua indígena no lo hace impermeable tanto a este como a cualquier otro fenómeno gráfico observable en la epigrafía latina de la que la escasísima epigrafía lusitana también es parte, por mucho que tenga la particularidad de manifestarse en otra lengua. En *Broeneiae* los diptongos indígenas *-oi-* y *-ai* aparecen representados mediante los dígrafos OE y AE de acuerdo con la convención ortográfica latina y en contraposición con el resto del texto. No me parece casual que este fenómeno se produzca precisamente en un teónimo, es decir, en una de las formas del texto lusitano que también tiene uso en textos latinos y cuyo carácter sagrado favorece además la conservación y reproducción de las grafías preexistentes. En mi opinión la grafía "latinizante" de *Broeneiae* se debe al influjo de un uso gráfico externo.

En el caso de *Harase* y *Haracui* / *Aharacui* deben observarse dos cosas: en primer lugar que la presencia de H se limita a formas teonímicas, de modo que también aquí cabe la posibilidad de que se trate de un fenómeno de origen externo; en segundo lugar que ambas formas comparten la misma secuencia inicial *Hara-* (o su variante *Ahara-*).

Dado que los testimonios externos de que por ahora disponemos son lejanos y carecen de H- (*Arase(i)* y *Araco*), hemos de partir de la idea de que el uso de la H- es un fenómeno de ámbito local arroncheño. No cabe duda de que es posible que se esté tratando de reproducir la pronunciación indígena local de estos nombres, pero también es posible que sólo se esté reproduciendo un uso gráfico latino local y que éste a su vez no esté reproduciendo fonética indígena alguna, sino que obedezca a otro tipo de motivación.

El hecho de que H- sólo aparezca en teónimos que empiezan por *Hara-* significa que la H se emplea ante una secuencia fonética que coincide formalmente con una palabra típica de los textos votivos latinos: *ara*. En el texto de Algodres citado anteriormente hemos podido comprobar que la presencia *Arase(i)* provoca dificultades interpretativas precisamente por la coincidencia parcial de este teónimo con las formas latinas *ara(m)* o *aras*. Teniendo esto en cuenta, creo que no se puede descartar la posibilidad de que el uso de la H- en los teónimos del texto de Arronches tenga su origen en la epigrafía votiva latina local, habiéndose introducido tal vez inicialmente de una forma puramente "accidental" (por pura arbitrariedad o por embellecimiento), pero desde luego con la enorme ventaja de evitar posibles confusiones, lo que favorecía su reproducción[9].

[9] Si se considera que la grafía *Haracui* representa /arakūi/, la variante *Aharacui* puede entenderse como una rectificación del lapicida que empezó escribiendo con *A-* de acuerdo con la pronunciación real, rectificando a continuación en *(A-)Haracui* sin eliminar la *A-* inicial por olvido o porque no le dio importancia.

La presencia de H en el texto de Arronches no demuestra por tanto de forma incontestable la existencia de un fonema /h/ (o similar) en lusitano.

e. Dejo para el final la forma teonímica que no por ello me parece menos interesante y la única que no ha sido hasta ahora, por lo que yo sé, interpretada correctamente: *Broeneiae* (fig. 23).

Se ha considerado que este teónimo carece de paralelos claros en la teonimia hispánica, pero lo cierto es que los tiene y muy claros en los dos siguientes textos de la provincia de Ourense: *Proinei[.?] | Q · Apili|cus · Se|ve{ve}r|us · v · s · | l · m* de Folgoso (m. Sarreaus, p. Ourense; Colmenero 1997 124-125) (fig. 24) y *Lari · Circei|ebaeco · P|roeneiae|co · L · Camp|anius · Mac|er · v · s · l · m* de O Pereiro de Aguiar (p. Ourense; Colmenero 1997 159-160) (fig. 25).

En el primer caso, de Sarreaus, se han perdido por desgracia una o dos letras finales de la primera línea. Tras la última I se conservan restos de la parte inferior de un trazo vertical. Podría tratarse de **Proineieco* o tal vez **Proineiae* con distintas posibilidades concretas de restitución en las que ahora no voy a entrar.

En el segundo caso tenemos un epíteto *Proeneiaeco*. Se trata de un epíteto derivado de un teónimo, como ya conocíamos por ejemplo en el caso de *Lari Pemaneieco* de Vilamarín (p. Ourense; Colmenero 1997 168) derivado de *Poemanae* de Lugo (Arias *et al.* 1979 33-34) o con sufijo *-ko-* en el caso de **Crougiai Toudadigoe* de Xinzo de Limia (p. Ourense; CIL II 2565, Gorrochategui 1987 87), *Tongoe Nabiagoi* de Braga (CIL II 2419, Cardim Ribeiro 2002 356) o *Nimmedo Aseddiago* de Mieres (p. Oviedo; Diego 1985 49-51, Assunção *et al.* 2009), derivados de *Toutati-*, *Nabia-* y *Asidia-* respectivamente.

Quiero insistir en que la identificación de *Proineia-* con *Broeneia* es obvia e innegable, pues negarla sería tanto como pretender negársela a otros emparejamientos como *Ambatus* vs. *Ambadus*, *Andercus* vs. *Andergus*, *Clutamus* vs. *Cludamus*, *Lapoena* vs. *Laboena*, *Dobiterus* (*-ovi-*) vs. *Doviderus*, *Doiderus* (con caída adicional de la *-β-* intervocálica), etc. en la antroponimia; o *Ataecinae* vs. *Adegine*, *Lacipaea* vs. *Lacibaea*, *Munitie* vs. *Munidie*, *Quanceio* vs *Quangeio*, *Cantibidone* y *Candiedoni* (con caída de la *-β-*) en la teonimia. Todos estos ejemplos comparten el mismo fenómeno de la variación gráfica entre oclusiva sorda y sonora. Si se acepta lo uno, debe aceptarse lo otro y en mi opinión no cabe duda de que tanto lo uno como lo otro ha de aceptarse. Rechazar la identificación de *Broeneia* con *Proineia-*, arguyendo que en lusitano la **p* indoeuropea no se altera, sería una argumentación basada en un prejuicio de poco fundamento, dado que del llamado lusitano y sus variedades de momento sabemos bien poco.

Encontramos aquí a todas luces un cambio **pr-* > *Br-* semejante e inseparable del ya conocido **pl-* > *Bl-* del topónimo *Bletisama*, la actual Ledesma de la provincia de Salamanca (*Bletisamen(ses)* en el bronce de El Picón del a. 27 dC. (fig. 26), *Bletisam(am)* en CIL II 859, *Bletis(amam)* en CIL II 858 del a. 5/6 dC., v. Sastre *et al.* 2009). Véase en la fig. 27 la distribución geográfica de los topónimos modernos *Ledesma*.

El nuevo testimonio de *Broeneia* libera así de su aislamiento a *Bletisama* y nos muestra que en distintas variedades lingüísticas hispanooccidentales se produce un debilitamiento de la **p*- inicial en contacto con líquida: en el grupo **pl*- al menos en la Ledesma salmantina, en el grupo **pr*- al menos en Arronches. En el caso de *Bletisama*, h. *Ledesma* podemos observar además que el debilitamiento avanza hasta su posterior desaparición[10].

Como es sabido, J. Untermann cree que se debe admitir la existencia de variedades lingüísticas célticas hispanas en las que la **p* indoeuropea se conserva en posiciones que tradicionalmente se consideran inadmisibles para una lengua celta. Entre esas variedades se encontraría la lengua que convencionalmente llamamos lusitana (v. Untermann 1985-1986). Su postura es sin duda la más arriesgada, ya que al salirse del refugio del pensamiento tradicional y todavía común se expone a quedarse aislado frente a la *communis opinio* (comprensiblemente) más reservada, pero su postura es la que a mí me parece más convincente y por tanto yo también defiendo, con todo mi respeto hacia quienes ven las cosas de otra manera. Por mi parte quisiera añadir que a la luz de los nuevos datos se debe admitir además la existencia de variedades hispanooccidentales entre las que se encuentran tanto la de la inscripción lusitana de Arronches como la del topónimo *Bletisama* de Salamanca en las que la **p* en determinados contextos se debilita y en el caso de Ledesma llega a perderse.

Esto muestra en mi opinión que la importancia del mantenimiento, debilitación o pérdida de la **p* indoeuropea como criterio de caracterización y agrupación de las variedades lingüísticas indoeuropeas de la Península Ibérica es muy relativa, ya que su pérdida no es un fenómeno exclusivo del celtibérico, sino que en variedades occidentales (no clasificables como celtibéricas!) tenemos documentado tanto su mantenimiento (*Proineia*-), como su debilitación (*Broeneiae*, *Bletisam(am)*), como su ulterior pérdida (*Bletisama* > *Ledesma*).

**6.** Es interesante comprobar que las formas teonímicas en *-bo* se han resistido a ser bien leídas o interpretadas por todos sus primeros editores, y también por muchos de los que después se ocuparon de ellas. *Lugubo Arquienobo*, salvo en el pequeño problema de lectura de la *-o* final, fue leído con gran acierto por Vázquez Saco y Vázquez Seijas, pero interpretado como *Lucubo Arquieno b(ono)*, es decir, como un teónimo en dativo singular. *Deibabo Nemucelaigabo* fue publicado como *Debaroni Muceaicalo* por Rodríguez Colmenero. *Arabo Corobelicobo Talusicobo* fue en general bastante bien leído por M. Beltrán Llorís, pero segmentado e interpretado luego por él y distintos investigadores posteriores de las formas más dispares.

Como puede observarse, de entrada nunca se ha querido admitir la posibilidad de que pueda tratarse de dativos de plural en *-bo*, prefiriéndose a veces leer R (P o L) antes que B, a pesar de que ninguna de las B ofrece mayores dificultades de lectura, y como conse-

[10] Quienes consideran demostrado que la lengua lusitana no es celta podrían argumentar que el teónimo galaico-lusitano *Proineia* fue adoptado y convertido en *Broeneia* entre hablantes celtas (carentes del fonema /p/) vecinos o mezclados con los lusitanos y que los lusitanohablantes que han escrito el texto lusitano de Arronches utilizan la forma celta en lugar de la lusitana. No sería por supuesto del todo imposible, pero desde luego ni es una hipótesis necesaria ni la más sencilla.

cuencia de ello interpretar estas formas como dativos de singular. La autopsia de las piezas me permitió asegurarme y convencerme de que había que romper definitivamente con esta especie de tabú que impedía leer correctamente textos que en realidad no ofrecían más dificultad de lectura que la infundada resistencia de los propios editores e investigadores ante lo obvio.

En mi tesis me limité a confirmar y corregir aquellos casos que había visto personalmente, dejando en el tintero uno que también creo que se les debe añadir a pesar de no haber hecho todavía mi autopsia. En Granadilla (p. Cáceres), a muy poca distancia del testimonio de *Arabo Corobelicobo Talusicobo* de Arroyomolinos, se encontró un texto votivo dado a conocer por Río-Miranda 1986 que leía MIRATO | SAMACI | ADVALI | AEXVOTO | MATRISA | RVFINV | RVFI CADA y publicado luego con un estudio detallado por Salas - Burgaleta 1996 del siguiente modo: *Miraro* | *Samac[o?]* | *Aduali[o?]* | *ex voto* | *matris* A| [.] *Rufinus* | *Rufi* CADA.

Ambas lecturas son en mi opinión parcialmente incorrectas. En mi tesis sólo adelanté la rectificación de las líneas 2-3 en *Samac[i]|a Duali (filia)*, habida cuenta de que *Samacia* (Vallejo 2005 393) y *Dualius* son nombres documentados en la región (v. Vallejo 2005 310 que duda de la corrección de los testimonios de *Dualius* de Ahigal, p. Cáceres). Esto introduce el problema de que en el texto aparezcan dos personajes: la que hace el voto y otro que deja su nombre al final, pero la dificultad de reconocer la función de este segundo personaje no es óbice para la preferencia de esta lectura. El mismo fenómeno se encuentra por ejemplo en *Dom(ino) deo Nemedeco Severu[s S]aturnini f(ilius) ex voto posuit. Homullus Catur[.]* de Santo Tirso (d. Porto; Garcia 1991 303, Búa 2000 391-392), lo que probablemente debe asociarse a otros casos como el de *[T]ongius [T]ongetami f v(eteranus) miles signifer coh(ortis) II Lus(itanorum) Viqtoriae v s l m. Ardunnus Comini f fe(cit)* de Fundão (d. Castelo Branco; Garcia 1991 442) o *Iviliae sacrum M. Caecilius Montanus pro salute Fusci fili sui posuit.* QVNO *feci* de Forua (p. Vizcaya; Fernández Palacios 2004 483-486), donde el nombre que se añade al texto va acompañado del verbo *facere*.

En aquel momento no me atreví a ir más allá en espera de poder realizar una autopsia del monumento, pero esto lamentablemente se ha ido postergando y en mis circunstancias actuales me resulta ya más complicado que nunca. No obstante, hace poco, al reflexionar precisamente sobre las frecuentes confusiones entre B y R, volví a mis dudas iniciales sobre la certeza de la lectura y lo cierto es que, a pesar de que, como digo, no he podido comprobarlo personalmente, el comentario de los editores y las fotografías publicadas (que lamentablemente no son de gran calidad) permiten avanzar una lectura alternativa, en mi opinión más satisfactoria y convincente.

Salas y Burgaleta dicen en su comentario lo siguiente: “La mala calidad del granito unido al desgaste sufrido por los bordes han provocado la pérdida parcial o total de los trazos de algunas de las letras que configuran el texto del ara. Esta circunstancia genera una serie de dudas que contribuyen a dificultar la lectura y comprensión de la inscripción. Así

vemos como, en la línea 1, la antepenúltima grafía está muy deteriorada, aunque por los trazos visibles conservados creemos que se trata de una «r», ayudando a completar el teónimo *Miraro*. Tampoco se puede descartar la posibilidad, menos plausible que la expuesta con anterioridad, que corresponda a una «b»; en este supuesto el nombre de la divinidad sería *Mirabo*" (Salas - Burgaleta 1996 282). Teniendo en cuenta que al final ambas lecturas se dan como posibles, me parece claro que la preferencia de los autores por la opción R es completamente subjetiva.

A mi juicio en lugar de *Miraro* (o *Mirabo*) debe leerse *Matrabo*, con la B que los editores tienen en cuenta, pero rechazan, con el mismo nexo M-A que reaparece en línea 5 y con la interpretación de I como una T con un breve trazo horizontal superior que a partir de la foto publicada parece perfectamente admisible. La lectura del texto quedaría así del siguiente modo: *M-atrabo* | *Samacị|a Duali* [*f(ilia)*] | *ex voto* | *matri*[*s* . | .] *Ṛufinu[s]* | *Rufi* CADA (fig. 28).

Tendríamos así el primer testimonio no sólo occidental, sino además en una variedad lingüística indígena occidental del culto a las *Matres* tan frecuente en otras zonas y que hasta ahora sólo contaba, por una parte, con un testimonio claramente relacionable con occidente, aunque procedente de Coruña del Conde (p. Burgos; *CIL* II 2776): *Matribus Gallaicis* y, por otra, con los testimonios más occidentales de Bembibre, p. León (*Matribus*; Hernández 1997 806-809 n. 13, *HEp* 7 1997 379) y Medina de las Torres, p. Badajoz (*Matribus Augustis*; Hernández 1997 806-809 n. 18, *HEp* 7 1997 108). Hay algunos presuntos testimonios más, pero todos ellos muy inseguros.

Desde el punto de vista morfológico es interesante la terminación en *-abo*. Se trata, al menos formalmente, del mismo fenómeno que conocemos en las dedicatorias latinas a las *Matres* bajo la forma de dativo *Matrabus*. Sirvan de ejemplo los siguientes textos: *Matrabus sacrum Oxia Messori filia v s l m* (Besançon, Franco Condado; CIL XIII 5370); *Matrabus agru(m) ex macerie circumductum Sextus Clementis fil v s l l m* (Ehl, Alsacia; CIL XIII 5959); *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) deae Eponae et dis Matrabus g(enio) loci Sattonius Vitalis…* (Thil-Châtel, Borgoña; CIL XIII 5622, Toutain 1920 243); *In honorem Deabus Matrabus [------]* (Belley, Ródano-Alpes; Vallentin 1879 32-34).

En las formas latinas no cabe duda de que se trata de la substitución de la terminación original del tema en *-r-* femenino por la correspondiente de los temas en *-a-*. Lo mismo podría haber ocurrido en el caso que nos ocupa, de modo que la terminación *-abo* no puede considerarse por sí sola prueba de la existencia de una palabra indígena †*mātr-ā-* con todo su paradigma como tema en *-ā-*.

**7.** El caso que les acabo de presentar es complicado por la dificultad de la lectura. No faltan, sin embargo, apartados teonímicos en los que el principal problema no es la lectura, sino su interpretación. Uno de ellos es el del monumento votivo que les presento a continuación procedente de Vigo de Sanabria, mun. Galende ZAM: *M-adar-issu* | *Soelagau* | *Burrilus* | *Avelci f(ilius)* | *exs gent(e)* | *Aba-nicio|r-um exs v(oto)*. No voy a entrar ahora en

el historial de las diferentes lecturas propuestas desde su edición por Bragado - García 1997 21-30 y revisión en *HEp* 7 1997 1072. La mía se fundamenta en mi autopsia y mis propias fotografías y la considero plenamente fidedigna (fig. 29). El nombre del dedicante se encuentra claramente a partir de la línea 3: *Burrilus Avelci f(ilius) exs gent(e) Abaniciorum*. Cierra el texto una breve fórmula votiva: *exs v(oto)* (o tal vez *ex v|[oto ...]*, si se ha perdido una parte final del texto). Con estos datos podemos reconocer la estructura del texto, quedando claro que en las dos líneas iniciales se encuentra el apartado teonímico.

Las dos primeras líneas no presentan interpunciones, de modo que la única segmentación dada por el propio texto para el apartado teonímico es la interlineal. Salta a la vista la similitud formal entre el segmento inicial *Soela-* de la primera parte de la segunda línea y el etnónimo *Zoelae*, la capital de cuya *civitas*, el Castro de Avelãs (Bragança), se encuentra a relativamente poca distancia. La substitución gráfica de Z por S encuentra paralelos en la onomástica griega, como por ejemplo en el caso del antropónimo *Zosimus*, *-a* (gr. Ζώσιμος, Ζωσίμη), que aparece escrito así por ejemplo en *Zosimus* de Cazlona (p. Jaén; CILA III, González - Mangas 1991 78), pero con dos Z en *Zozima* de Baralla (p. Lugo; Arias *et al.* 1979 73) y con dos S, y además V para la *-i-* postónica ante *-m-*, en *Sosumus* de Infias (m. Fornos de Algodres, d. Guarda; CIL II 425)[11] (fig. 30).

Dado que esta coincidencia difícilmente puede ser casual, se impone de entrada la segmentación del apartado teonímico en dos miembros *Madarissu Soelagau* de acuerdo con su distribución lineal. La ausencia de cualquier conjunción copulativa obliga a partir de la idea de que se trata de un teónimo constituido por dos elementos y no de dos teónimos en asíndesis.

En un primer acercamiento podemos observar que ambas formas terminan en *-u*, de modo que en principio podríamos tener en ambos nombres no sólo el mismo caso gramatical, como en principio se espera, sino además exactamente la misma terminación flexiva[12]. Teniendo en cuenta que *-u* puede ser grafía hipercorrecta de *-o*[13], podría tratarse en ambos casos del dativo singular de los temas en *-o-*. El resultado de esta interpretación serían dos formas, **Madarisso-* y **Soelagao-* (< **Soilagau̯o-* ?), cuya morfología derivativa (teón. en **-isso-*, epíteto en **-ao-* [< **-au̯o-* ?]) no llega a lo imposible individualmente, pero sí se sale por completo de lo común y regular en la formación de los sintagmas teonímicos con-

[11] Solin 2003 886-895 recoge entre las variantes de este nombre documentadas en Roma las siguientes formas: *Sosim[us]*, *Sosumus*, *Sosima* y *Sosime*.

[12] La posibilidad teórica de interpretar la terminación de la segunda forma como un genitivo de plural *-au(m)* sería perfectamente admisible en el ámbito de la antroponimia, pero no tanto en la teonimia, donde carece de paralelos. Obsérvese además que el nombre de la *gens* del dedicante (*gens Abaniciorum*) aparece en su forma latinizada y con *-m* final, lo que redunda en contra de la posibilidad de que *Soelagau* pueda ser un genitivo de plural.

[13] Lat. vulg. *-ǫ* puede proceder tanto de *-ō* como de *-ŭ(m)*, de ahí la confusión.

formados por un teónimo indígena y su(s) epíteto(s). *Madarissu Soelagau* resulta así una designación teonímica completamente aislada en el conjunto de los teónimos hispanooccidentales, no sólo porque se documenta aquí por primera y única vez, sino sobre todo porque la estructura morfológica del sintagma carece por completo de paralelos.

Esta notabilísima singularidad permite poner en duda que el análisis propuesto sea realmente el correcto e invita a plantearse hipótesis alternativas. Voy a proponer a continuación un acercamiento muy diferente a la morfología de estas formas, basándome en lo que ya conocemos, el contexto de la teonimia hispánica occidental, pero al mismo tiempo adentrándome sin la censura de ningún prejuicio en algo casi por completo desconocido, la lengua de los Zoelas.

Empezaré por la segunda forma *Soelagau*. Dos cosas son importantes para acercarnos a su análisis. En primer lugar tenemos el punto de partida obligado de la ya señalada coincidencia formal con el etnónimo *Zoelae*. En segundo lugar, si esta forma teonímica tiene algo que ver con el nombre del pueblo en cuyo territorio se ha erigido el monumento, es lógico pensar o al menos barajar la posibilidad de que se trate de una divinidad protectora de este pueblo. Si nos dejamos guiar por este pensamiento, resultaría muy atractiva la posibilidad de ver en *Soelagau* un adjetivo **Zoila-ko-*, fem. **Zoila-kā-* con el significado de "relacionado/-a con los Zoelas", con la misma estructura morfológica que tenemos por ejemplo en *Nabiae Sesmacae* (*CIL* II 2602). No tendríamos así aquí nada de extraño, sino por el contrario uno de tantos epítetos teonímicos en *-ko-*.

Si **Zoila-ko-*, *-kā-* resulta satisfactorio como tema del epíteto teonímico, debemos preguntarnos si la terminación *-au* en lugar de contener un nuevo sufijo derivativo (por ejemplo *-au̯o-*), que estaría de más, no será más bien la terminación flexiva. Pues bien, lo cierto es que sí puede serlo, dado que *-au* puede haber surgido por evolución fonética regular a partir de **-ā-bo*. Tendríamos en primer lugar la fricativización y posterior pérdida de la *-b-* intervocálica (**-abo* > **-aβo* > **-ao*), tal como se conoce en otros casos del noroeste (antrop. *Loancini* < **Luancino-* < **Lubancino-* de Liegos, p. León, *CIL* II 5718; *Eorini* < **Eurino-* < **Eburino-* del Pilón de Mougás, m. Oia, p. Pontevedra, Bouza Brey 1931 184; teón. *Candiedoni* < *Cantibedoni* visto anteriormente, etc.) y una posterior sinéresis de las vocales en hiato resultantes (**-ao* > *-au*).

No debe sorprender que este fenómeno fonético se produzca en una terminación flexiva, pues exactamente lo mismo se produce y documenta en testimonios latinos del norte peninsular. Así por ejemplo en la dedicatoria a *Di(s) et de|aus co|nven(tus) d|eoru(m)* de Valdeolea (Cantabria; *AE* 1994 1024) (fig. 31), donde *deabus* aparece como *deaus*, o en los más numerosos testimonios de *dius* < *dibus* de que disponemos: *Dius M-a-n(ibus) s(acrum)* de Araño (m. Rianxo, p. Coruña; García y Bellido 1967 119-120, Pereira 1991 205-206) (fig. 32), *Dius Manibus* de Presqueira (m. Baños de Molgas, p. Ourense; Colmenero 1997 115-116) o *Dius Manibus* de Olleros de Pisuerga (p. Palencia; Hernández Guerra 1994 120-121).

De esta manera obtenemos un epíteto teonímico **Zoilakabo* "a las (diosas protectoras) de los Zoelas" que desde el punto de vista fonético, morfológico y semántico es impecable. Y esto es por supuesto lo que me anima a dar el paso siguiente que es el más novedoso y arriesgado en mi propuesta.

Si el epíteto teonímico es el propuesto, el teónimo que le precede debe ser un nombre femenino en dativo plural, correspondiente a unas diosas que desempeñen esa función protectora de un grupo humano. Con este enfoque y con la mente abierta a la posibilidad de que aquí estemos ante algo nuevo, se nos ofrece la posibilidad de establecer dos relaciones que permiten avanzar por este camino. Por una parte, es más que notable la similitud formal del segmento inicial *Madar-* con la palabra latina *mater*, el teónimo plural *Matres* y demás. La sonorización **Matar- > Madar-* no sería para esta relación un obstáculo, dado que no es ni más ni menos que lo que se espera en la zona en la que nos encontramos. Lo que sorprende naturalmente es la terminación, pero aquí podemos establecer una segunda relación.

Recordemos que por una parte el paradigma indoeuropeo de esta palabra presentaba una forma de locativo plural **mātr̥su* (o **mah₂tr̥su*) que se conserva prácticamente inalterado en el indio antiguo *mātr̥ṣu* y que por otra parte en algunas lenguas indoeuropeas la evolución del sistema casual llevó al uso en función de dativo de las terminaciones que en origen eran de locativo, como por ejemplo en el caso del griego, donde la forma correspondiente es μητράσι, cuya terminación *-si* es una variante de *-su*, tal vez ya existente en (variedades dialectales de) la propia lengua protoindoeuropea.

Teniendo en cuenta todo esto, me parece atractiva la posibilidad de interpretar *Madarissu* como el dativo plural de *Matres* en la lengua de los Zoelas. *Madarissu Soelagau* sería así el equivalente indígena de una forma latina **Matribus Zoelacis* "para las Matres (protectoras) de los Zoelas". De esta manera una forma teonímica completamente extraña pasaría a convertirse en una de las más corrientes y molientes.

Esta interpretación merece naturalmente ciertas aclaraciones históricas que lamentablemente en buena parte sólo pueden ser especulativas. Habría que explicar dos cosas: por una parte, la posibilidad de la existencia de un locativo plural en *-isu*; por otra, la adopción por parte de una forma de locativo de la función sintáctica de dativo.

Antes de nada debo hacer una breve reflexión sobre la representación de lo que sería una *-s-* simple etimológica mediante su reduplicación gráfica. Se trata de un fenómeno del que se conocen otros ejemplos. En el epíteto *Vissaieigobor*, visto anteriormente, tenemos un derivado en *-aiko-* del topónimo **Visaio-*, cuya *-s-* simple fonética original es exigida por la forma moderna del topónimo *Viseu* con *-s-* sonora y sus testimonios medievales con *-s-* simple (*Viseo* en el Parroquial Suevo del a. 569, *Veseo* en monedas visigóticas, *civitatis Vesensis episcopus* en el III Concilio de Toledo del a. 589, etc.). El teónimo *Coso*, por su parte, también presenta muy excepcionalmente la reduplicación gráfica de la *-s-* (*Cossue*), pero el predominio absoluto de las formas con *-s-* simple y las variantes luguesas con aspiración *Cohue*, *Cuhue* (< *Cosue*, *Cusue*) indican claramente que también aquí se trata de una *-s-*

simple. Para comprender este uso esporádico de la *-ss-* doble en representación de una *-s-* fonética simple hay que empezar por recordar que en latín vulgar se produjo tanto la simplificación de las consonantes oclusivas y fricativas geminadas como la paralela sonorización de las sordas simples correspondientes. La *-ss-* intervocálica se convirió en /s/ sorda, mientras que la *-s-* simple pasó a /z/ sonora: *passu(m)* > /paso/, *casa(m)* > /kaza/. Desde la perspectiva de un hablante de la variedad vulgar de la lengua latina podríamos decir por tanto que los sonidos [s] y [z] orales intervocálicos se solían escribir con <ss> y <s> respectivamente. Habida cuenta de esto, me parece muy probable que lo que ocurre en los testimonios onomásticos indígenas con *-ss-* en representación de una *-s-* fonética simple, muy particularmente en aquellos casos en que los nombres tienen terminación flexiva indígena y son por tanto especialmente fieles a la realidad lingüística original (*Vissaieigobor* < **-o-bos*, *Cossue* < **-u̯-ei*), es que se está reproduciendo el modo de articulación de la *-s-* simple de la lengua indígena que en los contextos fonéticos y variedades de lengua correspondientes sería sorda, tal como lo era en la lengua madre protoindoeuropea.

Pasemos ahora a la explicación de la terminación **-isu*. A partir del locativo plural original **mātr su* podríamos llegar fácilmente a un resultado **matarsu* que tras la sonorización de la *-t-* intervocálica daría **madarsu*. La forma que aquí tenemos es, sin embargo, **madar-isu* con una *-i-* interpuesta. Aunque no pueden descartarse otras opciones que ahora no voy a discutir, no cabe duda de que esta forma "alargada" podría deberse a la propagación analógica de **-isu* a partir de los temas en *-o-* (**-o-isu*) y en *-i-* (**-i-su*)[14].

Recuérdese que semejantes exportaciones desinenciales de un tipo flexivo a otro son muy comunes, como, por citar sólo dos ejemplos bien conocidos, los dativos latinos en *-ibus* (*pedibus*) y los griegos en -εσσι (ποδέσσι) originarios de los temas en *-i-* y *-es-* respectivamente. La extensión analógica de *-isu* a costa de *-su* no sólo es sin embargo en la teoría algo perfectamente imaginable, sino que es lo que efectivamente se ha producido en algunas lenguas indoeuropeas, concretamente en las bálticas y eslavas: en antiguo eslavo eclesiástico por ejemplo el locativo plural de la palabra "madre" sería *materĭxŭ*, cuya terminación *-ĭxŭ* procede de **-isu*.

No hay pues ningún obstáculo teórico que impida o desaconseje admitir que **Madarisu* pueda ser una forma de locativo plural de la palabra **māter-* "madre".

La siguiente cuestión que hay que abordar es, como he dicho, el hecho de que documentemos esta forma de locativo en función sintáctica de dativo. Para ello de entrada debemos recordar que el fenómeno de la expresión de la función sintáctica del dativo mediante la terminación de un antiguo locativo se conoce en otras lenguas. Así tenemos por ejem-

---

[14] La posibilidad teórica de que **mātr su* haya generado directamente **madarisu* con un cambio **-r - > -ari-* tal vez no sea imposible, pero resulta en cualquier caso difícilmente creíble sin el apoyo de alguna otra prueba irrefutable. Tampoco me parece asumible como primera hipótesis de trabajo que se trate de un tema **Mātar-i-* o **Mātar-ī-* rehecho a partir del primitivo paradigma en *-r-*.

plo que en griego son antiguos locativos tanto el dativo singular en -ι (p. ej. μητρί) como el plural en -σι (p. ej. μητράσι).

Este fenómeno de la desaparición de determinadas formas flexivas y del traspaso de sus funciones a una o varias de las formas flexivas restantes es algo muy común que tiene lugar en el ámbito de lo que *sensu lato* conocemos como "sincretismo casual" (para el fenómeno griego y su problemática véase J.J. Moralejo Álvarez 1992, 1994). En cada lengua ese "sincretismo" se produce de una forma diferente, de modo que no se puede extrapolar lo que ha ocurrido en una de ellas, por ejemplo en griego, a cualquier otra, sino que las causas, los procesos y los resultados han de buscarse y dependen de las circunstancias particulares de cada lengua. En nuestro caso las circunstancias nos son prácticamente desconocidas, de modo que estamos obligados a combinar la escasa información de que disponemos con un cierto grado (siempre peligroso) de especulación, si es que queremos adelantar alguna hipótesis a este respecto.

De entrada se debe señalar que las causas de este fenómeno pueden ser múltiples y estar entrelazadas entre sí (puede haber habido evoluciones fonéticas, alteraciones analógicas entre los distintos paradigmas, una eventual tendencia hacia una expresión más analítica, etc.), de casi todo lo cual estamos completamente desinformados. Es posible, sin embargo, que uno de los motores o tal vez simplemente un acelerador de esta innovación haya sido un fenómeno del que sí tenemos constancia: la caída de la *-b-* intervocálica.

Aunque por ahora sólo disponemos del testimonio de *Soelagau*, es lógico pensar que este cambio fonético tendría que haber provocado la escisión del morfema flexivo *-bo* en diferentes alomorfos: entre los temas en *-n-* por ejemplo se espera el mantenimiento de la oclusiva (**-n-bo* > **-mbo*), mientras que entre los temas en vocal se produce su fricativización, su posterior pérdida y la tautosilabización final del hiato resultante (**-ā-bo* > **-āβo* > **-āo* > *-au*).

No cabe duda de que tamaña disparidad de resultados podía provocar una reacción regularizadora por parte de la lengua o podía acelerar el avance de un sincretismo que ya estuviese en marcha por otras causas que desconocemos. En tal escenario el recurso a la terminación *-isu* con su *-s-* intervocálica estable (al menos en esta zona) era sin duda una de las posibles vías de solución que permitían recuperar los principos fundamentales de la claridad y la economía lingüística.

La propagación de la terminación *-isu* en su nueva función de dativo no tiene, sin embargo, que haber alcanzado (todavía?) a todos los temas y a todos los tipos de palabras declinables (substantivos, adjetivos, participios y pronombres). *Madarissu Soelagau* nos muestra que en la variedad lingüística local y en el momento en que se consagra este altar al menos ciertos substantivos utilizan ya la terminación *-isu* como dativo, mientras que al me-

nos los adjetivos femeninos en *-a-* siguen o pueden seguir sirviéndose de *-au* < **-ā-bo*. De momento no se puede ir más allá de esta constatación[15].

Para terminar este apartado quiero subrayar que esta forma teonímica **Madarisu Zoilagau* entendida como un dativo y de la forma que acabo de exponer no obliga por sí misma a dictaminar que la lengua de los zoelas sea diferente de la de aquellas otras gentes a las que pertenecen *Matrabo*, *Deibabo* o *Deibabor*. Que se trata de variedades lingüísticas más o menos diferentes no cabe duda, pero las diferencias observables en estos teónimos no tienen la entidad suficiente para descartar su posible pertenencia a un mismo diasistema[16].

8. Para cerrar mi contribución ofrezco un mapa en el que aparecen situados geográficamente los distintos testimonios de la terminación de dativo plural en lengua indígena del occidente de la Península Ibérica (fig. 33).

---

[15] Una opción alternativa de interpretar esta forma teonímica sería partir de **Madarisu Zoilagasu* con terminación de dat. *-su* en ambos casos, con lo que habría que admitir que la *-s-* intervocálica se pierde en *-asu*, mientras que se conserva (o tal vez palataliza) en *-isu*. La ventaja de esta opción sería la de operar con una única y misma terminación. El problema es que, mientras que la caída de la *-b-* intervocálica es un fenómeno muy extendido en el norte y particularmente en el ámbito astur-cántabro, la caída de la *-s-* sólo la tenemos documentada en un área muy concreta y reducida de Lugo. El hecho de que esta hipótesis exija crear una ley fonética *ad hoc* y *sui generis* le resta si no toda, gran parte al menos de su credibilidad.

[16] En Beltrán - Díaz 2007 37 podemos leer que "las inscripciones dedicadas a las *Matres* son un fenómeno característico de las tierras celtibéricas (…). De hecho, como se ha dicho, éste es un culto que, por aparecer en otros lugares de la Céltica antigua, caracteriza a esta parte de Hispania en contraposición con las regiones occidentales de la península, en las que esta clase de teónimos "pancélticos" son desconocidos o, en todo caso, excepcionales". Si bajo teónimos pancélticos de "esta clase" sólo se hace referencia a las *Matres*, los nuevos testimonios sólo obligan a revisar esta idea que era acorde con los datos disponibles hasta ese momento. Si lo que los autores quieren decir es que en occidente no se conocen teónimos de (pan)celticidad equiparable a la de las *Matres*, es decir, aquellos que son más típicamente celtas y aparecen o pueden aparecer en cualquier territorio de lengua y/o cultura céltica, se trataría en cambio de un pensamiento que adolece de no poca falta de objetividad, dado que en occidente tenemos documentado el culto a *Lugubo*, *Suleis*, *Toudadi-*, *Bormanico*, *Nemeto-*, etc. que no se puede decir que sea más abundante en Celtiberia.

# *BIBLIOGRAFIA*


ARENAS ESTEBAN, J.A.(ed.) 2010 *Celtic Religion across Space and Time*, Toledo.

ARES VÁZQUEZ, N.

1972 *"Ex-votos a Locoubus y Lugubo en Lugo"*, *BRAH* 169, pp. 185-195

ARIAS VILAS, F. - LE ROUX, P. - TRANOY, A.

1979 *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, París.

ASSUNÇÃO, A. - ENCARNAÇÃO, J. DE – GUERRA, A.

2009 *"Duas aras votivas romanas em Alcains"*, *Revista portuguesa de Arqueologia* 12, pp. 177-189.

BELTRÁN LLORÍS, F. - DÍAZ ARIÑO, B.

2007 *"Altares con teónimos hispano-célticos de la Meseta norte"*, en: M. Hainzmann (ed.), *Auf der Spuren keltischer Götterverehrung*, Viena, pp. 29-56.

BELTRÁN LLORÍS, M.

1975-1976 *"Aportaciones a la epigrafía y arqueología romanas de Cáceres"*, *Cæsaraugusta* 39-40, pp. 19-101.

BOUZA BREY, F.

1931 *"A pía megalítica de Mougás e as prácticas adiviñatorias da Galiza antiga",* Boletín de la Academia Gallega, 235-240, pp. 175-192.

BRAGADO TORANZO, J.M. - GARCÍA MARTÍNEZ, S.M.

1997 *"Una nueva deidad indígena en el Conventus Asturum"*, *Studia Zamorensia* 4, pp. 21-30.

BÚA, C.

1999 *"Inscripción votiva de Coixil"*, *Boletín Auriense* 28, pp. 53-58.

2000 *Estudio lingüístico de la teonimia lusitano-gallega*, Tesis doctoral inédita, Salamanca.

2007 *"O Thesaurus Palaeocallaecus, un proxecto que quere botar a andar"*, en: D. Kremer (ed.), *Onomástica galega. Actas do primeiro Coloquio de Trier*, Santiago de Compostela, pp. 15-40.

2009 *"Teonimia e hidronimia"*, en: D. Kremer (ed.), *Onomástica galega II. Onimia e onomástica romana e a situación lingüística do noroeste peninsular*, Santiago de Compostela, 2009, pp. 91-155.

CARDIM RIBEIRO, J.

2002 (coord.) *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa.

2010 *"Algumas considerações sobre a inscrição em «Lusitano» descuberta em Arronches", Paleohispanica* 10, pp. 41-62.

CARVALHO, C. - ENCARNAÇÃO, J. DE

2006 "*Duas epígrafes de Montalegre (Conventus Bracaraugustanus)"*, FE 83 n. 368.

Curado, F.P.
2008 *"Epigrafia das Beiras [notas e correcções - 2]", Eburobriga* 5, pp. 121-148.
Diego Santos, F.
1985 *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo.
Dunant, É.
1900 *Guide Ilustré du Musée d'Avenches*, Ginebra.
Encarnação, J. de - Oliveira, J. de - Carneiro, A. - Teixeira, C.
2008a *"Inscrição votiva em língua lusitana (Arronches, Portalegre)", Conimbriga* 47, pp. 85-102.
2008b *"Uma inscrição votiva em língua lusitana"*, *Paleohispanica* 8, pp. 167-178.
Fariña Busto, F. - Suárez Otero, J.
2002 *"El santuario galaico-romano de O Facho (O Hío, Pontevedra)"*, *Boletín Auriense* 32, pp. 25-52.
Fernandes, L.S. - Carvalho, P. S. e Figueira, N
2008 *"Uma nova ara votiva de Viseu (Beira Alta, Portugal)"*, *Sylloge epigraphica Barcinonensis*, 6, pp. 185-189.
2009 *"Divindades indígenas numa ara inédita de Viseu"*, *Paleohispanica* 9, pp. 143-155.
Ferández Palacios, F
2004 *"Comentarios de epigrafía vizcaína romana y la municipalización en el territorio de la actual Euskadi"*, *Gerión* 22, pp. 483-486.
Fiches, J.L. – Veyrac, A.
1966 *Carte archéologique de la Gaule. Nîmes 30/1*, París.
Garcia, J.M.
1991 *Religiões antigas de Portugal*, Lisboa.
García y Bellido, A.
1966 *"Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romanas (III)"*, *AEA* 39, pp. 131-145.
1967 *"Sobre un tipo de estela funeraria de togado bajo hornacina", AEA* 40, pp. 110-120.
González Fernández, E. - Rodríguez Colmenero, A.
2001 *"Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana", Larouco* 3, pp. 243-251.
González Rodríguez, M.C.
2007-2008 *"Notas sobre la civitas cántabra de los Orgenomesci como paradigma de las ciudades «invisibles» en el registro arqueológico", Veleia* 24-25, pp. 1035- 1046.
González Román, C. - Mangas Manjarrés, J.,
1991 *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía (volumen III: Jaén)*, Sevilla.
Gorrochategui, J.

1987 *"En torno a la clasificación del lusitano"*, en: J. Gorrochategui - J. L. Melena - J. Santos Yanguas (eds.), *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (= Veleia 2/3), Vitoria*, pp. 7692.

GUERRA, A.

2002 *"Teónimos paleohispânicos e antroponímia"*, en: J. Cardim Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, pp. 63-65

HERNÁNDEZ GUERRA, L.

1994 *Inscripciones romanas en la Provincia de Palencia*, Valladolid.

1997 *"El culto a las Matres en la Península Ibérica"*, *Preatti del XI Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina*, Roma, pp. 805-810.

MAÑANES, T.

1990 *"Aportaciones a la epigrafía romana de la cuenca del Duero"*, *Minerva* 4, pp. 277-287.

MARQUES DE SÁ, A.C.

2007 *Civitas Igaeditanorum: os deuses e os homens*, Idanha-a-Nova.

MÉLIDA, J.R.

1924 *Catálogo monumental de España. Provincia de Cáceres I-III*, Madrid.

MORALEJO ÁLVAREZ, J.J.

1992 *"El caso dativo en griego"*, *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 4, pp. 151-162.

1994 *"La flexión nominal griega: revisión crítica. El Sincretismo", Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, pp 5-25.

PEREIRA MENAUT, G.

1991 *CIRG I. Provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela.

RÍO-MIRANDA ALCÓN, J.

1986 *"Descubierta un ara votiva dedicada a una deidad nueva, entre el relleno de la muralla de Granadilla"*, *Boletín Informativo del Grupo Cultural de Valdeobispo* 15-16, pp.5-6.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A.

1997 *Aquae Flaviae I: Fontes Epigráficas da Gallaecia meridional interior (2. ed.)*, Chaves.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. - FERRER SIERRA, S. - ÁLVAREZ ASOREY, R.

2004 *Callaeciae et Asturiae Itinera romana. Miliarios e outras inscricións viarias romanas do noroeste hispánico (conventos bracarense, lucense e asturicense)*, Lugo.

SALAS MARTÍN, J. - BURGALETA MEZO, J.

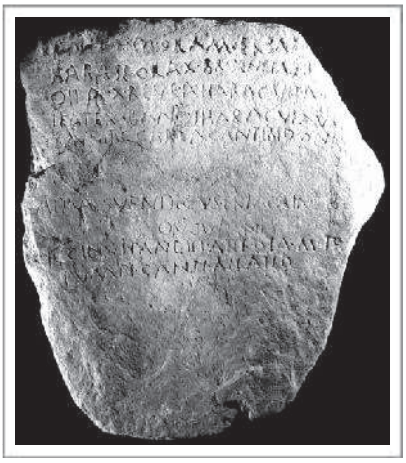
1996 *"Miraro Samaco Adualio, una nueva divinidad vettona"*, *Espacio, tiempo y forma. Historia antigua* 9, pp. 281-288.

SASTRE, I. – BELTRÁN, A. - SÁNCHEZ PALENCIA, F. J. - ROMERO D.

2009 *El Bronce de El Picón (Pinos del Oro, Zamora)*, Madrid.

SCHMOLL, U.
1959 *Die Sprachen der vorkeltischen Indogermanen Hispaniens und das Keltiberische*, Wiesbaden.
SOLIN, H.
2003 *Die griechischen Personennamen in Rom. II (2. ed.)*, Berlín - Nueva York.
TÉLLEZ JIMÉNEZ, T. - ROSCO MADRUGA, J. - RÍO-MIRANDA ALCÓN, J.
1982 *"Nuevas aportaciones a la arqueología romana de Cáceres (Epigrafía romana inédita)"*, *Boletín Informativo del Grupo Cultural de Valdeobispo* 7, pp. 14-15.
Toutain, J.
1920 *Les cultes païens dans l'empire romain: première partie. Les provinces latines. Tome III - Les cultes indigènes nationaux et locaux: Afrique du nord, Péninsule ibérique, Gaule*, París.
UNTERMANN, J.
1997 *Monumenta linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden.
1985-1986 "Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch", *Veleia* 2-3, pp. 57-76.
VALLEJO RUIZ, J.M.
2005 *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria.
VALLENTIN DU CHEYLARD, F.
1879 "*Les dieux de la cite des Allobroges, d'apres les monuments epigraphiques", RC* 4, pp. 1-36.
VÁZQUEZ SACO, F. - VÁZQUEZ SEIJAS, M.
1954 *IRG. II. Provincia de Lugo*, Santiago de Compostela.

Fig. 1:



[ ]·OILAM·ERBAṂ
HARASE·OILA·X·BROENEIAE·H
OILA·X·REVE·AHARACVI·T·AṾ[.]
ỊFAṬE·X·BANDI·HARACVI·AV[.]

MVNITIECARḶACANTIBIDONE

APINVS·VENDICVS·ERIACAINṾ[?]
OVGVIAṆI
ICCINVI·PANDITI·ATTEDIA·M·TR
PVMPI·CANTI·AILATIO

http://www.portugalromano.com/wp-content/uploads/2011/01/arronches-1.jpg

Fig. 2:



Fernandes et al. 2009 155

Fig. 3:



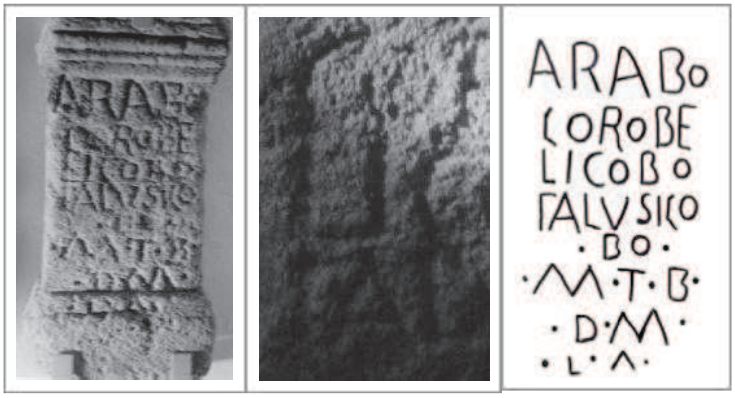

Ares 1972 188-189

Fig. 4:



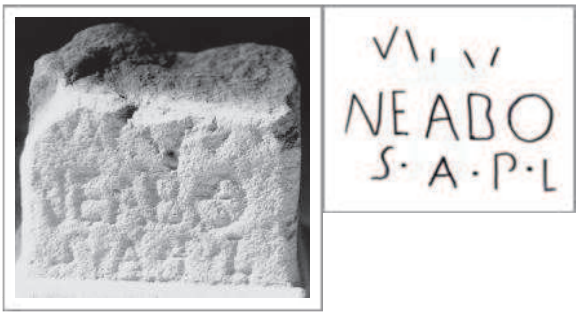

Amilcar Guerra

Fig. 5:




Carlos Búa

Fig. 6:




Carlos Búa

Fig. 7:




http://dainst.org.dedi1152.your-server.de/de/node/28741?ft=all

Fig. 8:






HEp Online Database n. 19112
HEp Online Database n. 19112

Fig. 9:







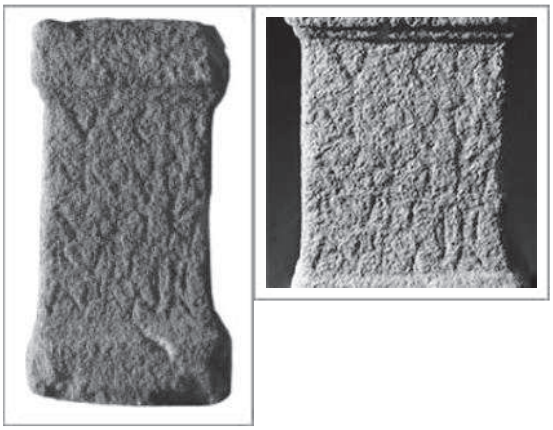

Dunant 1900 85

Fig. 10:



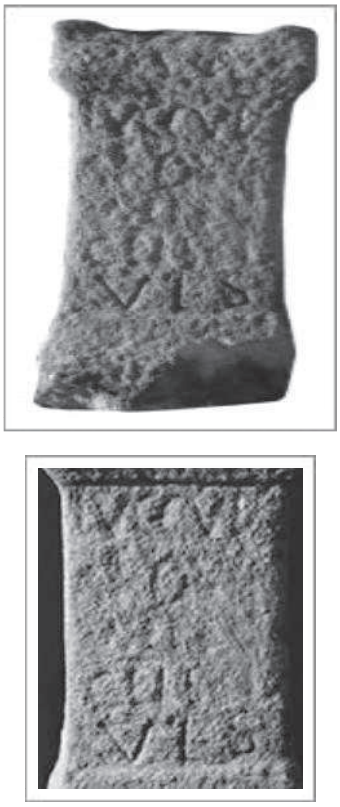
Arenas 2010 portada

Fig. 11:



Colmenero et al. 2004 610
HEp Online Database n. 24548

Fig. 12:

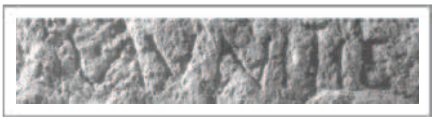


HEp Online Database n. 24549
Colmenero et al. 2004 610

Fig. 13:



Fig. 14:



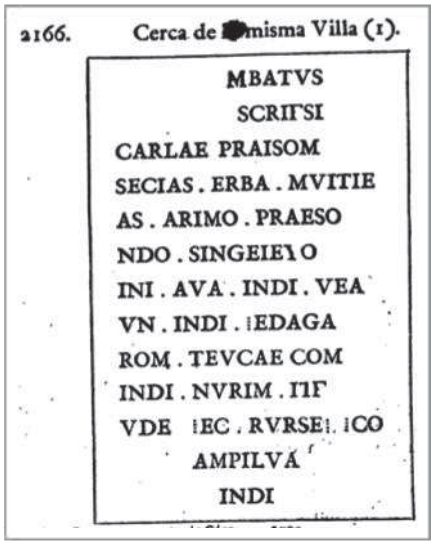
Cardim 2010 60 fig. 2

Fig. 15:




Mélida 1924 vol. 3, lám. 32, fig. 54

Fig. 16:


2166. Cerca de [redacted]misma Villa (1).

MBATVS
SCRIPSI
CARLAE PRAISOM
SECIAS . ERBA . MVITIE
AS . ARIMO . PRAESO
NDO . SINGEIEVO
INI . AVA . INDI . VEA
VN . INDI . EDAGA
ROM . TEVCAE COM
INDI . NVRIM . IIF
VDE EC . RVRSE CO
AMPILVA
INDI

Fuente: Masdeu 1800 630

2166 7 INI. INDI.

Masdeu 1800 688 (fe de erratas)

Fig. 17:

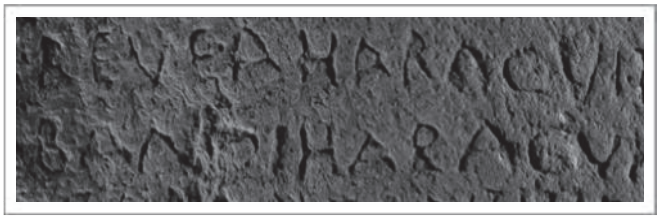


Fig. 18:

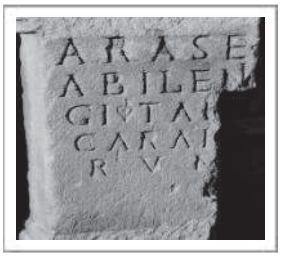


Fig. 19:



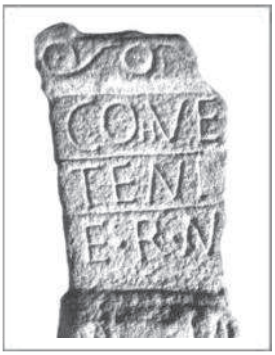
HEp Online Database n. 20529

Fig. 20:



Fernando P. Curado

Fig. 21:



HEp Online Database n. 19102

Fig. 22:



http://www.igogo.pt/pedra-com-inscricao-a-jupiter/

Fig. 23:



Fig. 24:




Colmenero 1997 125

Fig. 25:




Autor desconocido

Fig. 26:



http://patrimoniodecastillayleon.blogspot.com/2009/03/hallazgo-en-pino-zamora.htm

Fig. 27:

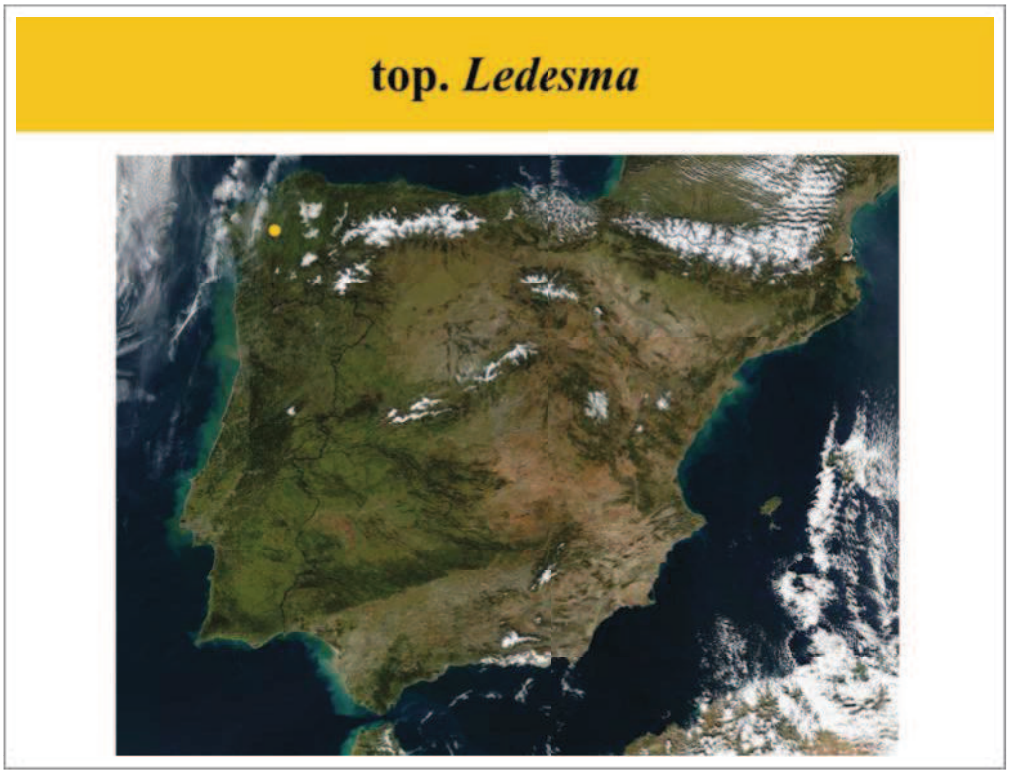
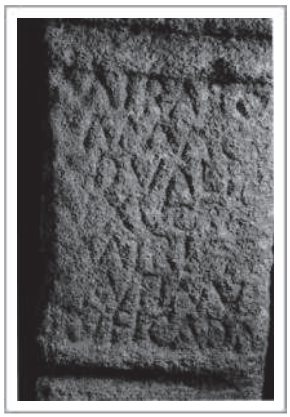


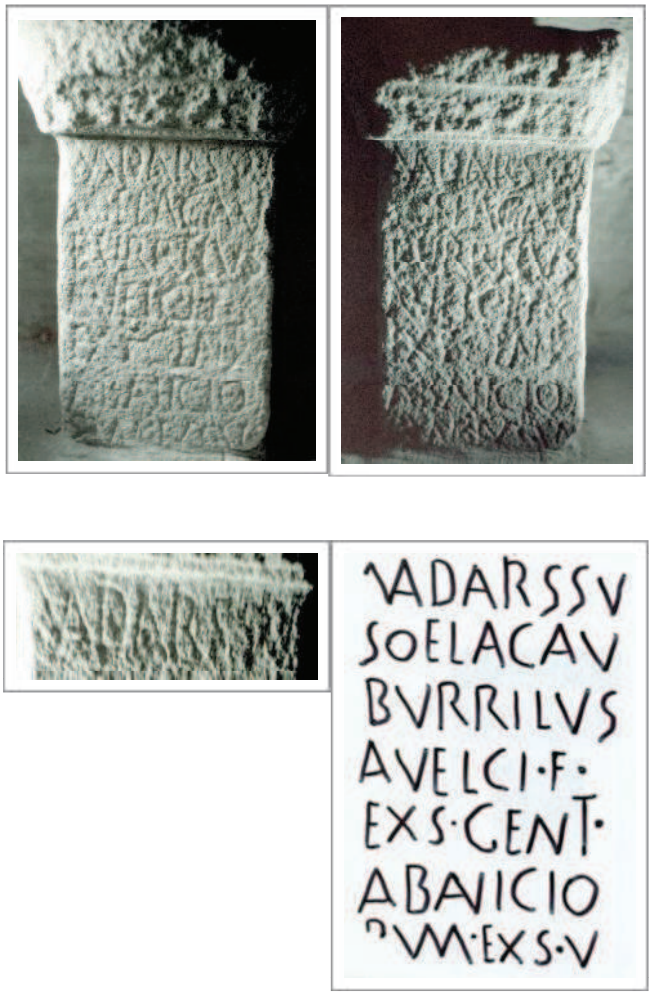
Fig. 28:



Salas - Burgaleta 1996 284
Salas - Burgaleta 1996 287

Fig. 29:




Carlos Búa
Carlos Búa
Carlos Búa

Fig. 30:



http://terrasalgodres.blogspot.com/2007_12_01_archive.html

Fig. 31:



HEp Online Database n. 14532

Fig. 32:



García y Bellido 1967 fig. 15

Fig. 33:



# “Nossa tradiçao é inovar. Identidade cultural e ensino de linguas estrangeiras no Brasil, por un Plurilinguismo Céltico”

Dna. Ana Donnard

French & Celtic Studies Phd.
ILEEL - Instituto de Letras e Linguística de la Universidade Federal de Uberlândia – Minas Gerais. Brasil

***“Nossa tradição é inovar”***
Identidade cultural e ensino de línguas estrangeiras no Brasil
Por um plurilinguismo céltico

A partir de um slogan publicitário para uma rede nacional de ensino no Brasil, tentaremos fazer uma reflexão sobre a identidade brasileira no âmbito do ensino superior. Os professores de línguas estrangeiras muitas vezes se veem na berlinda de confrontos entre políticas linguísticas de inclusão/exclusão de línguas estrangeiras em programa educacionais. Um projeto pedagógico para ensino de línguas estrangeiras pode estar configurado para além dos objetivos pragmáticos de formação para o mundo do trabalho, do ensino e da pesquisa, mas também como experiência pessoal de constituição de um *estar* no mundo e de uma identidade cultural. Poderíamos dizer que o estudo de uma língua estrangeira pode melhorar a *performance* da língua materna? Seria possível aproveitar a cultura do Outro para conhecer melhor a nossa própria cultura (refiro-me aqui à escala de bens culturais à qual pode aceder um sujeito para sua fruição ou especialização profissional) sem que neste movimento se faça constituir um estado de sujeição ou de subserviência ou de colonização cultural? Claro que sim. Mas as dificuldades de decodificação de discursos hegemônicos, ou que nos parecem hegemônicos, geram alguma confusão na universidade brasileira, como é o caso de exemplos que apresentaremos. Um *resumo* de um projeto multicultural de ensino de línguas estrangeiras a partir de um eixo atlântico céltico será apresentado como uma proposta de responder alguns impasses relacionados diretamente com a noção de identidade cultural, discursos hegemônicos e ensino de línguas estrangeiras e inovação.

## “Our tradition is to innovate": cultural identity and foreign language teaching in Brazil

From an advertising slogan for a national network of education in Brazil, I will try to discuss some of the Brazilian’s elements which seem to be building our identity in higher education. The foreign language teachers are often in the spotlight of clashes between language policies of inclusion/exclusion of a foreign language in pedagogical programs. An educational project to teach foreign languages can be configured following the pragmatic goals of training for the world of work, education and research, but it can also be of importance to the personal experience of just *being* in this globalized and multicultural world. We could say that the study of a foreign language can improve the performance of the mother tongue? It would be possible to enjoy the culture of the “other” to better understand our own culture (I refer here to the scale of cultural goods which one can access for enjoyment or professional specialization) without being labeled as subservient or a cultural colonized teacher or student? Of course it is possible. But the difficulties of decoding the hegemonic discourses seem to generate some confusion in the Brazilian university, such as the examples we will present. A summary of a multicultural project of teaching foreign languages from an Atlantic Celtic perspective will be presented as a proposal directly related to the notion of cultural identity, hegemonic discourses, teaching of foreign languages and innovation.

# "Nuestra tradición es la innovación": la identidad cultural y la enseñanza de lenguas extranjeras en Brasil

A partir de un eslogan publicitario de una red nacional de educación en Brasil, trataremos de reflexionar sobre la identidad brasileña en la educación superior. Los profesores de lenguas extranjeras a menudo están en el centro de los enfrentamientos entre las políticas lingüísticas de inclusión y exclusión de lenguas extranjeras en los programas escolares. Un proyecto educativo para enseñar idiomas extranjeros, se puede configurar, además de los objetivos pragmáticos de la formación para el mundo del trabajo, la educación y la investigación, también como una experiencia personal de *estar/ser* en el mundo. ¿Podríamos decir que el estudio de un idioma extranjero puede mejorar el uso de la lengua materna? ¿Sería posible disfrutar de la cultura del "otro" para comprender mejor nuestra propia cultura (me refiero aquí a la escala de los bienes culturales que se puede acceder para su disfrute o especialización profesional) sin que este movimiento se represente como un estado de sometimiento o de colonización cultural? Seguro. Pero las dificultades de decodificación de los discursos hegemónicos parecen generar cierta confusión en la universidad brasileña, como los ejemplos que presentaremos. Un resumen de un proyecto multicultural de la enseñanza de lenguas extranjeras, desde una perspectiva celto-atlántica será presentado como una propuesta directamente relacionada con la noción de identidad cultural, de los discursos hegemónicos y de la enseñanza de lenguas extranjeras y la innovación.

Sabemos que o Brasil é o país do futuro. Esta é muito mais do que uma simples frase jornalística. Esta assertiva está enraizada na mais profunda camada que possamos reconhecer como configuração de nossa identidade cultural. Desde o trabalhador rural até o homem de negócios mais rico pode ser reconhecida a profecia da qual nós brasileiros somos um produto, sou obrigada a dizer, futuro. Minha intenção é pensar por um lado nossa vida cotidiana na universidade e os últimos projetos educacionais no meu país e sua relação com a noção de inovação frequente na cultura brasileira que me parece claramente hoje como uma ideologia da inovação.

Uma conhecida rede de ensino brasileira adotou o slogan "Nossa tradição é inovar". Enquanto acho que estamos todos de acordo sobre esta visão modernizante e profética da cultura brasileira, vou insistir em um projeto apresentado em 1995 em um congresso em Belo Horizonte[1] onde tratei de uma concepção plurilíngue e pós-colonialista para o ensino de línguas estrangeiras integrando o conceito de identidade cultural tão em voga na época. Naquela época falava-se muito das literaturas pós-colonialistas, nas identidades multifacetadas que se constituíram ao longo desta troca de civilizações entre eixo Norte e Sul. Éra-

[1] DONNARD, Ana. 'Casa da Bretanha Centro de culturas célticas – uma nova abordagem do ensino de línguas estrangeiras' comunicação apresentada no Seminário Internacional Dimensões da História Cultural promovido pela Coordenação do Curso de História e do Laboratório e Arquivo de Memória Histórica do UNICENTRO NEWTON PAIVA – 19 a 23 de outubro de 1998.

mos ainda os filhos da interdisciplinaridade e queríamos a todo custo transferir para a vida cotidiana de nossa prática docente as leituras teóricas e filosóficas que fazíamos à luz de novas ordens que se configuravam no final do segundo milênio. Nesta época ainda não se cogitava trabalhar na esteira do plurilinguismo. Os tratados de Edgar Morin ainda não estavam tão massivamente divulgados. O sociólogo-filósofo francês ainda não tinha encontrado o seu lugar de aceitação na comunidade científica a ponto de ser considerado, como hoje na atualidade, o principal teórico do paradigma emergente da ciência na viragem do século XX para o XXI, com a sua proposta do pensamento complexo.

Porém, na sequencia, tudo aconteceu muito rápido, como é a característica mesma de nosso tempo. Em 1999 a UNESCO publicou os *Sete saberes necessários à Educação do Futuro*, onde Edgar Morin apresentava em um de seus capítulos uma síntese da " *morte da modernidade*" (MORIN: 1995). Foi neste sentido – o de procurar uma interdisciplinaridade para projetos de ensino de línguas estrangeiras - que busquei observar culturas em interface com diferentes identidades linguísticas. Busquei também estar atenta ao que se passava na Europa tendo em vista a minha área de línguas e literaturas estrangeiras. Pensei então que os Estudos Célticos possuíam na sua gênese mesma uma possibilidade de coordenar e trazer revelar um mundo totalmente novo – ainda que muito antigo – através do ensino das línguas francesa, inglesa e suas literaturas. A proposta era conceber um projeto pedagógico que integrasse dentro de um quadro histórico diacrônico e sincrônico as diferentes culturas do Oeste europeu. Eu não arriscava ainda a falar de língua portuguesa como pertencente aos estudos célticos para evitar ficar como esta triste cadelinha parisiense às portas dos programas de pós-graduação no Brasil.

Todos nós conhecemos, em um momento ou outro de nossa vida, o incômodo sentimento de alteridade diante do estrangeiro, quer seja distante, quer seja próximo. Uma pessoa que nunca saiu de sua cidade verá no seu vizinho que veio da capital como um estrangeiro. A dimensão no tempo e no espaço nos leva cada vez mais para um sentimento de alteridade entre os sujeitos. O termo diversidade se tornou uma lei do politicamente correto. Ao lado dos estudos de gêneros o multiculturalismo ganhava terreno. O jargão da diversidade ainda continua sendo muito utilizado, mas grande parte do que se chama de diversidade é apenas fenômeno de reprodução em massa, confusão, repetição e cópia. E não nos esqueçamos de que neste momento em que falamos, a "diversidade" está em guerra!

Retornando ao ensino de línguas estrangeiras. Os manuais elaborados pelos linguistas estrangeiros estão baseados no CECRL para uma estandardização do ensino plurilíngue visando facilitar nossos projetos pedagógicos e nossos projetos internacionais. Trata-se sem dúvida de uma ferramenta muito útil. Mas os manuais são feitos para um publico que não existe culturalmente, é uma projeção de habilidades e competências para as comunicações. O diálogo intercultural depende do professor e do projeto pedagógico que se quer instaurar. A transmissão de um conteúdo subliminar de reprodução de discursos hegemônicos é muito fácil de ser veiculada nestes manuais, quanto não muito, o mais comum é a apresentação de um conteúdo árido, desconectado de qualquer sincronia com a realidade do momento do

aluno estudante universitário candidato a docente. Não são todos, obviamente. Existem já experiências muito interessantes na WEB que apontam para outro tipo de "manual" de ensino de uma língua estrangeira. Do ponto de vista linguístico, nosso imenso território e o isolamento das comunidades indígenas na cultura brasileira não favoreceram o bilinguismo no Brasil, tampouco nas Américas. Mas nos países célticos uma resistência social que se organizou durante séculos em torno de suas línguas indígenas possibilitou a preservação de uma memória cultural que, por mais que pareça estranho para os brasileiros, tem muito mais a ver com a colonização nas Américas do que se possa imaginar. Muita coisa melhorou no ensino de línguas estrangeiras, notadamente no campo das pesquisas didático-metodológicas, mas ainda há muito que fazer para sairmos da demanda de manuais com conteúdos meramente instrumentais, desvinculados de uma sinergia que possibilite ao aluno expandir sua visão de mundo e de se enriquecer *de facto* ao mesmo tempo em que estuda uma língua estrangeira ou uma língua-cultura. (PUREN: 2007)

Esta era uma orientação político-pedagógica certamente inovadora naquela época, embora nada mais fosse do que o resultado de uma aplicação na prática docente daquilo que eu estudava no curso de pós-graduação em Letras na FALE/UFMG no final dos anos noventa. Eu desejava trabalhar com um projeto capaz de reunir em si mesmo um conjunto de culturas que pudessem desenhar novos territórios de busca, novos espaços temporais, aliando estudo de línguas e estudos culturais na esteira das configurações que se desenhavam naquele momento na sociedade-mundo, ou seja, nas perspectivas de ações globais articuladas entre diversos grupos da sociedade civil a nível transnacional.

Nos anos oitenta o *Green Peace* conseguia sua primeira vitória: lançar na mídia a noção de que caminhávamos para uma organização transnacional em coordenação de ações para tentar solucionar os graves problemas gerados pelo desgaste de nosso próprio modelo de civilização, que agora se encontra diante de seu impasse histórico tão anunciando pelos profetas da pós-modernidade. Esta noção de nosso espaço transnacional se deu ao sabor de empreitadas corajosas com risco de vida para vários ativistas que agiam localmente em um ponto terrestre, mar ou terra, sabendo que nossas fronteiras da cartografia geopolítica não podiam impedir a contaminação resultante de acidentes nucleares e de todos os outros acidentes ecológicos que ainda pudessem surgiu no horizonte do nosso futuro mundial. Numa coordenação de ações de cientistas, jornalistas e ativistas de diversos países compreendeu-se que não havia mais fronteiras nacionais e que nossos espaços eram agora de dimensão planetária.

O projeto da união Europeia fez vir à superfície as culturas locais antes submersas pelas fronteiras de estados nacionais. Estes estados da hegemonia na Europa se recusavam a aceitar as línguas ditas "regionais" existentes dentro de suas fronteiras geopolíticas. Começa então o embate entre as culturas tradicionais periféricas e os estados nacionais. Resumindo drasticamente: apesar de todas as tragédias e combates as culturas tradicionais ganharam também maior evidência e mais condições de conversar com os poderes públicos, principalmente nas Américas. A palavra etnia ganhou uma nova dimensão. A Literatura

Oral finalmente foi reconhecida com o status de literatura e até mesmo o termo Oralitura foi cunhado para expressar este gênero literário. Nas sociedades tradicionais a memória é oral e por esta razão a preservação das línguas de cultura oral é tão importante. A extinção de uma língua representa a perda de uma parte de nossa história humana. Deste fato, o ensino de línguas estrangeiras, que sempre esteve muito mais a serviço das hegemonias do que das minorias, poderia adaptar-se a este novo tempo, para então mirar em direção a uma verdadeira inovação, para além da didática de habilidades ou de especialidades. O trabalho de coordenação de ações será fundamental para as novas gerações que deverão fazer uma revolução dos comportamentos, o que é uma tarefa muito árdua. O plurilinguismo, que já é uma realidade enquanto construção teórica e sociológica no campo da linguística aplicada é decorrente de todas estas transformações impostas pelo nosso tempo nestes últimos vinte anos. Trata-se não de uma escolha ideológica, mas de uma estratégia de sobrevivência.

Nos anos noventa os departamentos célticos das universidades europeias estavam se enchendo de estudantes tatuados e cheios de *piercings*. Um efervescente debate internacional sobre a arqueologia e cultura celta surgiu na Europa, mas aqui no Brasil muito pouco eco se viu desta virada *céltica* que irrompeu no cenário da pós-modernidade. Além do druidismo de inspiração folclórica, outra vertente surgiu chamada *Celtic Reconstructionist Paganism* cujo objetivo era o de buscar nas fontes antigas e na arqueologia as marcas de uma religião perdida. Mas todo este movimento lá fora passou despercebido aqui no Brasil no âmbito universitário, suposto saber... No âmbito da sociedade os jovens liam e se informavam sobre as novas expressões de religiosidade que surgiam através da Internet e descobriam através da rede, tão bem que mal, o que era afinal este mundo céltico. Em 2007 a *National Geographic* dedicou um numero aos Celtas com o título "*the beautifull loosers"* fazendo referência aos debates entre os arqueólogos e linguistas que já não podiam ocultar um mal estar na história do Ocidente. Os Celtas finalmente ganhavam um forte apelo midiático e os festivais célticos se espalharam em vários países. A partir de um eixo Atlântico, podemos ir da Escócia à Patagônia em busca destes grupos que hoje se consolidam em associações culturais ou mesmo em grupos de rock como é o caso do *Terra Celta* aqui no Brasil.

Este apelo jovem das culturas célticas veio caminhado desde os anos oitenta em direção às novas religiosidades deste inicio de milênio, onde o Druidismo romântico-medieval e folclórico inspirou novas religiosidades, notadamente nos grandes centros urbanos como nos indica Marina Silveira Lopes na sua dissertação de mestrado em Ciências da Religião: *Sob a Sombra do Carvalho: a espacialização do imaginário neodruídico na metrópole paulistana.* (SILVEIRA LOPES: 2008) As publicações da folclorista Margaret Murray (SIMPSON:1994) foram sem duvida inspiradoras de muitos grupos de neodruidismo ou neopaganismo. Como o primeiro ícone de referencia sobre o Druidismo é o de uma religião da natureza, nada mais surpreendente do que esperar este tipo de associação simbólica entre ecologia e druidismo. O fato é que as grandes religiões tradicionais já não encantavam mais uma parte da população jovem tanto na Europa quanto aqui no Brasil (guardadas as pro-

porções de nossa grande malha de diversidades religiosas). Da mesma maneira como a Internet foi invadida por sites científicos sobre os Celtas com os seus duplos possível de se imaginar, as editoras faziam fortunas com as publicações de pseudo eruditos celtisantes, como foi o caso de Jean Markale na França e Caitlin Mattews na Inglaterra. Na medida em que os jovens não encontram ressonância na universidade daquelas temáticas ou tendências das quais eles participam pela Internet, são obrigados a pesquisarem por si mesmos, ou melhor, a criar redes de comunicação que possam lhes trazer os conteúdos que desejam acessar. Este é o caso de um jovem estudante de Belo Horizonte que lançou na Internet uma pesquisa de opinião para os celtisantes no Brasil. Um bom exemplo de autonomia estudantil.




Durante os anos noventa a Arqueologia assistiu a chamada "*Celtic War*" - termo que passou a designar a reação de arqueólogos ingleses que propunham a todo custo invalidar o termo Celta. O que estava em jogo era a forte decisão política das culturas célticas em demarcarem sua diferença e seu desejo de reconhecimento enquanto alteridade do Império Britânico e da Republica jacobina francesa no caso da Bretanha armoricana. Meu projeto para ensino de línguas estrangeiras tinha como base os Estudos Culturais e as discussões

sobre a Nova História, sobre a *Invenção da Tradição* de Hosbsbawn (Hobsbawn: 1992) e todas as desconstruções que podíamos fazer no sentido de alcançarmos as metanarrativas históricas e desconstruí-las. Era preciso evitar derrocadas massivas em direção a construtos ideológicos baseados em manipulação, não só das verdades históricas, como também de simples ocultação ou silêncio das verdadeiras circunstâncias de nossas heranças culturais do Ocidente cristão. Mas os historiadores e os antropólogos ingleses insistiam em ridicularizar os Celtas e suas "*tradições*" ao mesmo tempo em que anunciavam uma pós-modernidade que era construída de antemão.

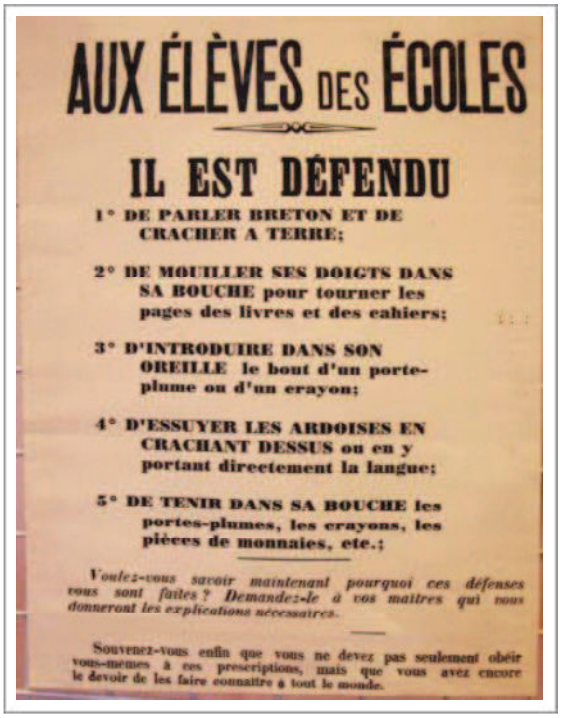
As literaturas de minorias estavam no top das listas de vendagem nos anos noventa. No meu caso eu acreditava que este mundo oculto à margem da história poderia ser finalmente desvendado e as antigas/novas identidades passíveis de reconhecimento para além dos seus territórios nacionais no relegado Oeste europeu das culturas célticas. A Historia Oficial das nossas heranças culturais ocidentais foi se constituindo sobre a égide de uma "herança" greco-romana que havia deixado de lado os CELTAS e a imensa contribuição linguística na formação das línguas do ramo indo-europeu. O bilinguismo dos países célticos favorecia uma perspectiva plurilinguista para um projeto pedagógico em línguas estrangeiras. Mario Alinei linguista e filólogo italiano confirmava em 2000 o que outros precursores já haviam anunciado: a maior vítima da ideologia indo-européia foi indubitavelmente a civilização céltica. (ALINEI & BENOZZO: 2008; 2009)

A teoria indo-europeia não se sustenta mais depois das novas tecnologias e do consequente impacto na Arqueologia Evolutiva. Em 2002 um grupo de arqueólogos, linguistas e filólogos decidem colocar na Web todas as publicações que pelo seu custo e formato impresso ficavam impossíveis de serem acessadas pelos estudantes de forma generalizada. Lançado o site continuitas.org, estabeleceu-se um debate internacional sobre o arcabouço teórico-metodológico da linguística histórica tradicional e da historiografia literária europeia. Atualmente este grupo está reunido em torno de Mario Alinei, que com sua obra monumental nos oferece outra perspectiva de entendimento da imensa família de línguas do ramo indo-europeu. O linguista espanhol Xaverio Balester e o filólogo italiano Francesco Benozzo organizam as publicações do grupo e são os articuladores da Teoria da Continuidade Paleolítica juntamente com Mario Alinei. Diante do grande numero de pesquisadores de várias áreas das Humanas e das Ciências que se reuniu em torno desta nova Teoria e pelas suas aplicabilidades teóricas a outras regiões do planeta linguístico, o grupo decidiu então propor um novo paradigma para a linguística histórica e para os estudos da cultura. Este paradigma retoma a leitura do passado europeu e do passado humano onde os Celtas e suas línguas representam um novo mundo muito antigo a ser redescoberto ou... Reconstruído! Trata-se de uma Arqueologia Cultural de grandes proporções que só pode ser concebida via interdisciplinaridade/ transdisciplinaridade.

Voltando ao projeto intercéltico de ensino de línguas estrangeiras, a *didactiques des langues-cultures* facilitou explicar o que eu propunha naquela época. (RIVENC:2008) Mas muitos colegas e muitos pareceristas acham AINDA que minha *démarche* não se trata nada

mais do que um "*tour de force*" de uma celtisante fanática. Contudo esta característica maçante de insistir indefinidamente, mesmo quando as portas todas se fecham diante de mim, é porque para além da mania, ou da teimosia recidiva, existem também algumas certezas que eu já tinha naquela época e que se confirmaram ao longo dos anos de vida acadêmica, deixando-me à vontade para continuar persistindo nos Estudos Célticos no Brasil.

Durante a década de noventa os filmes com a temática céltica como Braveheart fizeram boas bilheterias e a musica celta ganhava algumas prateleiras a mais para além de Enya e Lorrena Macknitt. As instituições intercélticas se organizavam então em torno das agendas para a integração do monumental *pachtwork* linguístico da União Européia, no qual as línguas regionais, até então chamadas de minoritárias, pudessem obter estatuto de língua nacional e, sobretudo, razão de tantas lutas, a esperada integração do ensino destas línguas regionais nos programas educacionais. O histórico de lutas e combates pelo ensino da língua bretã no sistema educacional francês pode ser avaliado pelo trabalho sensível e eficiente das escolas *Diwan* na Bretanha. Por força de sua condição de cultura periférica a sociedade bretã já se organizava desde os anos setenta em organizações conhecidas hoje como ONG. Eles já haviam compreendido por força de duras e longas experiências de exclusão e dominação, a importância da organização civil para salvaguardar a língua bretã e sua cultura. ( PRÉMEL: 1995)


AUX ÉLÈVES DES ÉCOLES

IL EST DÉFENDU

1° DE PARLER BRETON ET DE CRACHER A TERRE;

2° DE MOUILLER SES DOIGTS DANS SA BOUCHE pour tourner les pages des livres et des cahiers;

3° D'INTRODUIRE DANS SON OREILLE le bout d'un porte-plume ou d'un crayon;

4° D'ESSUYER LES ARDOISES EN CRACHANT DESSUS ou en y portant directement la langue;

5° DE TENIR DANS SA BOUCHE les portes-plumes, les crayons, les pièces de monnaies, etc.;

*Voulez-vous savoir maintenant pourquoi ces défenses vous sont faites? Demandez-le à vos maîtres qui vous donneront les explications nécessaires.*

Souvenez-vous enfin que vous ne devez pas seulement obéir vous-mêmes à ces prescriptions, mais que vous avez encore le devoir de les faire connaître à tout le monde.




## La Revanche

Os países célticos têm em comum a partilha de uma família linguística que foi colocada em sursis por uma "*internal colonization*" no Reino Unido, assim como na França a educação nacional republicana rejeitava as outras línguas dentro das suas fronteiras "nacionais" e que foram excluídas do sistema de ensino. Seria ainda audacioso naquela época propor estudar as línguas estrangeiras do até então chamado colonizador imperialista britânico e francês através de sua contra história interna, revelando uma serie de alteridades ao aluno brasileiro que poderia então dispor de uma nova janela para olhar para o estrangeiro, para o patrimônio linguístico e literário que estava além do cânone conhecido dos programas de ensino de línguas estrangeiras e suas literaturas. Seria impossível neste espaço descrever todo o arcabouço do projeto e suas justificativas linguísticas e sociolinguísticas e sócio-políticas, mas fica aqui como uma introdução a outro trabalho a ser publicado com o recém-criado *IGEC - Instituto Galego de Estudos Célticos* na Galícia, onde pretendemos trabalhar, na perspectiva dos Estudos Célticos, a bela língua galego-portuguesa.

## TENTANDO CONCLUIR

Os jogos de RPG que fazem parte hoje da vida dos jovens incluídos nas mídias digitais veiculam uma mitologia degradada em folclore cibernético, eu diria. Esta nova forma de trabalhar com as identidades ou com seus avatares já é inclusive uma ferramenta para o ensino de línguas estrangeiras. Estes jogos são alimentados por mitologias que tem origem no mundo antigo e medieval. **A alienação dos Estudos Clássicos e Medievais dos programas de licenciatura em Letras causam um dano irreparável ao modelo de ensino que desejamos para o terceiro milênio na escola das complexidades**. Sem as memórias antigas não seremos capazes de criar nada mais além do que uma esquizofrenia mundial de representações descontextualizadas, uma hibridação estéril ou no melhor dos casos apenas alegórica, onde a narrativa, que é componente da alegoria, deixa de existir para se reinvestir apenas na imagem "desconstruída" ou em *bricolages* de diferentes coloridos, mas sem substância para produzir conteúdos capazes de fundar novos parâmetros e novas criações. E, sobretudo – o grande risco – ficar à deriva entre identidades fragmentadas ou extremistas ao sabor de ideologias perversas reconstruídas e reprodutoras de sabe-se lá o quê! Neste mar de *bricolages* como prever o que tantas linguagens fragmentadas poderão gerar? Uma Educação para a sensibilidade não pode se passar da memória de nossa civilização ocidental para entrar simplesmente na era das habilidades tecnológicas e da produtividade. Alienar a escrita, por exemplo, em favor do teclado, rompe com nossa habilidade sensível e nos projeta para um presente-futuro que ainda não chegou. Ainda somos os mesmos de antes. Precisamos respirar e tocar com as mãos nosso próprio pensamento.

Em 2008 tive a satisfação de tomar conhecimento da tese em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano da Professora Elenice Giosa que trata do ensino de língua inglesa estrangeira na mesma perspectiva que eu pensava em 1995, mas certamente muito mais aperfeiçoada em termos de adequação metodológica. Fiquei pensando que talvez agora eu não ficasse tão sozinha no meu desejo de ousar novos projetos no ensino das línguas estrangeiras. (GIOSA: 2008)

Assim, sabemos nós, professores de língua estrangeira, que qualquer conteúdo ensina a língua, o problema é como organizar este conteúdo de forma a realizar um trabalho de fato intercultural na senda do plurilinguismo e da *didactiques des langues-cultures*, das novas maneiras de pensar o mundo através da coordenação de ações educativas na era das tecnologias virtuais e da comunicação planetária. Ou seja, como ser inovador de fato? Porque adaptar-se não é inovar. A adaptação é uma fase preliminar a uma possível inovação, mas que muitas vezes é tomada em si mesma como inovação. Mas não é. É adaptação. Assim, podemos usar as novas tecnologias e todas as suas maravilhosas ferramentas e continuar veiculando conteúdos velhos, anacrônicos, quando não puramente ideológicos. Isto também é uma constatação conhecida de todos. Sabemos também que a atitude crítico-reflexiva envolve certa dose de ousadia, sem o que me parece impossível gerar de fato inovação. Da mesma forma podemos adotar todas as hibridações possíveis no Brasil, numa espécie de neoliberalismo das trocas culturais, independentemente se estas trocas estão ge-

rando mais confusão do que propriamente uma nova era cultural baseada em uma premissa maior – a da construção de estratégias de sobrevivência para as próximas décadas que virão. Estas sobrevivências não são só biológicas e econômicas, mas também psicológicas, psíquicas e sócio-políticas. A morte da modernidade não pode ser a morte da nossa civilização. Uma ideologia da inovação ou de descrédito de nossas memórias, pode ser também uma ideologia de dominação.

Enquanto Hobsbawm e seus adeptos se divertiam em ridicularizar as tradições dos países célticos, afirmando que tudo era invenção, os linguistas, historiadores e arqueólogos celtisantes buscavam explicar como as tradições célticas e suas línguas puderam sobreviver através dos milênios em que se operou a usurpação e a dominação romana, seguida depois pela anglo-germânica. Do lado de cá da historiografia, daqueles que foram os perdedores da história oficial ocidental, sabe-se com muita certeza que uma inovação só é boa quando pode virar tradição.

Do ponto de vista pedagógico e do ponto de vista da docência universitária como responder às inquietações dos mais jovens submergidos que estão no oceano de informações e criação da Internet, sem mergulharmos junto com eles também? Como continuar estudando as línguas do indo-europeu sem conhecer as teorias que hoje estão sendo colocadas em xeque e que nos revelam uma outra linguística histórica e uma outra historiografia literária ? Como estudar as literaturas ocidentais sem considerar o aporte céltico? Como negar uma tradição oral milenar que até hoje nos perpassa e encanta seja ela ameríndia ou céltica? Como inovar sempre sem cair num hibridismo desconexo e ininteligível, impossível de decodificação? Como analisar os discursos se eles estão sendo deletados? Se nossa tradição é inovar, onde e como estamos inovando?

Uberlândia 04 de outubro 2011

# *BIBLIOGRAFIA*


PRÉMEL, GÉRARD (1995) *"Anamnèse d'un dommage ou comment le français est venu au Bretons"*, *LANGAGE & SOCIÉTÉ*, nº72, Maison des Sciences de l'Homme, juin pp 51-91.

MORIN, EDGAR *"Restricted Complexity, General Complexity"* - *Centre d'Etudes Transdiciplinaires. Sociologie, Anthropologie, Histoire - École des Hautes Études en Sciences Sociales*: Disponível em :

http://cogprints.org/5217/1/Morin.pdf

SIMPSON, JACQUELINE (1994), MARGARET MURRAY: *Who Believed Her, and Why? FOLKORE*, Vol. 10, pp. 89-96.

ALINEI MARIO & BENOZZO FRANCESCO, *2008 Alguns aspectos da Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à região galega*, Lisboa: Apenas Livros.

ALINEI MARIO & BENOZZO FRANCESCO (2009) *Origens Célticas e Atlânticas do Megalitismo Europeu*, Lisboa: Apenas Livros.

GIOSA, ELENICE (2007) Mito *Arturiano e Processo de individuação: caminhos para uma Educação de Sensibilidade na relação ensino-aprendizagem de inglês* Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano – USP Universidade Federal de São Paulo.

SILVEIRA LOPES, MARINA *Sob a Sombra do Carvalho: a espacialização do imaginário neodruídico na metrópole paulistana.* Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, disponível em: http://aleph50018.pucsp.br/F com o termo de busca: *neodruídico*

RIVENC, PAUL (2008) *"Edgar Morin, la didactiques des langues-cultures et...l'université " SYNERGIES MONDE*


# *SITOGRAFIA*


*Les sept savoirs necessaires à l'Education du Futur* - Publié en octobre 1999 par l'Organisation Des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture.

http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117740fo.pdf


# *CURSOS À DISTÂNCIA COM EDGAR MORIN*

http://www.transformacioneducativa.org

# “Treba ou Toudo: origen y destino del común derecho e instituciones Celto Atlánticas. Un modelo de Arqueología Institucional“

D. Andrés Pena Graña[1]

Historiador , Arqueólogo del Concello de Narón y Decano del IGEC

*Al óptimo camarada Eulogio Losada Badía, fundador del IGEC,*
*y al amigo J.J. Moralejo, cabalgando ya con Rhiannon.*

Antes, durante y tras la dominación romana, el Noroeste Atlántico de la Península Ibérica, *Gallaecia,* conoció una forma de organización territorial celta que seguiría en pie muy avanzada ya la Edad Media sin apenas sufrir cambios hasta el final del siglo XII[2].

[1]Andrés Pena Graña/André Pena Granha, etnoarqueólogo-institucionalista, doctor en Arqueología e Historia Antigua por la USC, Historiador y arqueólogo del Concello de Narón, Decano del Instituto Gallego de Estudios Celtas, IGEC, es investigador desde hace más de veinte años de las instituciones indoeuropeas.

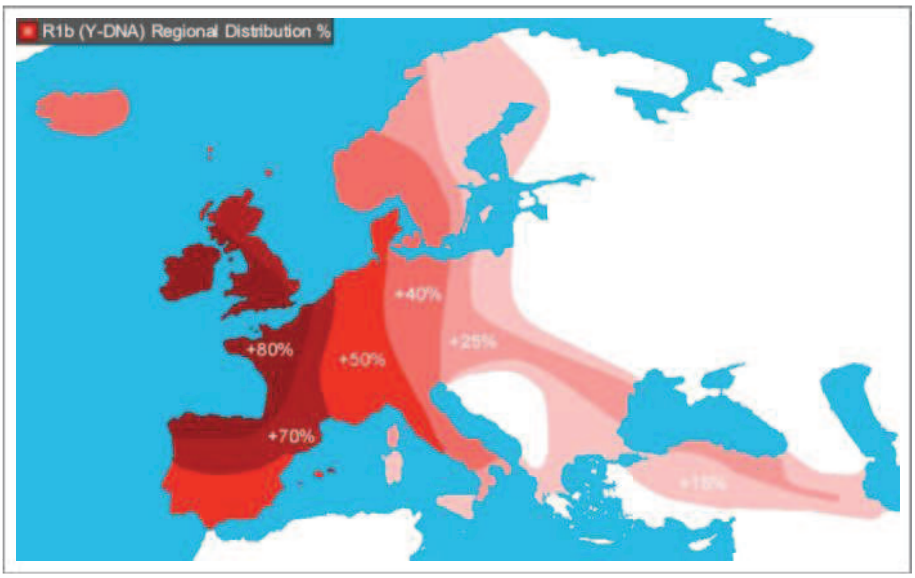
[2] Pena Graña, A. (i) 111-160

En *Treba* y *Territorium*, culminando el estudio iniciado en el Concello de Narón en 1987, señalamos en *Gallaecia* la posible cuna Neolítica del "Territorio Político Celta" *Treba/Toudo*, acompañando el desarrollo arqueológico institucional del patrón organizativo hasta la Edad Media (14-541). Ese año (2004), fortaleciendo nuestra visión, publicaba el Trinity College de Dublín una investigación genética. Siendo "Identidad Nacional" y "Legado Celta" en el imaginario -lengua, anales, leyendas, literatura, etc.- de Irlanda esenciales conceptos, el gobierno financió un estudio dirigido por el doctor Dan Bradley y Brian McEvoy, para encontrar en la isla, a los Celtas de Europa Central que según la hasta entonces consagrada doctrina habrían invadido Irlanda en el siglo V a C.

Más Bradley y McEvoy, comparando muestras de DNA de 200 voluntarios de diversos lugares de Irlanda con una base de datos genética de 8.500 individuos de toda Europa, buscando los Celtas de Europa Central, encontraron, algo diferente: **"**We have" –dice decepcionado McEvoy - "a much older genetic legacy"**,** confirmando que la población Irlandesa, contra lo previsto provenía del legado genético mesolítico y neolítico de un Noroeste de la Península Ibérica que suponían no celta "The primary genetic legacy of Ireland seems to have come from people from Spain and Portugal after the last ice age". Sin embargo agrupando perfiles genéticos en un mapa de Europa, el estudio del Trinity College Dublin de Bradley y McEvoy[3], redefinía sin saberlo el concepto de la Céltica señalando el Área Cultural Atlántica correspondiente al Algarve, *Gallaecia*, la región vasca, Gales, Escocia, Irlanda y Bretaña.

---

[3] *"Abstract:* Celtic languages are now spoken only on the Atlantic facade of Europe, mainly in Britain and Ireland, but were spoken more widely in western and central Europe until the collapse of the Roman Empire in the first millennium A.D. It has been common to couple archaeological evidence for the expansion of Iron Age elites in central Europe with the dispersal of these languages and of Celtic ethnicity and to posit a central European "homeland" for the Celtic peoples. More recently, however, archaeologists have questioned this "migrationist" view of Celtic ethnogenesis. The proposition of a central European ancestry should be testable by examining the distribution of genetic markers; however, although Y-chromosome patterns in Atlantic Europe show little evidence of central European influence, there has hitherto been insufficient data to confirm this by use of mitochondrial DNA (mtDNA). Here, we present both new mtDNA data from Ireland and a novel analysis of a greatly enlarged European mtDNA database. We show that mtDNA lineages, when analyzed in sufficiently large numbers, display patterns significantly similar to a large fraction of both Y-chromosome and autosomal variation. These multiple genetic marker systems indicate a shared ancestry throughout the Atlantic zone, from northern Iberia to western Scandinavia, that dates back to the end of the last Ice Age". McEvoy , B. *et al. Am J Hum Genet. 2004* October. Published online 2004 August 12; 75(4): 693–702.




"The term Iberian (Celtic) people is used for those who are descendents of the Cro-Magnon and who have integrated with other European countries i.e. R1b.

[Font Nordic and Celtic DNA Project- (Saami & Iberian) wikipedia]

## Cruzando el mar

¿Qué había pasado? Si el avance de la glaciación forzó en la Edad de Hielo a la población paleolítica europea a buscar refugios climáticos en el sur de Europa y el finisterre atlántico hispano, el deshielo -según amable comunicación personal de Ángel Carracedo, catedrático de genética forense de la Universidad de Santiago de Compostela y el actual estado de la investigación: Brian Sykes (2006), Stephen Oppenheimer[4]; Daniel Bradley[5], etc.- permitió a la población largo tiempo asentada ir durante el Mesolítico y el Neolítico abandonando su confinamiento. Aunque las clinas de la dinámica, no puedan determinar la lengua hablada por la población implicada–*siendo acaso el etrusco excepción a la regla*-, puede hacerlo sin problemas la Lingüística (Ballester). Esta -dinamitando los anteriores modelos- sería la "Gran Migración de los Celtas de Europa", encontrándose la ancestral cuna en el finisterre atlántico de Iberia.

---

[4] (133 ss.). El linaje más importante como la mayor parte de estos clusters, el Rox, procedería del área cantábrica y del País Vasco (Oppenheimer. Pero [...] varias de las más recientes -el caso del Rory- proceden de Galicia. Más del 90% de los hombres -la correlación más alta de todos los clusters- con ese marcador genético tienen apellidos gaélicos. Oppenheimer data el cluster hace más de 12.000 años, y consideramos - erroneamente como demostró Xaverio Ballester - que las lenguas celtas se formaron después del Neolítico, se pregunta si els gaélico llegarñia tan atrás en la historia a Irlanda.

[5] Cf nota 3



Northern hemisphere glaciation during the last ice ages. The accumulation of 3 to 4 km thick ice sheets caused a sea level lowering of about 120 m. Also, the Alps and the Himalayas were covered by glaciers. Winter sea ice coverage was much more limited in the south.

Retornaron, tras diez mil años de forzada estancia, navegando – mejor que siguiendo la banquisa[6]-, sin duda, hablando ya Celta Antiguo Común[7] [Losada (1999, 201-246); Martins (2003) Moralejo (2011, 338); J. T. Koch (2009); Martíns (2008), Ballester (2012)], con el germen de comunes instituciones [Pena 2004 *m*, 433-507], posiblemente de Galicia a Irlanda como lo cuentan las leyendas - la llegada de los *gaels* por mar desde *Brigantia* (La Coruña), a Irlanda fundando el primer castro *Dun na Gall*, 'Dónegal" el brigantino Amer-

[6] Siendo impracticable por tierra el paso entre el continente y las Islas -impidíendolo durante el deshielo la confluencia de los grandes rios europeos e un el inmenso cauce discurríendo tumultuoso por el centro del Canal de la Mancha La población celta según lo cuentan las leyendas llego por mar a Irlanda sin duda (por algo se llama gaélico y no eirés la lengua de Eire) desde Galicia.

[7] El Celta Antiguo Común, base del grupo goidélico – el irlandés, el escocés y el gaélico manés-. "The celtic languages did not originate in Central Europe, they originated in North Western Spain" […] "A roman general mistakedly located a river in the Pyrenees for being the Danube and the home of the celts hence the myth started"[…]. Se asienta el paradigma de la Continuidad Paleolítica. 'Closely related languages were spoken along the Atlantic seaways from Portugal to Britain by the middle of the first millenium BC'Cunliffe (2004, 296) Sosteniendo Xaverio Ballester: 'Traditional theories locating the original homeland for Celtic speakers in Central Europe have insufficient, archaeological, genetic, historial or linguistic support, in both their older form (Hallsttat, La Tène, close to Thracia) and the more recent version (Hercyno-Sequano-Ticinian…sic!). Due to objective archaeological, genetic and [pre]historical documentation, as well as linguistic congruence, the theory of an Atlantic origin for Celtic languages is much stronger. However, theis new approach turns out to be untenable within the conological frame of the Bronze Age, so clarly a substantially older chronology is needed. Xaverio Ballester "Les languages celtiques: origins centre-européennes ou… atlantiques? *Aires linguistiques, Aires culturelles*. (*Abstract*, p 93)

gin[8], tras escenificar y pactar (Brasseur) con las tres diosas soberanas Bamba, Flodha y Eriú[9], la legal toma de posesión [Pena g 33-80; o 117- 160] de la Isla-, pasando luego a gran Bretaña y al continente .

Este contexto propició que estudiando el Tartésico, alfabeto ibérico occidental cuna del signario hispánico, John T. Koch topase –según el actual estado de nuestros conocimientos raro sería que no fuera así-, con la más antigua lengua Celta de Europa, el Celta Antiguo Común, originario de la costa atlántica de Ibéria habitada desde las columnas de Briareo, Gibraltar, hasta el golfo de Vizcaya por celtas –'más bien largos y con filtro'-, con su epicentro en la *Kaltai* o *Galtai*. Lengua extendida como era de esperar, pues no todos los emigrados serían mudos, en la larga Marcha a la Europa Atlántica insular y continental[10], originando la pléyade de comunes topónimos, hidrónimos, antropónimos, asumidos celtas.

Gómez Moreno años después de señalar "reviste caracteres de probabilidad máxima […] admitir que los alfabetos ibéricos nacieron en Andalucía, como fruto de la civilización tartesia, en fecha remota pero imprecisable hoy […] pues su tipo gráfico los pone cerca de lo cretense y chipriota y antes que lo fenicio [Misceláneas, 28], dató el signario tarté-

---

[8] "Castro de *Gall*, Castro *Gall*-aico" -significando el sufijo *–aeco* [*e/i*] "de" ¿Acaso evocando la ausente patria?

[9] "Sostiene Marcel BRASSEUR (amable comunicación epistolar a través de Fernando ALONSO ROMERO) que […] la toma de posesión estaría ya presente […], en el reencuentro de los hijos de Mil con las tres reinas de Irlanda, Bamba, Flota y Eriu": […]"La rencontre des Gaëls avec les trois reines d´Irlande est un rituel de prise de posesión d´une terre" "Dans leur marche vers Tara, les Gaëls rencontrent les trois déesses éponymes du pays: Bamba, Flotla et Eriu. Seule Eriu leur souhaite bonnes possession de leurs nouvelle terre. En échange de sa protection, elle leur demande cependant un engagement: que l´île porte désormais son nom. Amorgen y consent; cést pourquoi l´Irlande s´appelle, depuis ce jour-lá, Erin, du nom de la déesse Eriu. "Les fils de Mil s´entretinrent avec Bamba à Siab Mis. Elle leur dit: "Si c'est pour vous emparer de l´Irlande que vous êtes venus, vous n´êtes pas venus sous un bon signe". "C´est par nécessite", dit Amorgen au genou blanc, le poète. "Faites-moi un don", dit-elle. "Quel don?" dirent-ils. "Que mon nom soit donné à cette île" dit-elle. "Quel est ton nom?, dirent-ils. "Bamba", dit-elle. " Que ce soit un nom de l´île", dit Amorgen. Ils s´entretinrent avec Flota à Eblinne. Elle leur parla de la même manière et elle désira que son nom fût donné à l´île. Amorgen lui dit: " Que Flotla soit un nom de l´île". Ils s´entretinrent avec Eriu à Uisnech. Elle leur dit: "ô guerriers, soyez les bienvenus. Il y a longtemps que les prophètes ont prédit votre venue. Cette île sera vôtre à tout jamais. Et à lest du monde il n'y aura pas d´île meilleure. Nulle race n´y sera plus nombreuse que la votre". "C´est bien". Dit Amorgen, "la prophétie est bonne". "Faites-moi un don, ô fils de Mil et enfants de Bregon", dit-elle, "que nom soit donné á cette île". "Que ce soit son principal nom", dit Amorgen" Avant de prendre possession de l´île, il faut livrer bataille. Les Gaëls sont vainqueurs et le Tuatha s´inclinent, non sans avoir durement négocie leur retraite. Le pays sera désormais équitablement divisé, non point sur le mode humain, mais sur le mode mythique: Les Gaëls occuperont le pays en surface, et les Tuatha se répartiront le "Sidh", c'est à -dire le monde du Dessus: les tumuli, cairns, lacs et autres lieux magiques dont est truffées l'Irlande. C´est ainsi que l´Irlande fut partagée entre les dieux et les hommes" (cf Pena Graña. *Treba y Territorium* 2004: 181-2)

[10] Y quizás al Norte de África.

sico hacia fines del segundo milenio antes de Cristo [11], y ya antes que Koch, analizando Eulogio Losada Badía, sancritólogo, profesor de la Sorbona, fundador del IGEC, "la propia naturaleza de la lengua para la que fue creada, por la zona tartesia, la primera escritura ibérica", y, entre otras cosas, "la bivalente esencia de los grafemas con que se transcriben las oclusivas dentales y guturales o velares en las lenguas ibéricas"[12], había determinado con aguda argumentación la naturaleza celta de la lengua del Atlántico hispano: "Confirmando la coherencia de nuestra tesis sobre los orígenes celtas del sistema que el signario ibérico parece revelarnos, los argumentos fonéticos invocados en el presente trabajo hacen que la paternidad céltica sea cuando menos altamente verosímil" (Losada Badía 1999: 246).

Aviniendo el elemento principal común *Kel-/Gel-; Kal-/Gal-,* lo Galaico con lo Gaélico y Céltico, "a título de curiosidad", reveló Moralejo "que ***Callaecia***[13] tendría sus allegados etimológicos en latín ***callus*** 'callo" y ***collis*** 'colina, en el (pre)griego *colofón*… y

---

[11]Defendiendo Losada Badía, a quien seguimos aquí esta antigua datación del egeo "si sin más pruebas que un vago parecido gráfico se da por bueno el entronque de los signos fenicios con los supuestos signos protosinaíticos […] resulta improcedente rechazar de entrada un razonamiento similar cuando se quiere hacer venir conjuntamente de un foco egeo los signos fenicios y los ibéricos. [p 214] […] Tras los descubrimientos de Sir Arthur Evans (*Scripta Minoa* I, 1909, p 77ss, et. alia) […] La hipótesis de un origen egeo para el signario fenicio cuenta en su haber, pese a los invevitables fallos que toda época conlleva (sin por supuesto ser una excepción la nuestra), con distinguidos defensores, entre los que figuran, recogiendo los nombres dados por Février (que sin aportar apenas argumentos críticos se limita a rechazar la opinión de dichos sabios), F. Praetorius, Fries, H Schneider o F. Chapouttier, etc. Eulogio Losada Badía "Las escrituras celtohispánicas" in *Les Celtes et la Péninsule Ibérique*. Triada 5 Brest 1999 p 215-216. Este antiguo origen de un signario para notar una lengua céltica, precisamente excluye que no fuera celta la originaria población de Irlanda, y que la lengua celta llegara –como por personales necesidades comparatistas se sostiene, sin ninguna prueba - en época posterior.

[12] "[…]La doble ortografía con sorda o con sonora, según los casos de las transcripciones en caracteres latinos, que observamos en algunos nombres propios autóctonos peninsulares (*Ar**c**ea / Ar**g**ea* (Albertos 1974 : 75), *Be**t**unus / Be**d**unus*, *Doui**t**ena / Doui**d**ena*, *Trit**i**us / Tri**d**ius* (Albertos 1979 : 151-3), *La**t**ronus / La**d**ronus* (Albertos 1980 : 309); *A**p**ilus / A**b**ilus; Am**b**a<u>t</u>a / Am**b**a<u>d</u>a, Am**b**a<u>t</u>us /Am**b**a<u>d</u>us, Vi<u>c</u>anus /Vi**g**anus* (Albertos 1980: 309), por ejemplo), podría acaso explicarse al carecer generalmente dichos nombres propios de sentido para los pueblos que no los habían creado, tal como suele suceder con este tipo de nombres, los latino hablantes no siempre consideraban, aunque así era sin embargo que se tratasen de dobletes de un mismo vocablo, sino que sentían probablemente a muchos de estos dobletes como nombres propios diferentes entre sí, transcribiéndolos pues como los oían ellos pronunciar, esto es ya con sorda, ya con sonora, según el caso [223-4] in Eulogio Losada Badía "Las escrituras celtohispánicas" *Triade 5*, 1999, pp 201-246.

[13] Advirtiéndo en amable comunicación epistolar Xaverio Ballester del peligro de pensar "si las fuentes más antiguas hablan de "kallaekia", ergo eso es lo antiguo y original", pues que siendo *Callaecia* forma griega, no autóctona , el fallo puede ser doble: 1) no ver que esas fuentes antiguas eran también las fuentes griegas, y 2) no tener en cuenta la tradición oral, que es unánime.

[que] también podría entrar en la opción etimológica ***kel-**, serían algo así como los 'altivos'"*[14].

Aunque *sub vocabulo celt-,* recientemente Faileyev (15), dejándose en el tintero al primero de todos, Julio César[15], señaló entre otros "attempts to reconcile the linguistic prehistory of *Ketoi* and *Galatai*"[16], *lo* Galo con lo Celta el de Kim McCone, "Greek *Κελτός* and *Γαλάτης*[17] (2006, 94–111).



Estela tartésica de Taśiioonos, noble Nerio de la Kaltia.

---

[14] Habría que discutir también si el ide. ***kel-** 'levantar, elevar' es o no la misma raíz que, ampliada, tenemos en irl. ant. ***Calath** y gal. **Caled** 'duro' y en el etnónimo galo ***Caleti, Caletes**, que podrían relacionarse con los hispánicos ***Caladunum**, **Calubriga**, **Portu Cale**, etc.* 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 su poblamiento. Metidos en gastos de conjeturas y si se admitiera solamente la base **kal-* sin sufijación **-na-* podríamos borrar la diferencia entre *cal(a)-* y *call(a)-* suponiendo que en *Callaecia y Callaicus la geminación es de motivación expresiva". Juan J. Moralejo Álvarez. CALLAICA NOMINA. Estudios de Onomástica Gallega.*

[15] En la cláusula inicial de *de Bello Gallico* "Gallia est omnis divisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam" - reza el primer paragrafo de la Guerra de las Galias Julio César- "qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur" C. Ivlii Caesaris *Comentariorum de Bello Gallico*. Liber Primus. 1.1.1 , y aunque no haya en las Galias epigráfica evidencia que sostenga tal aserto, en *Gallaecia*, 'haber, hainas'. Sin duda, lo notan los historiógrafos, los galaicos presumen de Celtici – el mencionado *Taśiioonos*, el primero-, no por haber llegado entremetidos tarde, mal y arrastro, entre las tropas auxiliares de los conquistadores – más vindicando la cuna del fundador epónimo *Celtiato*, sin duda desde el Bronce Final -como certifica el mencionado carneiro o túmulo funerario de Tásionos, recientemente traducido por J. T. Koch-. En este sentido conviene señalar como un epígrafe apuesto a la estela calcolítica que coronaba el fundacional túmulo demarcatorio de una *treba* galaica en época Bajo Imperial, permite deducir la existencia en la *Galtai* o Kaltai, de un mítico fundador epónimo, llamado *Celtius* o *Celtiato*, del que justificando la quieta y pacífica posesión jurisdiccional del territorio por su linaje todos los príncipes, que en algo se tuvieran, de las galaicas *Trebas* presumirían [los *Celtici praestamarici*, debajo del *Tamara* os los *Celtici supertamarici*, sobre el río Tambre o Támara, p.ej.] descender.

[16] 'Celtomania and Celtoscepticism' p. 22

[17] *Sprache* 46/1 (2006): 94–111.

Concordando de forma coherente con lo expuesto en el año 2002por Xaverio Ballester "sobre el etnónimo de los gálatas (y de los celtas)" (307-314):

"Some of the traditional explanations for the name of the *Celtae* have no typological paralell at all. The old name of the *Celtae* coud be well preserved in the ethnonym *Galatai*, wich could be explained as **gala*- 'end, limit, border' and **tai* 'those, they', with the general meaning of 'the borded people' a common kind of ethnonym that suits the geographical situation of old Celts and their historical background" (307),

la *real probe*, de la mano del más largo epígrafe en el más antiguo signario celta de Europa[18], el tartésico, el bello texto cincelado sobre el *carnarion* "carneiro, estela", de arenisca que un dia coronó el desaparecido túmulo, publicita, invocando a los divinos Lugoves de la Gente Neria, por un noble de la *Galtia*/ *Kaltia*, de Galicia/ Celtia, ¡del Finisterre Atlántico! que acabando su periplo en el sur, en la *Laccobriga*[19]conia[20] bajo él yació un día Taśiioonos, héroe Nerio del Bronce Final:

*' l o k$^{o}$ o b$^{o}$ o n i i r a b$^{o}$ o t$^{o}$ o a ŕ a i a i k$^{a}$ a l t$^{e}$ e l o k$^{o}$ n a n e n a ŕ [ . ] e k$^{a}$ a ? $^{i}$iśiink$^{o}$olob$^{o}$oiit$^{e}$erob$^{a}$areb$^{e}$et$^{e}$asiioonii;lectio* de Untermann (1997)*,* segmentada: *'lok$^{o}$ob$^{o}$oniirab$^{o}$o t$^{o}$o aŕaiai k$^{a}$alt$^{e}$e lok$^{o}$o/n ane naŕk$^{e}$e k$^{a}$ak$^{i}$śiin/k$^{o}$olob$^{o}$/o ii t$^{e}$'-e.ro-b$^{a}$ar/e(b$^{e)}$e t$^{e}$a/ siioonii*: "invoking the Lugoves of the Neri People, for a nobleman of the *Celtae/Galtai*: he rests still within; invoking every hero, the grave of Taśiioonos has received him'. Invocando a los Lugoves de la Gente Neria por un noble de la Celtae/Galtai. Aquí yace. Llamando a cada héroe, la tumba de Taśiioonos lo ha recibido"por John T Koch (2009, 334)[21]

Día a día el inter y multidisciplinar enfoque evidencia las instituciones del común origen (s 57-88), la conjunción de correlaciones latente en la religión, un sistema más antiguo de la cuenta (r 167-230; a 333-400), en el coherente panteón velado bajo, *quae inmoderatio verborum,* infinitos locales 'teónimos', *sive potius* 'epítetos' y santuarios-, en el universal, jerárquico[22], organizado y cultivado[23] clero Celta por encima de locales disputas (a 246-249), en la uniformidad de culto en la miríada de *Trebas* o *Toudos* patentizada en la homogénea representación plástica de los bronces votivos de entronización real de *Gallae-*

---

[18] Son muy raras, pero también se documentan, inscripciones en caracteres ibéricos, en *Gallaecia*

[19] Fundada ca. 2000 aC. La estela de 1,34 x 0,65 x 0,15, encontrada em Bensafrim, Lagos, Faro, Algarve se conserva en Museu Municipal de Figueira da Foz.

[20] Los *Conii* de las antiguas fuentes (*IL II*: 193; *TIR* J-29: 66).

[21] "A Case for Tartessian as a Celtic Language". *ActPalX = PalHisp 9*. (2009): 339-351

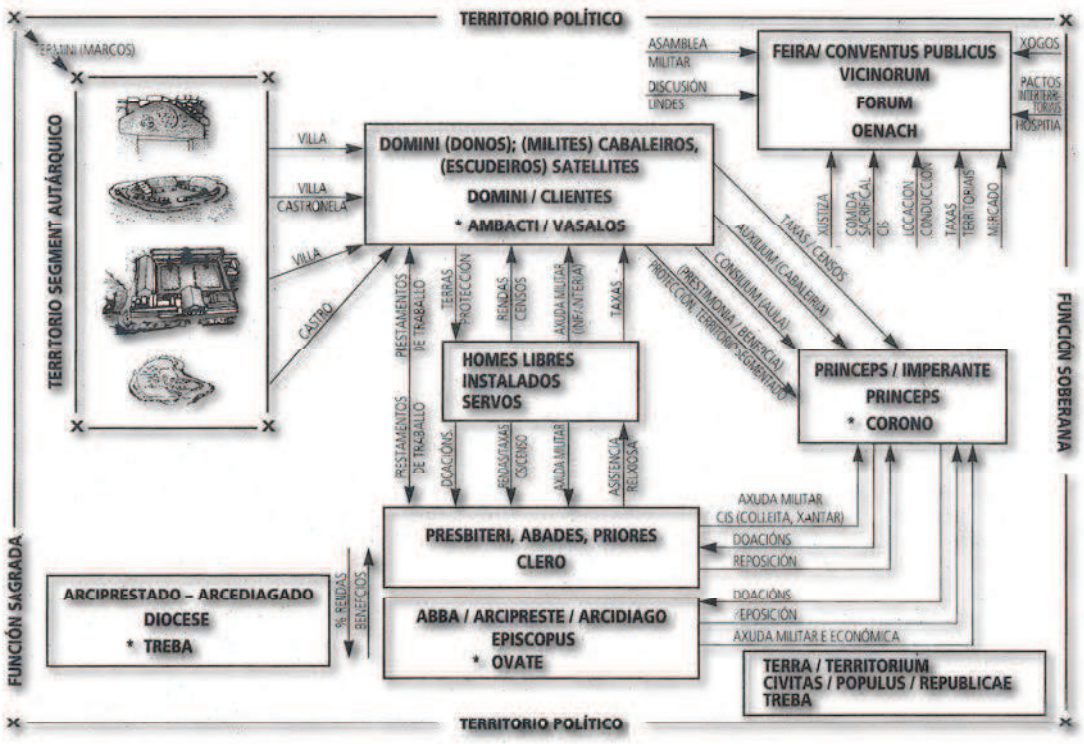
[22] Cunliffe, B. (2010): 91-92

[23] Cunliffe, B (2010) : 96 ss

*cia* con escenas de sacrificio (g 33-80; o 117-160), no debida a la contingencia, aún distando entre si centenares de kilómetros los hallazgos.

# ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Quiero advertirte, caro lector que, aunque ya no lo parezca hoy, cuando científicos de diferentes campos y países apoyan esta visión de nuestra Arqueología Institucional, por lo menos en el 1991 estos papeles sonaban como algo nuevo.




Antes, durante y después de la dominación romana, Galtai, Gallaecia, el Noroeste altántico de Iberia, experimento una organización territorial, principesca, céltica e indoeuropea, que todavia funcionaba muy avanzada la Edad Media.

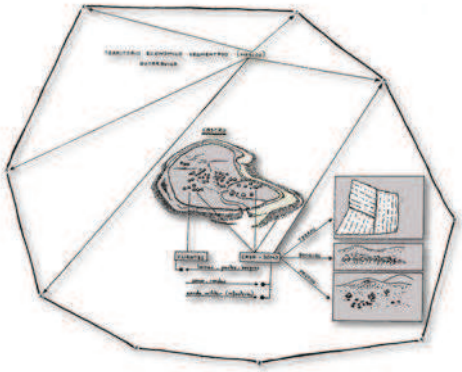
En el año 1992, exactamente en la página 26 de Narón un Concello con Historia de Seu. Volumen II en un sinóptico cuadro compendiamos en la Terra de Trasancos las bases, por primera vez[24], de la función soberana y la función sagrada del territorio político celta en la entonces renegada Galicia, mostrando su evolución desde la época pre-romana a la me-

[24] A saber la concepción, entonces por primera vez en la historiografía, hoy generalizada, de la *treba* como un territorio político demarcado al frente de un rí, rey o príncipe, en cuyo seno se suceden al frente de nobles casas vasallas del príncipe los castros, cada uno con su respectiva jurisdicción, asi como el funcionamiento interno, feudovasallático, del entramado jurisdiccional.

dieval. Validado por nuestra Arqueología Institucional, el cuadro es aplicable veinte años después, en el contexto de la Common Celtic Law, a todas las tribus Trebas/Toudos, Territorios de la Europa Celta.




Por el mismo motivo, como figura en la lámina de la página 131 de la mencionada obra, es universal la concepción del castro como un espacio o dominio jurisdiccional.



# TREBAS/TOUDOS

La Europa Céltica, seguramente antes ya de la Edad del Bronce, es un mosaico de idénticos territorios políticos autónomos compartiendo la común estructura nombrada en Europa (Pena 1992, Karl 2002) con palabras oriundas del concepto de soberanía doméstica, ora [designando la "Casa", y variantes trifu; treb; trifu, tribus, etc] trebas, "tribus", s. Treba, como en Gallaecia; ora designando al "Pueblo, Estado, Nación", galaico Touda, antiguo irlandés p. túatha, sg. túath" [y sus variantes teuta, touto, etc.], ambos términos aluden al territorio Estado o Nación de una Casa noble que los romanos llamaron ciuitates/populi. Compartiendo no pocas veces idéntica denominación en toda la Europa Céltica, "Brigantinos", "Nemitos", "Belgae", el colosal mosaico de demarcaciones llamadas trebas o toudos, verdaderos "mini-estados", al frente de consagrados *rīges "reyes" o *arioi "príncipes", responde a un tráfico jurisdiccional feudovasallático común.

Como Irlanda (MacCone; Gibson; Byrne), como Gales (Hubert, 436-437); como Escocia (A. Dogshon, 97-99); como Europa continental (Wells, 88-95; Halselgrove, 81-95), y como la Nórdica (Kristiansen, 241-280), la antigua Gallaecia se configuró en una sucesión de territorios políticos[25], sin duda procedentes de un estadio remoto. En Treba y Territorium, estudio de larga duración (1987-2004) de una comarca gallega en Narón (Noroeste España), señalamos un orígen Neolítico de la Treba (m, 86).



Epígrafe cruciforme de termino, conteniendo la voz TREB[A]. Valpaços

[25] En diciembre de 1992 en la introducción del segundo volumen de la Historia de Narón, publicado a principios del año siguiente escribimos: «En otro momento y lugar en la introducción al primer volumen de esta serie, explicamos detenidamente la génesis y justificación de esta obra y centramos el objeto de nuestro estudio (que con preferencia, no exclusivamente- ahora en mayor medida desde los foros de Xuvia y Pedrosoincide plenamente en el ámbito geográfico de la Tierra de Trasancos) en un territorio conformado históricamente./ Mostramos también en la precedente publicación como esta comarca natural fue un verdadero estado en el contexto de la articulación política y Territorial del NW en la Edad de Hierro que desvelamos. Lo que parecía […] una desmesura, es hoy [en 1992], un año y medio después de la publicación […] objeto de estudio por un sector de los más críticos especialistas./Mostraremos ahora, en una síntesis provisional, cómo en la Alta Edad Media lo que se llamaban Tierras (*Territoria*), [comportándose] como auténticos «Territorios Políticos», todavía mantenían intacta buena parte de su pasado vigor institucional y solidez, e incluso todavía, bien que diluido, el aroma de este enraizamiento llega, de la mano de las Tierras o comarcas en buena parte de Galicia, hasta hoy./ Mas esta antigua base territorial, omnipresente en las cartas, algunas con más de mil años de antigüedad, ni fue ni es contemplada, por extraño que resulte en ninguno de los jerarquizados y rígidos géneros creados por nuestra historiografía medieval.» (p 21); cf. también (c, 33-78; m, 41-59) para evaluar la magnitud de la cuestión territorial.

# TÚMULO FUNDACIONAL

La organización política o territorial de *Gallaecia*, descrita en antiguas fuentes con etnónimos "nombres de trebas", celtas, conoció los mencionados nombres perromanos de *treba* y *toudo*[26]. Ambas palabras definen el mismo sistema institucional, un "Principado Celta" – prefiriéndose esta voz al termino (Arnold & Gibson 1995) 'Celtic Chiefdom'. Separadose estas *trebas* o **toudos* de los *adfines*, "vecinos" por hitos terminales, *termini*, no pocas veces por un túmulo fundacional como el de *Latron*, sobre cuya estela, o más propiamente 'estatua menhir' calcolítica, alguien, acaso su prosapia, escribió en el Bajo Impe-




Estela calcolítica y estatua menhir de sendos túmulos fundacionales re-acondicionadas. Izda. Montealto (Edad del Bronce). Drcha. Bande (Bajo Imperio)

---

[26] Los *territorios* políticos celtas adoptan como vimos hace más de 20 años en toda Europa indistintamente dos aliases o nombres: **tewta*- "pueblo" y *treb*- "casa", el primero origina una sucesión de denominaciones *túath, toudo, touto, teuta*, etc. cuyo sentido institucional de pueblo o de territorio político no se diferencia de los segundos, derivados de la conocidísima y estudiadísima palabra treba, «casa» y, sus derivados tref, trifu, tribu, etc., emanados estos de la doméstica raíz *treb* (alem. *dorf*, escoc. *thorp*) con connotaciones (Dottin, Schmidt, Tovar, Mac Killop, Pena, etc.) conocida en todo el ámbito indoeuropeo no sólo de un edificio, de una casa, sino también de de territorio político y de «soberanía doméstica», al igual que decimos la Casa Real, la Casa de Alba, la Casa de Andrade, refiriéndonos al espacio jurisdiccional o señorío de estas casas nobles. Lo mismo sucede con prefijos y compuestos formados con la palabra *treba, at/tributi, can/tref, con/trebia, con/tributi*. En este tenor aludiendo al territorio político de una comunidad habitualmente articulado de manera institucional consideraremos a **tewta* «pueblo» y a *treb*, «casa», denominaciones indistintamente compartidas. Ambos términos *toudo* y *treba* significando una comunidad y su territorio se usaron indistintamente en la *Gallaecia*, *Toudo-Palandaigae* «Pueblo del altar de piedra» *Trebo-Pala* «Altar de piedra de la Tribu»; Treba-runa ¿Señora de la *Treba*? ¿Luna (*r/l*) de la *Treba*?; *Arro-Trebas* «los de la *Terra* o 'territorio político autónomo celta' de Arrós, en la Edad Media el arciprestazgo de Arrós. Una comunidad compuesta por muchos castros. Al frente de estos «territorios políticos» de mediana extensión, antepasados en gran medida de buena parte de las comarcas gallegas históricas de hoy, se encontraban unos *rīges; arī, principes* (*Nicer Clutosi principis Albionum* "Nicer Clutosi del príncipe de los Albiones", etc.) o jefes de tropas (**corionoi*) que equivalían en Galicia a verdaderos reyes como sucedía también en el área indoeuropea de la Península Ibérica y en las Islas Británicas y que se habrían mantenido sin grandes cambios hasta la Edad Media. Pena *Narón II* 1992-1993, 29ss

rio “Aqui yace Látron, hijo de Celtiato[27]; y otras veces por un muy variado repertorio de marcos (a, 158- 165) carneiros, coiras (Old Irish *cora*; Corn. *Cored*, cf. Vendryès sub vocabulo *cora*) –llamados hoy como ayer, en la lengua de los autóctonos galaicos celtoparlantes, carracedos o carnoedos[28]-, cruces y cuñeiras, burgarios, amilladoiros, etc.




[27] Así *Latrono* del a.irl *Láther* “esforzado en el Combate” en *Latronus Celtiati Filius Hic Situs Est*, es nombre vinculado a la misma familia que en la misma demarcación alzó sobre otro túmulo más moderno el preromano galaico guerreiro de Rubiás, epigrafiado luego, en época bajo imperial para recordar la inmemorial quieta y pacífica posesión de la *treba* por tan “alto” linaje: [L]ADRONO VEROTI F [L]*ádrono* [L]*áthero*-no, “esforzado en el combate”, hijo de *Vero*- + sufijo latino *–tius* “ muy alto” . Quiso la fortuna que estos dos príncipes galaicos, en soportes miles de años distantes en tre si, se documentasen sobre sus túmulos, alzados sobre las mámoas fundacionales, y así descritos en su función demarcatoria a mi modo de ver aparecen en la carta de Celanova del 982: «[…] quomodo dividet cum villa Sancta Columba, Ermigildi et Atanes et transit Limia ad patrono intra Mogaynes et Sancta Columba et feret in **arca** tras limia ad casam de Domno et per suis terminis ubi inveneritis **lacos anticos et mamolas** . **Uno laco** qui est tras Limia unde venit liniolo qui transit per Limia et venit inter Sancto Martino de Calidas et feret in cima de villa ad **alio laco maior** per suo liniolo **ubi iacet efigiem hominis esculpta in petra** ( a primeira noticia da sucesión coa estatua do guerreiro sobre cada un *–que testificat de laco in laco*- de grande túmulos da Idade de Ferro, son sin duda la estatua menhir de *Latronus Celtiati Filius Hic Situs Est*; y la estatua de guerrero galaico *[L]Adrono Veroti Filius*, de Rubiás ) **que testificat de laco in laco et inde per suos moliones firmissimos ad arca maior** ad castro de Vemes et sic tornat per allios molliones et feret in fontem de mulieres [fontes aureanas da triple Ana Manana?] deinde postea Mineo rio inter Villarino et monte longo per ubi fortissimi divisimos cum ipsos domnos iam prefactos in illorum grande concilio sub unos? [*unos* no tiene sentido posb. es corrupción de la abreviatura *Vos, uoues?* “bueyes”?, que si entronca con la tradición demarcatoria celtogalaica], andantes, et omnia bene considerantes atque certius dividentes et omnia firmissime permanentem statuentes devenimus ad arcas maiores de Sancta Eolalia inde primitur inquoavimus. Notum die ipsas kalendas octobris discurrentes tunc era XXª post Mª […] López Ferreiro 1899, p. 184 ».

[28] Car “piedra”, seguida del sufijo –eto/-edo que indica acumulación pe. Pradeedo > Platanetum; olmedo; reboredo, etc.

# CUNA DEL SISTEMA FEUDO-VASALLATICO MEDIEVAL

En 1941 Marc Bloch describió áreas rurales en la primitiva Europa gobernadas por príncipes, y una común, bien desarrollada, matéria institucional, y veinticinco años después, remontando las comunes instituciones indoeuropeas célticas y germanas, comunmente llamadas feudales, al segundo milenio aC. "There is sufficient evidence" –dice Stuart Piggot- "to suggest that the model of society demanded by Bloch may in fact be very archaic and characteristic of barbarian Europe" (Piggot [29]1965: 259-260)

Lo intuyó para Irlanda Harold Mytum[30] (1992: 141) "The fundamental building block of the political system in Early Christian Ireland was the *Túath*, led by the king, *rí* or *ri túaithe*. There is considerable dispute as to wether the *túath* represented a tribe [...][31] there was no ethnic, linguistic or cultural division, but it did represent a political unit, and one on a larger escale than that of the kin-group. Belonging to a *túath* [– lo es hoy en Galicia ser de Lemos, do Val do Dubra, o de Bergantiños-] was an important concept in Early Crhistian Irland, and in that sense the túath can be consider a tribe"[32].




[29] Cf. *Ancient Europe* A Survey By Stuart Piggott 1965

[30] Mytum, H. C. (1992) *The origins of early Christian Ireland* . London, New York. Routledge.

[31] *Cf.* MacNeill, John, "Early Irish population groups: their nomenclature, classification and chronology", *Proceedings of the Royal Irish Academy* 29C (1911—1912): 59-114*; Cf.* Byrne, Francis John , "Tribes and Tribalism in early Ireland", *Eiru* 22 (1971), pp. 128–166

[32] *The Origins of Early Crhistian Ireland* (1992) p 141

## *PRINCIPES* O *IMPERANTES DE TERRA*

Existió como en Irlanda en *Gallaecia* un Rey como cabeza de la *treba*, conservándose residualmente todavía a comienzos del siglo XIII [aunque en este periodo los señores territoriales se denominan *principes* o *imperantes* (a, 40-45; b 40-41; m, 263-283,)], cuando en las cláusulas cronológicas de un diploma, tras el Rey de Galicia, Pedro Arteiro confirma como "*Rex* de [la *Terra* de] Melide"[33].







[33] *Regnante rege A[defonso] in Legione et in Asturiis et in Gallaecia. Gundissalvo Nunit tenente Monte Roso et medio de Transtamar. Petro Suarii archiepiscopo […] Petrus Arteiru Rex de Milide*. 16 de Agosto de 1205. Loscertales de Valdeavellano, P .1976. T. II Sobrado dos Monxes, fol. 62 v.

Sin embargo hasta hoy, el registro epigráfico latino de *Gallaecia* no recoge *reges*, sino *principes*[34], acaso por el conocido rechazo de Roma a esta institución: NICER CLUTOSI PRINCIPIS ALBIONUM[35] ?) ; (VE)CIUS VEROBLI F(ILIUS) PRINCEPS [COPORUM], psb. CAISAROS CIICCIQ PR. ARGAILO [*Caisaros Ceccig(um?) Pr(inceps?) Arcailo(rum)*] en la segunda de las téseras de Paredes de Nava (S. I dc), del Museo de Palencia. En las cláusulas de los diplomas medievales en pergamino, el cabeza (= *tánaiste* irlandés, *tànaiste* escocés, *tanistagh*, en Man, del gaélico tana "Señoría, Autoridad") de cada principesco clan, casa o familia nobiliar gallega, retiene todavía hasta el final del siglo XII y comienzos del XIII el título de *principis de terra* (*treba, toudo, ciuitas, populus*), y, como vimos, la posesión de esta, con la misma extensión territorial y limites que en la Edad del Hierro (a, 146-150; m 210-235, 248-267).

---

[34] <<Conocemos a un príncipe: «*Nicer Clutosi*, del castro Cariaca, [ de la casa ] del príncipe de los Albiones» por un epígrafe de Vegadeo [AE 1946, 00121], podemos afirmar que al frente de la *ciuitas* está un noble o *princeps*, título del cargo que emplea el señor del *territorio* hasta el siglo XII tal y como muestran los diplomas medievales (Pena a, 115-6 ; c, 32-45; b, 54-56; g, 37-76) .Sostuvimos: "Estamos en condiciones de poder afirmar que el la *Gallaecia* Antigua un rey, cuya figura permanecería fosilizada en la *Terra* de Melide aún a comienzos del siglo XIII cuando un noble gallego, *Petrus Arteiru*, en las cláusulas cronológicas confirma un diploma tras el Rey de Galicia y de León como *Rex de Milide* [año 1205, agosto 16. Loscertales de Valdeavellano, P .1976AHN TII Sobrado f 62v.], ejerce la soberanía sobre un Territorio Político autónomo llamado en lengua prerromana *treba* o *toudo* (= *teuta*), aunque en el registro epigráfico latino de tiempo de la dominación romana, por el rechazo a esta institución, no aparezcan los grandes señores ya como reyes (*reges*) sino como *principes*: *Nicer Clutosi [...]* [en g. de s.] *Principis Albionum*; *Caisarus Ceccig*(um) *P*r(inceps?) *Arcailo*(rum); (*Ve*)*cius Verobli f. Princeps* (*Coporum*) [CIL 02, 02585, Lugo] . […] conserva[rí]an al menos en ciertos casos, el título de *corono* (jefe de tropas) –similar al de [*princeps*, o de ] *imperante*, "jefe del ejército", del territorio político medieval-. En *Coroneri Camali Domvs*. / En este contexto sería aventurado traducir el precedente escrito como «Casa del Coronel de Camalo» cuando el epígrafe nos indica la mansión del hijo de Camalo, llamado Coronero, un antropónimo de prestigio similar al *Coronos* (Ili. II 745) y al *Teutamos* (Ili.. II 834) de la Ilíada, o al *Ambactus* peninsular[de donde viene nuestro actual Ambassador], señalando el epígrafe sobre un dintel profusamente decorado, tanto el palacio, verdadera *domus regia*, cuanto la condición de espacio central o capital del Territorio Político de la citania y *oppidum* de Briteiros –Todavía en las cláusulas cronológicas de estos diplomas y cartas[ …], y así hasta las postrimerías del siglo XII […] los condes gallegos, [conservando] los títulos y los mismos territorios (*trebas*) heredados de la Edad del Hierro, [aparecen] mencionados en sus territorios patrimoniales como *principes* o *imperantes* de la *terra* o *Territorio Político*. Además del ejercicio de una plena jurisdicción […] tienen en estas comarcas designadas como *Terrae*, *Terras*, *Territorios* [en realidad, nunca, o casi nunca, se emplea el pl. n. *Territoria*], funcionarios territoriales llamados *uicarii* – un *uicarius terrae/e*, o *de terra* y un *maiorinus de terra/e*, así como una numerosa corte, *aula comitis,* de pequeños hidalgos locales (*milites, satellites, infanzones*) a los que […] instalan en *uillae* (*uillae quae ego dabo ad meos infanzones*) escuetos espacios jurisdiccionales donde esta […] hidalguía, […] base de la caballería del *Princeps de Terra,* tiene bajo su jurisdicción como infantería personal a campesinos [propietarios de la pareja de bueyes y de tierras, base del estatus legal de hombres libres], percibiendo a un tiempo de estos últimos, ya directamente, ya a través de un administrador o *uillicus*, tasas jurisdiccionales y rentas [derivados del ejercicio de la jurisdicción] […] al ser la *uilla,* como espacio jurisdiccional demarcado, un bien indivisible (*pro indiviso*) del que la unidad de parentesco es mancomunadamente copropietaria (como en el *fintiu* irlandés)>>. (Pena i, 38-39). Once años después esta trillada materia – resultaba *toda una novedad* para un *sorprendido* [no más que nosotros] García Quintela: "Existe una pequeña serie de epígrafes latinos del Noroeste de Hispania que reflejan la presencia de principes con nombres indígenas y en un contexto muy poco romanizado" García Quintela, M. V. (2002) *TAPA* 28 p 33.

[35] Procedente de A Corredoira. Vegadeo. *AE* 1946, 121, *ERA* 14



# LA *TREBA* UNA SUCESIÓN DE CASTROS

Una *treba* galaica como Trasancos, podría dependiendo de su tamaño tener entre 80 y 120 castros en la Edad del Hierro. El castro (a, 177-185; 187-197) proyecta una *directura* o jurisdicción sobre su minúsculo territorio económico (de 1'5 km de radio por término medio) *cum omnia intus clausis et extrinsecus foris* comprensivo de pastos, bosques, montes y cursos de agua, perfectamente demarcado *per suis terminus el locis antiquis* (a, 204-205; a, 226-296; b, 131; 152). Es bien *pro-indiviso* perteneciente al cabeza (*tanaiste*) de una gran Casa nobiliar [precedente del *nobile* y del *sattelite* alto-medieval o del hidalgo] *gassaliana*, "vasalla" o *cliente* del *princeps* de la *treba* o *toudo* [b 263-283, m 333-502].

Mostramos como en cada sucesión (igual sucede con la posesión de la *Treba* por el *princeps*) el nuevo señor escenifica la inmemorial posesión jurisccional por su linaje 'surcando la frontera con el arado', *de succo* [o, 117-120], cobrando, como en el resto de la Europa celtoatlántica gran importancia propagandística la estela (neólítica, calcolítica, etc.) del institutor del clan, del linaje, erigida sobre una mámoa demarcatoria fundacional, re-acondicionada por la prosapia a lo largo de miles de años.

# CASTRO *BRIGA*

Aunque preferimos usar el término Civilización Celta, es cierto que esta podría definirse *pars pro toto, ex more celta* por el arraigado módulo de hábitat en la Edad del Bronce y del Hierro: el castro, denominado en celta antiguo común ***Brig-*** 'Alto [fortificado] lugar" [36].



[36] Ingresa, en el *Dictionary of Continental Celtic Place-Names,* Alexander Falileyev, en colaboración con Ashwin E. Gohil &Naomi Ward (2010), *sub vocabulo* ***brig-*** 'hig (fortified) settlement', 'hillfort' (OIr *brí* 'hill', C *bre*; B *bre*; MW *bre* 'hill, height' GPC:313; LEIA B-87) […][Principal Elements p 11- 12].

"No mapa de Hispania –sostiene J.J. Moralejo- hai unha notable cantidade de topónimos formados co lexema brĭg-, que pode ser raís de termos simples (Brigaecium, Brigantium, Brigantia) e, sobre todo, pode ser segundo elemento de termos compostos (Mirobriga, [...], Aviliobris...); desde sempre coñécese a vinculación desde topónimos cós Celtae, Celtiberi e Celtici de que falan as fontes literárias e sábese que –briga significa 'vila, cidade', os nomes híbridos Augustobriga, Flaviobriga, Caesarobriga, etc. (cós seus paralelos doutras áreas célticas, Augustodunum, Caesarodunum, etc.) que romanos e indíxenas romanizados deron a vellas ou novas entidades de poboación certifican o que digo. Desde moito antes de que a lingüística teña rigor en Historia e Comparación de línguas, tamén se sabe que o reparto de –briga se contrapón ao dos topónimos ibéricos, non indoeuropeos (S e E de Hispania), ilerda, iluro, iliturgi... em que se recoñece um primeiro termo ili-, ilu- (e outras variantes ilti-, iltu-...) que tamén parece significar 'vila, cidade (119)"[37].

Pero el principio que en la Arqueología y aún en el nutrido conjunto de topónimos en –briga, -bris, -bris, -bria, -bre, etc. con abundantes derivados (Moralejo, 173), condesciende eN suponer la Civilización Celta cultura de *brigas* o castros, no admite una "Cultura Castrexa" ceñida al Noroeste hispano.

Así lo proclamábamos, en 1995, bajo el epígrafe "Impostura de una Cultura Castrexa":




[37] *Revista Galega de Filoloxía* 4 (2003), pp 97-113. *In Callaica Nomina. Estudios de Onomástica Galega.* (2008) p 171. Y en nota al pie añade Moralejo (119) "Nótese o contraste tipolóxico, orde determinante + determinado no indoeuropeo céltico *Miro-briga; Nemeto-briga*, fronte a determinado + determinante non Ibérico, non indoeuropeo, *Ili-berris; Ili-turgi* (e no vasco *Etxe-berri; Lumbier* < **Irun-berri* ) […].



“No podemos establecer” el carácter céltico de una cultura únicamente por la forma y disposición de sus casas. Quién osaría definir la Galicia finisecular como cultura de viviendas adosadas? És mínimamente de recibo definir nuestra Edad Moderna como "cultura de las casas terreras”? Responder afirmativamente estas preguntas no resultaría impostura mayor que la cometida al denominar *castrexa* a la cultura del Noroeste, cuando ni es esta forma de hábitat exclusivo de la sobredicha área geográfica, ni en la Geografía y diacronía histórica de la Península Ibérica constituye una particularidad con respecto a vastísimas áreas culturales de Europa. Señaladamente el Noroeste se refleja perfectamente en el ámbito de la Europa Atlántica continental y las islas Británicas conocido bajo el epítgrafe de Celta.

A pesar de que el amigo y profesor Carlos Alonso del Real hiciera un excelente trabajo, nadie puede evitar que en Cornualles, por poner un ejemplo, el llamado Warbstow Bury Hillfort responda a un tipo de castro de llanura o pequeño montículo, encajando como un guante con aquellos castros trasanqueses de Leixa (Ferrol) o Petouzal (Xuvia.Narón), que el castro llamado The Rumps tenga como contrapunto Baroña, Valdoviño o Lobaríz, por citar algunos de los castros costeros gallegos, y que Castle an Dinas, Castle Dore; Saint Denis; Helsbury y muchos otros sólo puedan apartarse de nuestros castros por el particular hecho diferencial de su conservación y limpieza, fruto de la sensibilidad y cuidado que muestran los británicos con su patrimonio, en contraste con la desidia -conjunción del desinterés […] de la Xunta de Galicia y de la vocación forestal a la que parecen destinar […]

los planes de los ayuntamientos-, [los castros supervivientes] á la devastadora acción de la concentración parcelaria que ante la pasividad de las instituciones y del pueblo lo derriba todo con su indomable y siniestro avance (g, 33-80).

Los castros nombre que damos en Galicia al común hábitat atlántico del Bronce y la Edad del Hierro, insular y continental, aparecen mencionados en el registro epigráfico (ss I-V dC.) tras el Territorio Político (TP) en forma de topónimo en ablativo, a continuación de una misteriosa letra כ, entrometida entre el TP y el castro, que originando en el pasado vibrantes polémicas, desde hace más de treinta años de forma pacífica comúnmente se interpreta (María Lourdes Albertos 1975:65) como '*castrum o castellum'*. De haber sido este el significado de כ "la letra fatal", como le llamó Untermann casi no tendría importancia, sería innecesario en realidad [38] o estaría duplicado por reaparecer de nuevo tras el signo el *castellum* la *–briga, -bris, -bris, -bria, -bre,* "castro": *Cabarcos* כ *Beriso*[39] ; Interamnicus ex כ Loucioelo[40]; Seurra Trans (miniense) ex כ Serante[41]; etc- [42], cimentado cómodamente en un topónimo: *Aiobrigiaeco; Narelia; Serante; Beriso; Eritaeco; Arcuce; Talabriga; Berense; Berisamo; Letiobri; Louciocelo; Tarbu,* antiguo expresado en ablativo sin preposición, referido exclusivamente a entidades menores -como *domo* con función en latín de locativo[43]-.

La letra 'c' en posición invertida aparece entre el territorio político y el castro.

---

[38] Pena Graña, A. 1995 *Anuario Brigantino* (1994) nº 17 pp 62-64

[39] Flau(u)s/ Auledi F(ilius)/ Cabarc/us כ Beriso/ Ann(orum)/XV H(ic) S(itus) E(st) *CIL* II 5739 (S. Juan de Godan, Ablaneda, Salas); Festus Lovesi f. Interamicus ex כ Serante (Moncorvo)

[40] Festus Louesi F. Interamicus ex כ Loucioelo (Cacabelos)

[41] AE 1934 00019

[42] Sigo la organización geográfica de Carlos Búa: En el Occidente de Asturias (hasta el Navia y el Rañadoiro): NIGRINIANUS NIGRINI F. AL(BIONUM) כ ERCORIOBRI; NICER CLUTOSI F. PRINCIPIS ALBIONUM כ CAURIACA; En A Coruña: FVSCA COEDI F. CELTICA SVPERTA(MARICA) כ [.]LANIOBRENSI; EBVRIA CALVENI F. CELTICA SVP(ERTAMARICA) כ LVBRI; APANA AMBOLLI F. CELTICA SVPERTAM(ARICA) [כ] MIOBRI. En Lugo: TILLEGUS AMBATI F. SUSARRUS כ AIOBRIGIAECO; REBURRUS ARI [F.] SEURRUS כ NARELIA; TRIDIAE MODESTI F. SEURRA TRANSM(INIENSE) כ SERANTE; FLAUS AULEDI F. CABARCUS כ BERISO ; FABIA EBURI F. LEMAVA כ ERITAECO; VIRIUS CAESSI F. LEMAVUS כ ERITAECO. En Ourense : FUSCUS SEVERI F. LIMICUS כ ARCUCE; ANCEITUS VACCEI F. LIMICUS כ TALABRIGA; REBURRUS VACISI F LIMICUS כ BERENSI. En Pontevedra: CAELEO CADROIOLONIS F. CILENUS כ BERISAMO. En el N de Portugal : ALBURA CATURONI F. כ LETIOBRI; FESTUS LOVESI F. INTERAMICUS כ LOUCIOCELO: CAMALUS BURNI F. כTARBU

[43] Pena Graña, A. *Narón I* (1992-1993) § 'O Castro como *domus*, "casa" dun *dominus*, "señor" e o seu domínio'. p 132; (1995) *Anuario Brigantino* (1994) nº 17 pp 62, 63

| TP | SIGNO | CASTRO |
|---|---|---|
| LIMICUS | ↄ | ARCUCE |
| CILENUS | ↄ | BERISAMO |
| PRINCIPIS ALBIONUM | ↄ | BLANIOBRENSI |
| CELTICA SUPERTAMARICA | ↄ | IUREOBRIGA |

Así en la monumental estela paleocristiana -la mayor de la Peninsula Ibérica-, de Crecente conservada en el museo de Lugo, encontrada a pocos km de Santa Eulalia de Bóveda:

El *origo*, la expresión del linaje de la nobiliaria y caballeresca oligarquía galaica durante el Imperio, y hasta bien entrado el siglo XIII en realidad, en los epígrafes funerarios no se indica al modo romano, sino: nombre propio + patronímico [el hijo forma su apellido con nombre del padre] + nombre del Territorio Político, comarca o demarcación [*treba/toudo; ciuitas/populus; terra/ comisso/territorio*] + residencia y domicilio+ datos referentes a la edad + situación de la tumba+ régimen de propiedad + datos del dedicante.

En ocasiones el signo ↄ no aparece, substituído por el vocablo, en locativo, *castello,* así en la inscripción galaica de Garbão, Ourique, Beja (Portugal) :

*LADRONV(S) DOVAI (F) BRACARVS CASTELLO **DVRBEDE[44]

"Dispuesto [para el combate] hijo de Dovai

* OIr. ***Látar*** 'disposition' (n. *o*-stem < ****Lāθ(e)r*** < ****Lāθ(e)rom*** […] [+ suf. lat. *–us* ****Lāθ(e)ro-nus***]: acc. sg. 3x (Ml. nom. sg. 7x), dat. sg*Lathur* (Ml. dat. sg. Lathar 1x). p 6 (11)

**Nom. ****Durwis,*** met. ***Druwis; Loc. (vogalismo e/i) *Druvidi***. Met. ****Durvede***, "Druida"

[44] Ladronu(s)/Dovai Bra[ca]rus. Castel[lo]/Durbede. ic (sic)/ /situs es[t]/an(n)o/ru[m] xxx[s(it) t(ibi)] t(erra) l(evis) [Hisp. Epig. Rec.Nº 20469]. Estela funeraria galaica, conservada en el Centro Cultural de Garvão, procede de la Herdade dos Franciscos.

**ESTELA MONUMENTAL DE CRECENTE (MUSEO DE LUGO)**

NOME PATRONÍ- TERRITÓRIO

**APANA AMBOLLI CELTICA**

DOMICILIAÇÃO IDADE SITUAÇÃO

**MIOBRI ?כ ANNORUM H(ic) S(ita)**

DEDICANTE

**APANVS FRATER F(aciendum) C(ura-**



O por el mencionado locativo *domo* [que origina en antiguo irlandés *déis* 'cliente(s)' derivando la voz *casualmente* de un concepto de soberanía doméstica– según Kin McCone (1992, 193–197)- de "'**dem*- "Casa", 'house(hold)'; cf. *dám* "clientela", 'retinue (of clients)' < **domo*- 'house(hold)'"

CLOTIVS CLVTAMI (F) SVSARRV(S) DOMO CVRVNNIACE[45]

ABILIUS TVRANCI F. DOMO LVCOCADIACVS[46]

[45] CIL III 2016 Procede de Salona, Dalmacia [Cloutius Clutami f. duplicarius alae Pannonior. Susarru(s) domo Curunniace

[46] CIL III 4227 Lugar dun soldado galaico entrerrado en Gyaloke cerca de Szombately, Hungría. Dejó como herederos a dos camaradas de *Gallaecia,* uno de Lancia y otro de Aligancia.

## *BELLATORES, ORATORES, LABORATORES*

Acarreando desde la Arqueología Institucional[47] un pesado fardo de acabadas instituciones, las *trebas* o *toudos,* inmenso mosaico de la Europa Céltica: *Brigantini, Nemetati, Belgae, Attributi /Contributi, Contrebiae*... podrían compartir algo más que una común denominación en la antigua lengua. Comparten (Pena) tres grados u *ordines*: *bellatores, oratores, laboratores* tripartición presente en la Vieja Europa hasta (pasando por la Edad Media), el final del Antiguo Régimen:.




[47] "[…] Pour conclure ce raport, M. Pena Graña nous propose une *archéologie institutionnelle* qui viendrait enrichir la galerie déjà longue des diverses archéologies. Conservateur, comme on le dit quelquefois de la Galice, à tort comme vient de nous le montrer le travail de M. Pena Graña, j'en suis resté à deux archéologies, la mauvaise et la bonne. Le travail de M. Pena Graña illustre incontestablement avec éclat la seconde variété". (meia sinatura) Asdo. **Venceslás Kruta Directeur d'etudes de Protohistoire de l'Europe**. Rapport sur la thèse de M. Andrés José PENA GRAÑA *Treba* y *Territorium*. Genesis y Desarrollo del Mobiliario e Inmobiliario Arqueológico Institucional de la Gall*a*ecia (2004).

BELLATORES[48] clase representada de abajo a arriba, por la legítima línea nunca interrumpida [progenie Melusínica ocasionalmente remontable al Neolítico] de *Reges de Terra*, de *Principes de Terra,* del *rí túath,* "rey del estado, *treba* o territorio", ora rigiendo la célula del estado *treba, toudo* o *túath*; ora rigiendo confederaciones similares a lo condados medievales *attrebates*, "agregación de *trebas*" por voluntaria atribución[49]*;* o *contributi*, por obligada contribución[50].

---

[48] *Caesar BG* VI, 13

[49] *At/tribuere* consiste por parte del conquistador en *atribuír* "juntar tribus", Trebas o Territorios Políticos tal vez hostiles o sospechosos a los ojos de Roma y entregarlas o aponerlas a *civitates* de confianza y a sus príncipes*clientes* afectos.

[50] *Con/tribuere*, otra palabra que fue probablemente el origen de la hispana *Con/trebia* -y acaso de lagalesa *can/tref*, aunque esto último con gran reserva pues la etimología hace sin embargo derivar *can/tref* de *cen* "cien", y *tref*, "casa" (similar al *cenfogos* gallego)- y su homónimo latino *contributus*, podría, por el contrario, indicar el curso de otro tipo de dependencia dentro de la dinámica interna de las comunidades, una verdadera encomienda -lo que en Irlanda se llamaban *aitech-túatha* "gentes vasallas" de los *fortúatha* "principadosdependientes"- determinada ésta quizás por la demanda por parte de la comunidad débil de protección y por la seguridad brindada a la *treba* o *toudo* encomendada por la poderosa *treba* receptora. Los *frotúatha* o *contributi* nacen ora por concesión al apremio del más fuerte de los más pequeños o pusilánimes, ora viablemente –como así nacieron también muchos estados modernos europeos- por una patrimonial concentración en la *tanistry* derivada de los enlaces y alianzas matrimoniales entre los terratenientes *príncipes*, herederos de Territorios *adfines*. Las tribus Ibéricas, confirman nuestro aserto informándonos César como estas, noticiosas de lavictoria naval ante Marsella de Décimo Bruto, se le allegaron masivamente: *Interim Oscenses et Calagurritani, qui erant cum Oscensibus Contributi, mittunt ad eum (Caesar) legatos seseque imperata facturos pollicentur* [*Caesar*: *De Bello Civili* I, 60]. Los más madrugadores, los *Calagurritani*, Loarre al Norte de Huesca, estaban vinculados como *contributi* (= *Contrebia* = *cantref*) con los Oscenses, habitantes de Osca, hoy Huesca). Posiblemente este vínculo se habría celebrado y escenificado en el seno de alguna de las ferias o asambleas que conocemos en el Noroeste, en la *Gallaecia*, con el nombre de *Oenach / Forum*, sacrificándose en estas ocasiones quizás los caballos, como sucede con los cántabros [Horacio *Carm*. III, 4, 34; Silio Itálico, III, 361], no excluyéndose junto al sacrificio de caballos la ejecución de algunos *proditores*, como la probada en *Bletisama*, "Ledesma" [ Livio: *Per*. 48] y el sacrificio de puercos, forma que adopta la *tessera hospitalis* del año 14 de Herrera del Pisuerga [A. Garcia Bellido: "*Tessera hospitalis del año de la era hallada en Herrera del Pisuerga BRAH* 69]. A menudo vemos representarse estas encomiendas feudovasalláticas en los *hospitia* celtibéricos junto a la expresiva forma del sacrificial puerco, también en forma del explícito "apretón de manos" representando, no ciertamente el saludo equipolente al que hoy acostumbramos, sino la expresión del cierre de un acuerdo o trato entre un patrón y un cliente, de la consumación de la clientela, la expresión plástica de la dependencia, del vínculo y el vasallaje, de la protección, *fides patroni*, dispensada por el *dominus* al *cliens*, reflejando la institución de la encomienda que aún nos recuerda la popular expresión "estar en buenas manos", y en un gesto expresivo que pervivió en la plástica feudal de la Edad Media.Mediante estos antiguos pactos de hospitalidad, a través de una especie de adopción, como hombres "libres" pero sometidos a la jurisdicción de un *patronus*, *liberi* = "hijos legítimos" en un sentido equivalente a los *etera* etruscos o a los *ambacti* "satellites" celtas, los sometidos, los *in fidem acceptos*, entraban en la familia del *patronus*.



Y sobrepuestos a todo y a todos, los grandes reyes por nacimiento, herencia, matrimonio, o conquista- de grandes unidades familiares, de agrupaciones de mayores territórios *Mór Túath*. Clase representada por el *Árd Rí,* el Alto Rey, *primus inter pares* escuchando en tiempos de ferias la voz de todos, imponiendo por encima de todos su voz de mando, en la efímera capital estacional *Oenach/Forum* (Bracarense, Astur y Lucense), acogido el resto del año, al yantar, collación y hospedaje, a la hospitalária *briugaid* del súbdito, del *briugú*, "hospedero".

Aflora bajo el rey el rango subordinado, señorial, feudovasallático, el orden de casas y familias, el mundo de honor, de camaradería, de sacrificio, de cumplimiento del deber, de oficiales y caballeros: Cesar aparentando aturdida[51] *interpretatio* los señala: *clientes, am-*

[51] Hoy como ayer no tenemos tribunos ni legados, pero todavía los [*coronos*] coroneles dirigen las gerras y acuerdan los tratados los [*ambatos*] ambassadores.

*bactos, nobiles, équites, magistri*, etc., en sus comentarios a la guerra de las Galias[52], o a la guerra Civil[53]



[52] *CAESAR BG ,* V, 5*;* V, 25; V, 54; VI, 15 *Bellatores*: *reges*, *principes, arios*, g. ***ari,*** "principes", atestiguados […] *Latino* . ***Ari*** . *et* . *Aio Temari*, en la última cláusula del célebre *tabula hospitalis* del Caurel del año 28 d.C., cf. comp. ***Ario****lica* (La Paucadière, FRA) de *ario- & rica,* y psb. de *ario y rigo* [cf. comp. Guitiriz, del suevo *Witi-Rigos*], psb. nuestros topónimos *Ariz* (en Láncara, Lugo y Cea, Ourense); *Arís* (Poio, Pontevedra); *Arine*s (Vigo, Pontevedra), psb con suf. Lat. –us, *Arillo* (Oleiros, A Coruña) ; ****corionos***" psb. de *corio *cowiros* "hombres reunidos, tropa" y el sufijo *-no* "señor" [Eulogio Losada Badía]; ***brenos*** "general", y todo el amplio y universal léxico para los diversos grados y cuerpos del ejército, ***ikoranda/eporedia*** "caballeria" de ***ikkos/epos*** "caballo", ***ikurigos/eporedos*** "caballero", ambas voces aparecen (Pena, 1991) casualmente en los compuestos "**Ikeo**tonequam" e "**Ikurio**nequam" en dos cláusulas conservada en la placa de Noville; ***solduros***, "guardias de élite"; atestiguado psb.en los topónimos Soldón, en Folgoso do Courel y en Quiroga (Lugo); ***argos***, arcos "campeón" psb. *Arcobriga*; psb. el top. Argote (Noia); y la clase de tropa, ***batoros*****,** "atacante de primera línea", pl. ***batoroi, aquadreti, gaisatos*** [*gaesa hasta viriles, nam etiam viros fortes galli gaesos vocant*; *mox apparuit* **Gaesatos** *sutile consilíum sequutos*; *Galli Insubres et Boii adv. Romanos concitant Gallos* ***Gaesatos***, ***iovincoi***… Las ilustraciones, bajo mi dirección técnica, realizadas para Galaicos, son de Carlos Alfonzo.

[53] LI Nuntiatur Afranio magnos commeatus, qui iter habebant ad Caesarem, ad flumen constitisse. Venerante o sagittarii ex Rutenis, équites ex Gallia cum multis carris magnisque impedimentis, ut fert Gallica consuetudo. Erant pareterea cuiusque generis hominum milia circiter VI cum servis liberisque; sed nullus ordo, nullum imperium certum, cum suo quisque consilio uteretur atque comnes sine timore iter facerent usi superiorum temporum atque itinerum licentia. Erant complures onesti adolescentes, senarorum filii et ordinis equestris; erant legationes civitatum; erant legati Caesaris. Hos omnes flumina continebant. "Afranio se enteró que los grandes convoyes dirigidos a César habían parado a la orilla del río. Venían en ellos arqueros rutenos [de Rodas] y caballeros de la Galia, con largo tren de carros y equipajes, consonte acostumbran viajar los galos; había además de estos, seis mil hombres de todas clases, con esclavos y clientes [liberi], pero no había ningún orden, ningún mando cierto, pues que cada uno se gobernaba según su consejo, y todos caminaban sin aprensión, tomándose la libertad con la que marchaban en los viejos tiempos. Venían muchos jóvenes nobles, hijos de senadores y caballeros; venían legaciones de muchos estados (ciuitates / trebas) y legados [nobles galos vasallos, vinculados personalmente por contrato sinalagmático] de César. El río los había detenido a todos".

Remotas *trebas* conllevan, distanciadas cientos, o miles, de kilómetros entre si, como por capricho, idénticos nombres, participando en nuestra Europa Celta -lo vimos hace más de veinte años (Pena 1991-1994), de idéntica constitución política; ofrendan a comunes categorías divinas en santuarios locales, a teónimos del colectivo panteón: *Lug, Matres, Brigantia, Taranis*… ¿Cómo es posible? Lo viabiliza, a mi modo de ver la buena educación de los segundones de las más nobles, antiguas y linajudas casas de la Europa Celta, la larga estrecha convivencia de las élites de la fortuna y poder en masificados centros internacionales de Europa escogidos por los tutores y las familias -como hoy Oxford, Sorbona, o Bolonia-, atendiendo la fama y a la calidad de la formación impartida.

[…] quam directuram uel quod seruicium solebat comes uel princeps, qui tenebat Sarriam, percipere 1007 Tombo de Celanova

[…]princeps Iohannes Arie tenente Alva de Buval 1182 Oseira OU

Petrus Arteiru rex de Milide 1205 Sobrado

Veremudus Aluariz, princeps in Montenigro 1179 Oseira OU

[…] comes dominus Gomes princeps in Montenigro 1185 Oseira OU

Gundisalvus Mindonensis confirmat. archidiaconus Joannes Roderiguez confirmat et laudat. Segeredus, princeps terrae, confirmat. et alli plures que viderunt. Bermudus qui notavit. Hª Compostelana

[…] in auriensi civitate episcopo Adefonso et princeps terre Fernandus Osoriz 1187 Oseira OU



"The fact that there is no textual evidence of Druids in Iberia, northern Italy, or central and Eastern Europe" -observa Barry Cunliffe- "may simply be an accident of survival. In other words, we cannot say definitely that there were no Druids in these areas but simply that none are spedifically mentioned in the surviving tex", -añadiendo-, "If this thesis of the westerly origings of the celts is accepted, then druidism, like the developmente of the Celtic language, may had its roots deep in the prehistory of Atlantic Europe[54]". Raices detectables en el culto luni-solar y astral del Megalitismo, base de la Religión Celta [Pena 2004 ]; y en el tema fundacional melusino –precursor de las trebopalas y bronces votivos entronizatorios del Hierro- presente en la decoración de estelas del Calcolítico al Bronce Final.




*Carpentario*, "fabricante de carro" toma su nombre del carro ligero de paseo "carpenta". jóvenes celtas entrenaban a su caballos para que con él trotasen al paso de ambradura[55].

---

[54] Barry Cunlife *Druids: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. New York (2010) p18

[55] Andadura" ou "marcha" (en francés "amblure", en italiano "ambiatura") é" –dice López Ferrín- un aire non innato que os domadores expertos lles aprenden aos cabalos. Groseiramente, direilles que consiste en lograr que a cabalaría se desprace movendo ao mesmo tempo a man e a pata de cada lado. Cando montamos un cabalo á andadura sentimos como se o bruto esbarase sobre a terra, e resulta moi cómodo. O defunto de meu pai dicía sempre que a andadura reciben entre nós o nome de "marchadores". Méndez Ferrín X.L. "Andadura "en Vincios Faro de Vigo 18 setembro 2009. Plinio lo describe así: "[In eadem Hispania Gallaica gens est et Asturica] equini generis hi sunt quos tieldones vocamus; minore forma appellatos asturcones gignunt, quibus non vulgaris in cursu gradus, sed mollis alterno crurum explicatu glomeratio, unde equis tolutim carpere incursum traditur arte". "[…] crían una raza de caballos a la que llaman tieldones; esta raza pequeña a la que nosotros llamamos asturcones, no trotan sino que poseen un particularmente gracil paso derivado de mover alternativamente las dos patas de cada lado ".









***LABORATORES****, plebes, vulgi, servi*, el común tal y como lo describe Cesar, se tiene cuasi en la condición servil no pinta nada: "pues la plebe prácticamente ocupa el lugar de los siervos, nada osa decidir por si misma y no es admitida en ninguna deliberación"[56], al menos en las cuestiones políticas, pues en las cuestiones civiles el pueblo decide –todavía hasta el siglo XX, bajo el roble sagrado – Edratil en Pedroso- en la frontera de la jurisdicción los asuntos internos relativos a usos y costumbres de la terra la *consuetam rationem*, que los principes deben respetar.



[56] "Nam plebes paene servorum habetur loco, quae nihil audet per se, nullo adhibetur consilio. Plerique cum aut aere alieno aut magnitudine tributorum aut iniuria potentiorum premuntur" *CAESAR BG* VI 13,



***ORATORES.*** Pilar de la sociedad organizada de modo jerárquico, constituyen la clase cuasi invisible de los durvedes o druidas, subordinándoseles los ovates y los filids. Mientras, como nos cuentael tercer *ordo* que vive de sus manos y no de rentas no pinta nada, César desde luego reflexionó sobre el poder aglutinante de los druida por encima de las disputas tribales, "pues ellos" - dice- "deliberan y deciden sobre todos los asuntos y conflictos", porque a ellos compete, en efecto, el tráfico jurisdiccional de casi todos los litigios entre Estados o entre particulares, "si se consuma un delito; si se comete un asesinato, si se litiga por una herencia, si se dirimen límites territoriales,  ellos mismos juzgan, ellos decretan las satisfacciones a recibir y a dar"[57].



Todo el poder politico efectivo está en manos de los *durvedes* o *druvides*, formando el vertical clero una iglesia universal frente un cabeza visible e infalible: "sobre todos estos druidas" –dice César,"uno preside, quien posee la suma autoridad[58]"; elegido en un cónclave convocado *ad hoc* "Muerto este [el sumo pontífice de la Iglesia Celta] destacando alguno

[57] *CAESAR BG* VI, 13"Nam fere de omibus controversiis publicis privatisque constituunt, et si quot es admissum facinus, si caedes facta, si de hereditate, de finibus controversia est, idem decernunt, praemia poenasque constituunt

[58] *CAESAR BG* VI 13 [...]*His autem omnibus druidibus praeest unus, qui summan inter eos habet auctoritatem*[...]

sobre los demás en dignidad, le sucede"[59]. Describe una iglesia precursora -y con mucho más poder-, de la Iglesia Católica, blindada contra cismas -"[...] pero si hay muchos iguales la elección es hecha por el sufragio de los druidas y en ocasiones incluso han luchado con las armas por la dirección"-[60], un clero conciliar, internacional, interconectado–si es tolerable como la Abadía de Cluny con sus monasterios de la orden en el siglo XII-, usando el alfabeto griego[61]en sus comunicaciones[62]; celebrando con periodicidad anual concilios (acaso regionales posiblemente en las Galias, Britania, Hispania, etc.): "Estos" -dice Cesar- "se reunen en un periodo fijado del año, en un lugar consagrado en el territorio de los Carnutos, que se reconoce como la region central de toda la Galia"[63].

La "Cosa Celta –por encima de la lengua, literatura, artes y oficios, de la percepción New Age, de la interesada maniobra política, etc, etc-, es producto tanto en el pasado pagano como en el presente cristiano de un teocrático sistema piramidal rígido, ordenador de derechos y obligaciones -también nosotros tenemos derecho a equivocarnos-, constituído, regulando de arriba abajo el tráfico jurisdiccional y las instituciones[64] del *Toudo* o la *Treba*, de la *Terra* o *Territorio*, al amparo de una común religión monoteísta trinitaria de remoto origen luni-solar, fundada sobre la Ley Universal "todos los hombres somos hijos de Dios [Dis Pater]" [65], custodiada, interpretada, desarrollada y aplicada, al margen de la praxis popular, por druidas "doctores", o *durvedes* como les llama la epigrafía gallega.

---

[59] *CAESAR BG* VI 13 [...] *Hoc mortuo aut sit quie ex reliquis excellit dignitate succedet* [...]

[60]*CAESAR BG* VI 13 [...]*Hoc mortuo aut sit quie ex reliquis excellit dignitate succedet, aut, si sunt plures pares, suffragio druidum, nonnunquam etiam armis de pincipatu contendunt*[...]

[61] *CAESAR BG* VI 13 [...] *in reliquis fere rebus privatisque rationibus Graecis litteris utantur* […]

[62] Usaban para comunicarse entre si, como las usaba César (Frontino) palomas mensajeras. Las palomas mensajeras eran en la Antigüedad, sin duda, desde la mas temprana Edad del Bronce, el medio de comunicación más rápido y seguro en la larga distancia. En el s. VI a.C. Ciro, rey de Persia se comunicaba con palomas mensajeras con las partes mas remotas de su imperio; los griegos comunicaban con palomas los resultados de las batallas y de los juegos olímpicos; los romanos comunicaban a los propietarios los resultados de las carreras del hipódromo con palomas mensajeras. Roma tenia un columbario con 5000 palomas; Gengis Kan se comunicaba a través de Asia y buena parte de Europa Central con palomas mensajeras. Etc.

[63] *CAESAR BG* VI 13 Hi certo anni tempore in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato. Huc omnes undique, qui controversias habent, conveniunt eorumque decretis iudiciisque parent.

[64] cf. *Treba y Territorium. A. Pena*

[65] La nota*Galli* se omnes ab *Dite Patr*e prognatos *praedicant*. Caesar *BG VI, 18*









Tal unidad fue posible, seguramente, gracias a la rígida educación de afortunados segundones de las mejores familias de Europa[66] a mi modo de ver (Pena 2011) hoy como ayer atraídos por la excelencia de la enseñanza y del profesorado – como en Oxford, la Sorbona o Bolonia-, yéndose [“Se supone” –dice César- “que estos saberes se elaboraron en Britania y que de allí han sido traídos a la Galia y ahora los que quieren obtener un más depurado conocimiento de la materia van allí a estudiarla” [67]-] cuando un centro desciende de nivel a otro más reputado.

---

[66] *Caesar BG* VI, 14 “Druides a bello abesse consuerunt neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent inmunitatem. Tantum excitatis praemis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur”.

[67] *Caesar BG* VI, 13 **11** *Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur, et nunc, qui diligentius eam rem cognoscere volunt, plerunque illo discendi causa proficiscuntur.*

Un *inter* y multidisciplinar conjunto enciclopédico de saberes y conocimiento, atesorado englobando lo divino y humano, un privilegiado aprendizaje de la común materia[68] y la más avanzada la ciencia del momento Teología, Derecho, Matemáticas, Astronomía, Medicina, etc., desarrollado a lo largo de milenios por la universal Iglesia Celta [acaso similar a la que en la Roma decadente del siglo V[69] el escritor latino *Martialis Capella* psb. Procónsul de África *casualmente* englobaría *sub vocabulo Trivium*[70] y *Quadrivium*[71]], impartido durante más de veinte años[72] – tiempo necesario para vislumbrar los secretos del año metónico[73]-, a los jóvenes nobles[74]. Retornando tras dos décadas de ausencia ya ordenados, los druidas aplicaban en sus lugares de origen la aprendida[75] Common Law[76].

---

[68] Salvando las distancias, esta disciplina, a mi modo de ver, puede constituir un precedente del conjunto de materias fomentadas en la Roma decadente por Boecio, y más tarde, entre los visigodos; por Isidoro de Sevilla; por Egberto y Alberto en Inglaterra o por el discípulo de estos últimos, Alcuino de York, en la Corte de Carlomagno,

[69] Martianus Minneius [o Minneo] Felix Capella, compendiando las siete artes liberales en su *Satyricon* o *De Nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem* ca. Redactado ca. 410 y 249 y revisado, según parece por Securus Melior Felix, con la colaboración de su discípulo Deuterius, ca. 534.

[70] *Trivium*, *id est*: tres vías o caminos. Compendiando la Elocuencia (cf a.Irl. Roscaid) Gramática, Retórica y Dialéctica; según el aforismo '*Gram. loquitur, Dia. vera docet; Reth. verba colorat*' La Gramática [*Lingua*, "lengua"] ayuda a hablar; la Dialectica [*Ratio* "razón"] muestra el camino de la verdad; y la Retórica [*tropi* 'las figuras'] colorea las palabras.

[71] *Quadrivium, id est*: cuatro vías o caminos. Compendiando las Matemáticas: la Aritmética (Numerus, "los números"); la Geometría (*Angulus*, "los ángulos"); la Astronomía (*Astra,* los astros); y la Musica (Tonus, "los cantos") según el aforismo, *Ar. numerat; Geo ponderat; As. collit astra; Mus. canit*. " La Aritmética, numera, la Geometría, pondera; la Astronomía cultiva los astros; la Música canta".

[72] *Caesar BG* VI, 13 *Itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent*.

[73] Recibiendo su nombre del griego Metón ca. 432 a. C. el ciclo metónico o *Enneadecateris*, "19 años", es un común múltiplo aproximativo de los periodos orbitales de la Luna y de la Tierra, del año solar y del mes sinódico lunar -no difiriendo más que en 2 horas 19 años tropicales y 235 meses sinódicos-. El célebre disco de Conocido en Mesopotamia ca. VI a.C; los Caldeos ca. 380 a.C, y posiblemente, como lo muestra Stonehenge, o el Cromeleque dos Almendres, Évora. Portugal desde el Neolítico por los celtas.

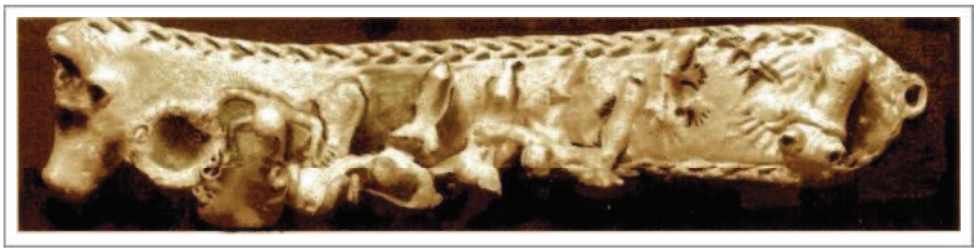
[74] *CAESAR BG* 14, 2 *Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt et a parentibus propinquisque mittuntur*

[75] Posiblemente versificada, como los Métricos Dinsenchas irlandeses: Magnum ibi numerum versum edisce-re dicuntur. Itaque annos vicenos in disciplina permanent "se dice que hay que memorizar gran número de versos, por lo que permanencen fomándose veinte años" BG .

[76] *Cf.CAESAR BG* VI, 13 .5



Responde el druida del rígido consagratorio *piaculum* entronizatorio del rey de la *treba, túath* o *toudo* -detallado en sendos bronces del Noroeste con extraordinario gusto [Pena *AB* 1994: ]-; muestra sobre elpétreo altar de la tribu *Crougin Toudadigo*[77], *Toudo Pala*[78], *Trebo Pala*[79], original *Lia Faíl* o *Stone of Scone* gallega, al rey que va a gobernar sin tacha, mental, moral o física desnudo *in conspectu populi*; oficia la mística union del rey con la *Treba* o *Toudo* encarnada en el sacrificio de la *Comaian*,"Crinosa" blanca yegua *a Iccona Loiminna*[80] y la *suovetaurilia* – reproducida luego [Higino Martíns] por los romanos-, cuece su sangre en el gran caldero con la despiezada carne y distribuye después el sacramento al rey, a los nobles caballeros y a todos los grados de la sociedad. Y, en último lugar supervisa la *circumambulatio*, del [arante] Rey, precedido por un toro, la inaugural ceremonia de *succo* al rededor de la *crica* o frontera de la *treba*.



[77] Literalmente "Croio Teutático"

[78] Literalmente "Piedra del Estado"

[79] Literalmente "De la Tribu, Altar de Piedra"

[80] Literalmente "Epona Luminosa"

Al poder de consagrar al rey, suman los Durvedes o druidas el privilegio de la *interdictio*, [excomunión], de privar al rey nefando[81] [a cualquiera que se le oponga] de autoridad. Prohiben al particular o la *treba* (*populus*) que no se somete a su resolución, la asistencia a los sacrificios. Esta es –dice Cesar, (*BG* 6, 13, 6) para ellos la pena más grave. Pasando a integrar el número de los impíos y de los criminales los afectados por la interdicción, todos, rehusando su compañía y conversación, se apartan de ellos como si fueran apestados[82].

Evidenciando el descomunal peso político del clero indoeuropeo en general, y de modo particular del druida celta, por el observado, Dión Crisóstomo no exagera:

Los celtas cuentan con Druidas versados también en el el arte de la profecía y otras formas de conocimiento, sin cuya autorización los reyes no osan adoptar o concebir ninguna empresa por lo que los gobernantes y los reyes resultan sus subordinados e instrumentos de sus dictámenes[83]

Pues dirigiendo la religión los druidas suman al absoluto control del tráfico jurisdiccional, de la metrología –pesos medidas, calendario-, de la literatura, de la poesía y la retórica, de los anales, etc., el mando en las conciencias de los hombres.

---

[81] "Unde et apud véteres" –dice Isidoro de Sevilla *Ety*. IX- "tale erat proverbium: rex eris si recte facies, si non facias non eris".

[82] *CAESAR BG* VI, 13 . 6 "[...] si qui aut privatus aut populus eorum decreto non stetit, sacrificiis interdicunt. Haec poena apud eos est gravissima. 7 Quibus ita est interdictum, hi numero impiorum ac sceleratorum habentur, his omnes decedunt, aditum sermonemque defugiunt, ne quid ex contagione incommode accipiant, neque his petentibus ius redditur neque honos ullus communicatur. *BG* VI, 13 . 6 Y omitimos recordar la Humillación de Canosa, lo acontecido en el castillo de Matilde durante la lucha política entre el poder de la Iglesia y el imperial de Enrique IV que para obtener la revocación del papa de su escomunión, se vió forzado a humillarse arrodillado durante tres dias y tres noches durante una tormenta de nieve ante la puerta del mencionado castillo.

[83] Dion Crisóstomo *Oratio* XLIX.

# RELIGIÓN



Los druidas celtas de la Europa Atlántica, insular y continental, distanciados de la percepción popular de la fe y del sentimiento religioso, nos legaron por encima de cultos en santuarios locales y peregrinajes, el peremne panteón y la común teología. Básicamente las bases del monoteismo trinitario de remoto origen arqueoidoeuropeo luni-solar (m, 140ss), sumando a la triplicidad de la Virgen Madre, *Matres*, la personificación circunvalando el Orbe Tripartito de los "Tres Pasos" [Cielo, Mar, Otro Mundo] del Sol.

El sol orbita la Tierra en Tres Pasos (m, 136-150) [84], en el primero toma posesión del Cielo; en el Segundo, toma posesión del mar, y en el tercero toma posesión de la Tierra, el Otro Mundo[85]. Se le concibe como un jóven y un adolescente en el primer paso, con epítetos compartidos, asociados a la juventud y pujanza, por distintas deidades en la desorientada *interpretatio* romana, ocasionalmente, *Mars/Apollo*, como sucede con *Lug, Lugh, Lugos/-us, Leud, Lheu*, "Brillante Dios", con *Mapon/Mabon*[86] "Divino Jóven", *Grannos* "Reluciente como la grana", *Belenos* "Brillante, Resplandeciente, Blanquísimo"; *Cocidius*,

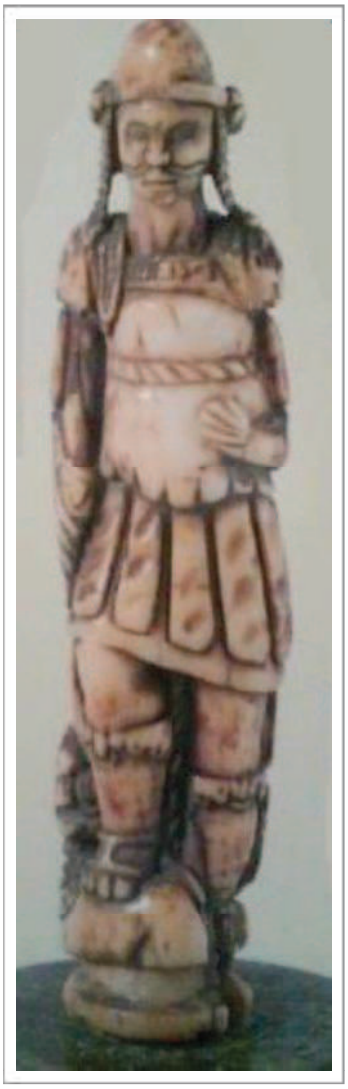
---

[84] Representando sus tres formas al fuego, al relámpago y al Sol , *Agni*, "fuego", en Sánskrito, lat. Ignis, ruso огонь (*ogon*), Polaco "ogień", Servo-Croata *oganj*, Lituano *ugnis* [...], se convierte en un cordero añal (m 138-139)– la imaginería indú representa a Agni montado sobre un cordero - . Entre los celtas el tricéfalo, el sol de los tres pasos (m, 140-148), se asocia a un cordero, a piel de cordero, o los cuernos de un cordero, o la serpiente con cuernos de cordero.

[85] Describen ampliamente tres pasos los Vedas, hablando de Vishnú 4 Celebramos a potência deste dono de todas as coisas, deste salvador que atravessou mediante três passos as três regiões, a fim de manter a existência dos seres diversos.5 O homem [que glorifica a Vishnú] percorre dois dos passos dados por esse deus; mas não pode o seguir no terceiro, e nem ainda os pássaros de voo rápido estão em condições de alcalzar o termo daquele (Blecua, 263).

[86] *Apollini Mapono* RIB 1120; *Deo Mapono Apolloni* RIB 1121; *Deo San(cto) /[A]pollini Mapono* RIB 583, etc.

"Guerrero" o con más propiedad "Rojo"[87]; *Segos* "Victorioso"; *Brian* "Fuerte'; *Bandua* "Atado con la cuerda", etc.]. Se le representa con iconografía psychopompa asociada a Hermes/Mercurio, o Hércules como guía de almas, o como un San Roque cristiano-en el segundo paso (m 158-167), o con epítetos como *Uestius,* "Hospedero del Más Allá"; *Ogh-mios* "El Camino"; *Setanta* "El Caminante"… Se le imagína en el tercero como un Dying God y Juez de las almas en el Otro Mundo cruzando los pies en señal de majestad, como un mouro, un morador del Otro Mundo, con su saca de oro, entre Apolo tocando la lira y Mercurio (m 168-170).



[87] Del brit. *cocco* "rojo"

# *MATRES* (*MATRES GALLAECIAE*)



Dibujo de Carlos Alfonzo para Galaicos,asesorado por el autor.

Virgen, Madre y Soberana -por nacimiento, por matrimonio y por conquista, jóven de extraordinaria belleza encarna el 1º de febrero (Imbolg, Candelaria o Día de Santa Brígida) la primavera, la apertura de la temporada de pesca y la lactación de las ovejas, el final del invierno.



Escoge al rey para gobernar la *Treba* o *Toudo*, casa con él, envejece con él. A la muerte del rey, recoge tras someterla a una encubierta prueba su alma, y montándola en la grupa de su caballo la lleva al Otro Mundo.

Retornando pues ‘siempre tiene un hombre [un rey] esperando a la sombra de otro’ luego al pristino estado procura nuevo esposo.

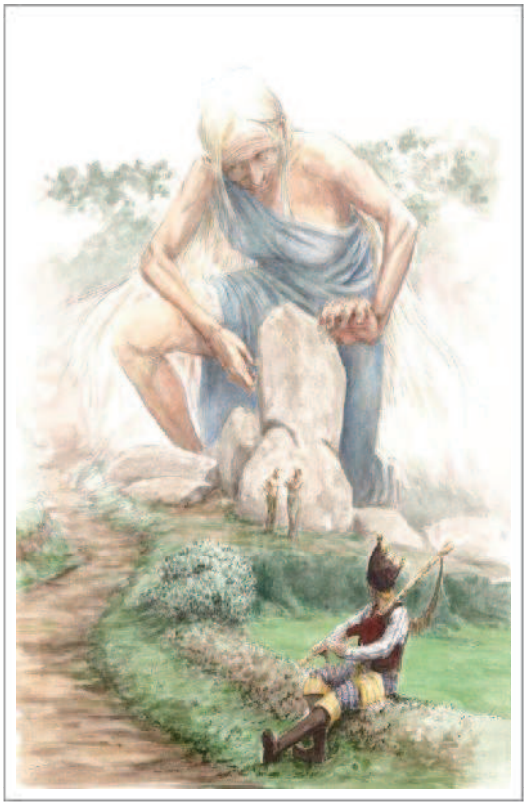
Virgen y Madre del Dying God Esus “El Bueno”, representa en Lugnasad, 1º de agosto, la abundancia de los frutos y la cosecha.

La fiesta de los frutos y la emergencia del verano instituida por su hijo lugh, el solar divino Lugove en memoria de Tailtiu, su exausta *Mater*, muerta, tras preparar los campos de Irlanda para su cultivo, de agotamiento

Vieja Velada *Caileach*, representa la muerte de la tierra, el frio, la nieve y la oscuridad invernal, constructora del paisaje y de los monumentos megalíticos.

En Galicia para retejar el cielo, “que es de bóveda”, construye el llamado Arco da Vella.

La Larga Marcha de los Celtas a la Europa insular y continental, nos legó un imperio, las bases de una gran nación, en manos de un cohesionado clero posesor de la Ley, aplicando el derecho, capaz de juzgar y de imponer penas, poseedor del poder real pues, como lo teme



Cesar, el rey manda en los hombres, el Durvede o Druida manda en sus conciencias.

En la Lámina I, sobre un mapa de Patrice Brun (1995) vemos los autónomos territories politicos celtas reconstruidos siguiendo los límites de las diocesis u obispados rurales medievales.

En la Lámina II (Pena Graña 1994), sobre un mapa similar, se pueden ver algunos principados o *trebas/toudos*, autónomos territorios politicos celtas de la Costa Atlántica de Galicia. Todos ellos reconstruídos (Pena Graña 1991 : ) siguiendo los límites de las *parrochiae*, *dioceses* o *sedes*, 'obispados rurales' anexionados a Iria en el *Concilium Bracarense secundum* in era DCX (572 dC) y en la *Divisio Theodemiri*, hecha en el *Lucense Concilium* (569 dC)

La repentina aparición de diocesis rurales, sin vida urbana, sobrepuestos a los territorios politicos celtas prerromanos de la Edad del Hierro, revela la conversion masiva al cristianismo del clero galaico-romano año 314 –cuando la Dióceses de Beteka, desconocido Treba, Toudo, Populus o Ciuitas de Gallaecia, envió un presbítero a la Galia en representación de su episcopus, 'obispo', al concilio de Arles.

De este modo, instantáneamente, se estableció una iglesia Cristiana de tipo céltico, sobrepuesta a los principados, trebas, toudos, ciuitates, populi. Y de similar modo la Iglesia Celta Irlandesa comparte rasgos communes con la Iglesia Gallega, cuando 250 años antes, después de la conversion del Ard-ri, sus vasallos celtas y el clero, instalados sobre túatha, "territorios politicos" se hicieron cristianos[88]. Y todo cambió… para seguir igual.

---

[88] Si en las *Gallaeciae*, Lucense, Bracarense y Asturicense, la *Divisio Theodemiri* significa la supresión del episcopado, su substitución por sedes *abbatiles* –coincidentes con las *trebas* o *toudos*- y la aparición poco después del arciprestazgo medieval, en Irlanda tenderá a su vez a desaparecer el episcopado rural por los mismos motivos, esto es: la multiplicidad de los *túatha* circunscritos, como en Galicia, en diócesis demasiado exiguas y sin vida urbana, convierten a los obispados en centros monásticos (Armagh, Derri, Kildare, etc) y a las sedes en sedes *abbatiles*. Asi pasaron en el área cultural atlántica los viejos *durvedes* o *druidas*, *flamines* y *episcopi* de *ovates* a *abbates*, cambiando todo para seguir igual aunque el presente era ya cristiano, creándose un cristianismo muy particular, integrador del pasado pagano. Así nace en Galicia el llamado Priscilianismo, donde (OROSIO) "es una Virgen cierta Luz que produce la lluvia" (m, 122-127), donde Santa Ana se gesta en el interior de una pierna de su padre y donde San Xiao do Trebo, tras matar a sus padres al creerse engañado por su fiel esposa, con la que los encuentra reposando de noche en un mismo lecho cuando regresa de una cacería, se hace santo. Menos madrugador el pais de Gales se cristianizaria, con los mismos presupuestos en el siglo V.

# *BIBLIOGRAFIA*


BALLESTER, X. *"Sobre el etnónimo de los gálatas (y de los celtas)"*. *Gerión* Vol. 20 Núm I (2002): 307-3014

__. *"Les langues celtiques : origines centre-européennes ou… atlantiques ?" Aires Linguistiques Aires Culturelles. Etudes de concordances en Europe occidentale : zones Manche et Atlantique*. "Centre de Recherche Bretonne et Celtique. UBO (2012): 93-107.

BERGUA, J. B. *Los Vedas.* Clasicos Bergua. Madrid 1988.

BYRNE, FRANCIS JOHN. *'Tribes and Tribalism in early Ireland'*, *Eiru* 22, (1971): 128–166

CUNLIFFE B. *Druids. A very short introduction*. Oxford University Press, 2010

DODGSHON, R. A. (1995) *Modelling chiefdoms in the Scottish Highlands and islands prior to the '45'.Celtic Chiefdom, Celtic State*. Bettina Arnold y D. Blair Gibson. Cambridge University Press, 1995

FALILEYEV, A. *et al.* Dictionary of Continental Celtic Place-Names. Aberystwyth, 2010

GIBSON, D. B. (1995), *'Chiefdoms, confederacies, and statehood in early Ireland'*, in B Arnold and D B Gibson (eds), *Celtic Chiefdom Celtic State*, Cambridge: University Press, 1995, 116–28

Halselgrove, C. (1995) *'Late Iron Age society in Britain and north-west Europe: structural transformation or superficial change?'*. *Celtic Chiefdom, Celtic State*. Bettina

Arnold y D. Blair Gibson eds. Cambridge University Press, 1995.

HUBERT, H. *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique.* Paris: La Renaisanse du Livre, 1932 Reimpr. Esp. *Los Celtas y la Civilización Céltica.* Edicións Akal 1988.

KOCH, J. T. *Tartessian:Celtic in the South-West at the Dawn of History*. David Brown Book Company, 2009.

__. *"Tartessian as Celtic and Celtic from the West: both, only the first, only the second, neither"*. Aires Linguistiques, Aires Culturelles. CRB/UBO. Brest. 2012.

KOCH, M. *"El Santuario dedicado a Berobreo en el Monte do Facho"* (Cangas, Galicia). *Acta Palaeohispánica IX. Actas del IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Palaeohispánicas*. Universitat de Barcelona, 2005.

Kristiansen, K. 1982. *'The formation of tribal systems in later European prehistory: northen Europe.' Theory and Explanation in Archaeology : The Southhamptom Conference.* C. Renfrew *et al.* (eds), pp. 241-80. New York: Academic Press,1982

LÓPEZ DE AYALA, IGNACIO. *Historia de Gibraltar*. Madrid, 1782,

LOSADA BADÍA, EULOGIO. *"Las escrituras celtohispánicas"*. *Les Celtes et la Péninsule Ibérique* (*Actes du colloque international*. Brest -6-7-8 novembre 1197). Eds. Yvon Cousquer, Helíos Jaime et Robert Omnès. Université de Bretagne Occidentale UBO. Brest. 1999. 201-246.

MARTINS ESTEVEZ, H. *As Tribos Calaicas. Proto-história da Galiza à luz dos dados linguísticos*. San Cugat del Vallès: Edições da Galiza. 2008.

MCCONE, K. *Pagan past and Christian present in early Irish literature.* Maynooth monographs, 3. Maynooth, 1990.

__. "Varia I:The etymology of Old Irish *déis* 'client(s)". *Ériu 43* (1992):193–197.

MCEVOY , B. *et al* 2004, *"The Longue Durée of Genetic Ancestry: Multiple Genetic Marker Systems and Celtic Origins on the Atlantic Facade of Europe". Am J Hum Genet. 2004* October. Published online 2004 August 12; 75(4): 693–702.

MYTUM H. C. *The origins of early Christian Ireland*. London, New York. Routledge, 1992.

LOSADA BADÍA, E. *"Los Celtas en la Península Ibérica" Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* n 14. (1997): 71-86.

__. *"Las escrituras celtohispánicas". Les Celtes et La Península Ibérique Actas do Iº Colloque Internacional 6-7-8* noviembre1997. Eds. Ivon Cousquer, Helios Jaime et Robert Omnès. *Tríade*: UBO, (1999): 201-246

MORALEJO ÁLVAREZ, J. J. *Callaica Nomina. Estudios de Onomástica Gallega*. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2008.

OPPENHEIMER, S. The *Origins of the British. A genetic detective story : the surprising roots of the English, Irish, Scottish and Welsh*. Carroll & Graf, 2006

PENA GRAÑA, A.

(a) *Narón, un concello con historia de seu* I. 1991. Narón: Edicións Embora, 2010

__. (b) *Narón, un concello con historia de seu* II: *A Terra de Trasancos ollada Dende os mosteiros de San Martiño de Xuvia e San Salvador de Pedroso na Idade Media*. Narón: Edicomunicación. 1992-3

__. (c) "*Treba* ou *Territorium*, Proposta para a análise da pervivencia e desenvolvemento dun arcaico e sólido modelo de Artellamento Territorial e Institucional da *Gallaecia* Antiga ao longo da Romanidade e da Xermanización" *Galicia da Romanidade á Xermanización. Problemas Históricos e Culturais*. Encontro *Homenaxe a Fermín Bouza Brey*. Santiago: Museo do Pobo Galego, Instituto de Estudios Galegos Padre Sarmiento, USC, 1992. 41-59.

__. (d) «In ea ora primun Artabri sunt etiamnum celtica gentis». *Labor Galego*. Ferrol, 1993...

__. (e) "*Treba, Trebopala* e *Oenach Forum*: un rexistro arqueolóxico das institucións dos territórios no Noroeste Peninsular na Idade do Ferro» in *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueoloxía de Vigo* II, 1993. Vigo, 1995pp 159-164.7 7

__. (f) *Narón, unha Historia Ilustrada na Terra De Trasancos*. [vv. aa.] Merlán Bollaín, Eva, et al. A Coruña: Bahía Edicións, 1995.

__. (g) "Territorio e categorías sociais na *Gallaecia* antiga. O matrimonio entre a Terra, *Treba*, e a Deusa Nai, *Mater*. *Anuario Brigantino* 1994, nº17, (1995): 33-80

__. (h) "O Berce dunha institución na Idade Media" *A Nosa Historia* (1995)

__. (i) “Territorios Políticos Autónomos de la Antigua *Gallaecia*”. *Les Celtes et La Penínsule Ibérique Actas do Iº Colloque Internacional 6-7-8* noviembre1997. Eds. Ivon Cousquer, Helios Jaime et Robert Omnès. *Tríade 5*: UBO, (1999): 23-75. [= “Notas sobre la Organización Institucional Celta en los Territorios Políticos Autónomos (Trebas) de la Antigua Gallaecia” *Os Celtas Da Europa Atlántica*. 1997. *Actas Do Iº Congreso Galego Sobre Cultura Celta.* Ferrol (1999): 111- 160]

__. (j) “Estatuas de guerreiros galaicos con saios decorados”. *Anuario Brigantino* 2000, nº24, (2001): 39-58.

__. (k) *A orixe dos coutos, das bandeiras e das xurisdiccións de Galicia. Narón, Vexiloloxía e Heráldica*. Concello de Narón, 2003.

__. (l) (En colaboración con Mª Jesús CARRERA ARÓS, 1ª firma): “Consideraciones sobre la casa castrexa con banco corrido”. *Anuario Brigantino* 2003, nº 26. (2004):113-132.

__. (m) Treba y Territorium. Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de Gallaecia. Universidad de Santiago de Compostela. 2004.

__. (n) *Santa María Maior de O Val, Narón: unha parroquia con celtas reminiscencias na Terra de Trasancos*. Narón: Fundación Terra de Trasancos, 2004.

__. (o) “Cerimonias Celtas de Entronización Real na Galiza”. *Anuario Brigantino* 2004 nº 27, (2005): 117-160.

__. (p) *Narón, un concello con historia de seu* III: *Señores, Priores e Labregos*. Concello de Narón: Equona Deseño Editorial. 2007.

__. (q) (En colaboración con Erias Martínez, Alfredo): “O ancestral Camiño de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura do deus do Alén, Briareo / Berobreo /Breogán / Hércules / Santiago. *Anuario Brigantino* 2006, nº 29, (2007): 23-38.

__. (r) “O Misterio do Trisquel na Relixión Celta. Ancestral Monoteismo Trinitario antecedente do Presente Cristián» in *Cátedra. Revista Eumesa de Estudios*, nº 15, (2007): 167-263.

__. (s) “Galicia, cuna de los Celtas de la Europa Atlántica”. *Anuario Brigantino* 2007, nº 30, (2008): 57, 88.

SIMS-WILLIAMS, P. A *Corpus of Latin Inscriptions of the Roman Empire Containing Celtic Personal Names* (with Marilynne E. Raybould). Aberystwyth. 2007.

SYKES, B. *The blood of the Isles.* Exploring the genetic roots of our tribal story. Brantan 2006.

__. *Saxons, Vikings and Celts. The Genetic Roots of Britain And Ireland*. W. W. Norton & Company, 2006.

VENDRYES, J. *Lexique étymologique de l'ïrlandais ancien.* Dublin Institute for Advanced Studies, Centre national de la recherche scientifique. Dublin, Paris. 1959.

WELLS, P. S. (1995) ‘Settlement and social systems at the end of the Iron Age’. *Celtic Chiefdom, Celtic State*. Bettina Arnold y D. Blair Gibson eds. Cambridge University Press, 1995

# “Recéltica Gallaecia”

D. Xaverio Ballester

Catedrático de Filología Clásica de la Universitat de València

*A Juan Moralejo in memoriam*

El argumento principal que en las páginas siguientes defenderemos, es el incuestionable y mayoritario carácter lingüístico céltico y recéltico de las lenguas habladas en la antigua *Gallæcia* o Galicia, *recéltico* porque probablemente con presencia no de una sino de dos capas de celtismo lingüístico, una aparentemente antigua y autóctona y otra más reciente y advenida. Podría incluso denominarse *requetecéltico* ese mismo carácter lingüístico en el sentido de que es además probable que el cuadrante nordoccidental de nuestra península haya sido, desde el emerger de la concatenación dialectal del grupo lingüístico que tradicionalmente llamamos *céltico*, uno de sus focos más activos al actuar como uno de los principales puentes en los contactos atlánticos.

## Congruencia con el celtismo extralingüístico

En la antigua *Gallæcia* lingüísticamente no hay duda alguna sobre la presencia mayoritaria y seguramente antiquísima de elementos célticos. Este celtismo lingüístico es congruente con aspectos culturales y, por cuanto sabemos, genéticos asociables a lo céltico. En ese sentido, cabe además subrayar el enorme tesoro folclórico de la región, susceptible de interpretarse en clave [pro]histórica con las debidas herramientas y cautelas metodológicas. Parece, por ejemplo, muy prometedora la posibilidad de relacionar las leyendas galaicas —o eventualmente de otras partes del mundo céltico *quasi* atlántico— de las "ciudades sumergidas" (Cuba & Reigosa & Miranda 2000, 14, 21–22 y *passim*) con los importantes cambios en el nivel de las aguas marinas que se produjeron en la Europa atlántica, como en muchos otros lugares, con el final del Paleolítico. Hay, en fin, un cúmulo de evidencias de diversa naturaleza —esencialmente arqueológica–cultural, folclórica, genética, mitológica–religiosa, como las clasifican Alinei y Benozzo (2008, 3–17)— que apuntan, junto a las lingüistas, a una celticidad muy profunda y antigua para *Gallæcia*.

## Conviene —y tanto— distinguir entre galaico y lusitano

Otro aspecto relativamente novedoso que deseamos transmitir, es nuestra convicción de que no procede unir el examen de la situación lingüística de *Gallæcia* al de otras entidades ajenas, por muy cercanas que parezcan en época antigua en lo histórico o en lo religioso. En efecto, ya se ha convertido en una tradición la de unir el destino del antiguo galaico al del antiguo lusitano. Los motivos para este tradicional examen conjunto son fundamentalmente dos.

Por una parte, opera —siquiera sea subconscientemente— la idea de que las evidentes afinidades entre las hablas históricas del gallego y del portugués son una continuidad de una afinidad prelatina más antigua.

En segundo lugar, la tendencia a examinar la lengua galaica en simultaneidad con la lusitana se basa también en buena medida en la constatación de importantes afinidades cul-

turales entre las dos regiones, notoriamente en manifestaciones religiosas, manifestaciones que ciertamente unen ambos territorios pero también en alguna medida los territorios colindantes.

Ahora bien, las ideas religiosas constituyen aspectos ideológicos de los más viajeros y, por decirlo así, más internacionales. Baste pensar que el Catolicismo español y de los cinco continentes tuvo su remoto origen, hace ya varios milenios, en un pueblo monoteísta y pastoril probablemente de etnia egipcia, los judíos. Ahora bien, la existencia, entre nuestros nombres de pila, de tantas *María*, *Jesús* y *José* o de tantos otros elementos lingüísticos hebraicos no comporta la automática presencia de un componente mayoritario de judíos o de una colonización hebraica en Galicia o en cualquier otra parte del católico orbe. Así pues, un observador ajeno y carente de otros medios de análisis se sentiría inevitablemente inclinado a detectar elementos lingüísticos comunes —y de base hebraica— en todas las lenguas nuestras peninsulares de modo correcto; ahora bien de modo erróneo con probabilidad también se sentiría inevitablemente tentado a considerar autóctonos —y no importados— tales elementos. En suma, el aserto de una sustancial afinidad entre las entidades lingüísticas galaica y lusitana se basa, generalmente pero también en concreto, en un criterio lingüístico tan escasamente fiable como la identidad o similitud de los teónimos de unos y otros, cuando personalmente nos parece que, dentro de los nombres propios, hay conferir a la teonimia o nombres de los dioses el cuarto y último escalafón tras topónimos, antropónimos y etnónimos, por este orden, a la hora de dar validez a la orientación lingüística que proporcionan.

Nos invita además en la actualidad a segregar con más convicción el estudio de ambas entidades lingüística, la galaica y la lusitana, la cuestión, ahora bastante candente, de la relación del antiguo lusitano con el sudlusitano o, como otros prefieren denominarlo, tartésico.

En fin, el caso es que la vinculación en la investigación de estas dos entidades lingüísticas, la galaica y la lusitana —sin duda afines, sin duda diferentes— ha venido innecesariamente entorpeciendo el examen propio y autónomo del antiguo galaico, al *cargar* nuestro banco de datos con unos materiales no perentorios o imprescindibles. Lo dicho no significa, naturalmente, que en una segunda fase pueda acometerse el estudio conjunto de las hablas galaicas ya con el lusitano o ya con otras lenguas afines o adyacentes ni tampoco que estas lenguas contiguas puedan dejar de ser ocasionalmente oportunas para cotejar datos y refrendar o no hipótesis y propuestas. Ahora bien, una vez establecida la autonomía lingüística no del bracarense o lucense sino de algo que probablemente hacemos bien en denominar *galaico*, no tenemos por qué —basándonos en aquellas analogías periféricas que comentábamos— someter o comprometer los resultados de nuestra investigación a los resultados que se obtengan sobre el lusitano o cualquier otra entidad lingüística, contigua o no contigua, hipotecando, por ejemplo, su celtismo o indoeuropeísmo a lo que pueda finalmente sentenciarse sobre esas otras lenguas.

# Razones teoréticas y prácticas para atender a una frontera.

Además, la hipótesis de partida, dados los condicionantes demográficos, geográficos e históricos, debe[ría] ser más bien precisamente la contraria: por afines que fueran y debieron de ser, las hablas galaicas y las lusitanas deberían conformar más bien dos lenguas distintas, puesto que es difícilmente imaginable que en una época con una densidad ya alta de población —y población además de larga tradición sedentaria— en una extensión tan grande como desde la costa cantábrica hasta el Guadiana —hasta donde, en las fuentes antiguas llegaba la frontera sur de la Lusitania (Mela 2,5,7: *Bæticam Lusitaniamque […] illas fluuius Anas separat*; Plin. *nat*. 3,2,6: *Bæticæ latere septentrionali prætenditur Lusitania amne Ana discreta*…)— se hablara la misma *lengua* en el sentido de que se entendieran fácilmente y de primeras los hablantes de uno y otro extremo, tal y como en realidad sucede hoy.

Además, según las concordes fuentes antiguas la propia frontera entre *Gallæcia* y *Lusitania* era clara porque marcada por el río Duero: *Durius amnis […] A Lusitania Gallæcis, ibi quoque Turdulis a Bracaris arcens*, escribe Plinio (*nat*. 4,34,112) y aún: *A Durio Lusitania incipit* (*nat*. 4,35,113; *item* Plin. *nat*. 4,34,112: *Durius […] disterminatis ab Asturia Vettonibus, a Lusitania Gallæcis*, o 4,35,11: *a Durio Lusitania incipit*).

Otro hecho que invita a romper en lo lingüístico las *atávicas cadenas* de *Gallæcia* con Lusitania estriba en la circunstancia de que al conformarse la *prouincia Transduriana*, de nombre ya de por sí significativo, aunque fuera de efímera vida —según el siempre riguroso Velaza (2008, 115) del 22 al 15/16 a.C.— se incluyen al menos las antiguas Galicia y Asturias (Velaza 2008, 116)… pero no Lusitania.

Dicho esto, cumple siempre reconocer que las lenguas históricas o prohistóricas en estado, por así decir, puro, esto es, sin interferencias de los modernos medios de comunicación —y tanto más, en consecuencia cuanto uno más se remonta en el tiempo— suelen presentarse como concatenaciones dialectales y no, desde luego, como ramas de árbol eternamente divergentes.

Pero antes de entrar en mayores profundidades, conviene abordar una lingüística cuestión preliminar no baladí: la denominación misma del territorio y sus habitantes.

Una no tan baladí cuestión preliminar: ¿*Galiza* o **Caliza*?

A veces una buena pregunta vale más que una respuesta. Con la misma formulación de nuestra pregunta ya en cierto modo estamos dando respuesta a la cuestión planteada de si resulta etimológicamente legítimo denominar *Galiza* y no **Caliza* al territorio objeto de nuestro estudio. Pues bien, nosotros ya nos hubimos ocupado de este tema, dando por buena y original la variante con inicial sonora, es decir, con /g/, bien documentada en inscripciones de Braga (Portugal) con *GALLÆCIA* (*C.I.L*. 2,2422) y de Clunia (Burgos), con *MATRIBVS GALLAICIS* (*C.I.L*. 2,2776). Creemos que, pese a ser bien cierto que tanto el apelativo para el territorio como para sus habitantes aparece con frecuencia con una /k/ inicial en

las antiguas fuentes, sobre todo en las helénicas, y reconocer con Moralejo (2002, 92) que «En la documentación más antigua son constantes el fonema velar sordo [*k*] en posición inicial y la geminación del fonema líquido [*l*] intervocálico», dábamos nosotros prioridad a otros datos, por un lado, a «la constancia en la documentación oral de una *Galicia* y su correspondiente *gallego*» y, por otro, a «los buenos paralelos que en el mundo céltico encontraríanse para una base **gall–*». Además, «la forma con la sorda /k/ podría, a oídos helénicos, contener una falsa etimología […] En efecto, hay que contar en la lengua de los griegos con la común raíz representada en formas cuales *kállos* 'belleza' y *kalós* 'bello' […] Había, pues, al menos una buena razón para que los antiguos *galaicos* se convirtieran en *fermosos* y más mnemotécnicos *calaicos*».

Aún hoy, en esa misma línea, podríamos añadir aquí la posible influencia del término latino *callaica* (Plin. *nat*. 37,55,151; Is. *or*. 14,4,4 y 16,7,10…) que parece designar una variedad de turquesa. Sólo el contacto directo con los antiguos galaicos habría restituido la forma autóctona con /g/, mientras que «En cambio, no vislúmbrase cabal razón por la que se abandonara la supuestamente original y tan significante /k/ que precisamente esa razón de la genuinidad y originalidad de /g/».

Por otra parte, en estudios que sobre cuestiones de toponimia prerromana estamos llevando a cabo para nuestra península, creemos podremos en su momento mostrar un detalle hasta entonces no percibido o suficientemente valorado en estas cuestiones, a saber, la natural tendencia a helenizar, a adaptar los nombres autóctonos a la lengua griega, que encontramos entre los primeros autores helénicos que se ocuparon de la Península Ibérica y también en algunos romanos que les siguieron.

## Ineludibles rasgos célticos en el galaico: *habelos hainos*

El asunto, por tanto, que aquí preferentemente nos ocupará, será el de la caracterización lingüística del galaico, esta caracterización nos llevará, se quiera o no, a describir y analizar —anticipemos ya— rasgos lingüísticos célticos, ya que estos —y es importante subrayarlo— son reales y tangibles y no producto, podemos hoy afirmar, de ninguna tradición folclórica de eruditos románticos, pues que rasgos lingüísticos célticos en la antigua Galicia *habelos hainos*; pero no sólo eso: son obvios, son innumerables, son… mayoritarios. Otra cuestión —que por motivos de espacio debemos empero relegar a una futura publicación— será la interpretación y explicación [pro]histórica de tales rasgos. Aquí expondremos, pues, algunos de los numerosísimos rasgos lingüísticos que vincularían esta lengua al grupo —que no *familia*— céltico, relegando asimismo para una posterior publicación el examen de aquellos pocos rasgos que en opinión de algunos impedirían su adscripción al conjunto —que no *rama*— céltico. Podemos anticipar que abundaremos con datos selectos en su carácter céltico, escogiendo aquellos de mayor condensación de testimonialidad céltica, es decir, aquellos datos o documentos pluricélticos por contener elementos que,

por otra parte, son bien conocidos para lo céltico en general y para lo céltico hispánico en particular.

Otra primaria y casi previa cuestión—y asimismo nada baladí, por supuesto— concierne a las fuentes con las que contamos para intentar conocer la situación lingüística de la antigua *Gallæcia*. Pues bien, no podemos contar potencialmente más que con las cuatro básicas y universales fuentes con las que se suele contar en estos casos, sólo que aquí, como es de esperar, con una serie de particularidades que iremos desgranando en cada caso.

## Epigrafía: la que quieras pero en latín

Es precisamente respecto a las capitales fuentes epigráficas —las primeras que por una cuestión de cronología conviene citar— donde debemos señalar las seguramente más importantes peculiaridades, pues a la pregunta de si poseemos o no textos escritos o, más exactamente, inscritos en las lenguas de la antigua *Gallæcia*, podríamos casi *a la gallega* contestar diciendo que sí los poseemos, no, y que no los poseemos, sí.

En efecto, con algunas salvedades que iremos viendo en su lugar con más detalle, con probabilidad no poseemos técnicamente —por lo menos de momento— ningún texto en, por así decir, antiguo galaico. Lo que sí poseemos son muchas palabras sueltas, sobre todo ciriónimos o nombres propios —esencialmente antropónimos o topónimos— que aparecen en epígrafes de época romana escritas por lo demás en un latín asaz canónico. El cuadrante nordoccidental de la Península conforma así la mayor laguna de inscripciones en lenguas epicóricas, indígenas, prerromanas o como quiera llamarse, de la *Hispania* antigua.

Particularidad bien reseñable por su singularidad en el general panorama peninsular de la época, por cuanto hasta hoy sabemos, es la presencia entre esos nombres propios de un alto número de teónimos o nombres de divinidades, lo que evidentemente no deja[rá] de tener sus corolarios culturales, ideológicos y religiosos. Usualmente, pues, la epigrafía coetánea de la zona galaica nos ofrece sólo léxico aislado y a veces también algo —*pouquinho*, *pouquinho*— de morfología. Por ejemplo, el iteradísimo teónimo —en sentido lato— *REVE* o *REVVE* (*C.I.L.* 2,685…) y sus diversas variantes deben de mostrarnos también la existencia de un dativo singular autóctono en *–e*, dada la persistencia de dicha desinencia en inscripciones en latín pese a ser precisamente esta casi la única vocal, junto con *–a*, no existente en las desinencias del dativo singular en el latín clásico, donde sí tenemos, en cambio, dativos en *–i*, en *–o* y en *–u*.

## Glosas: poco más que nada, que es lo habitual

En cuanto a las glosas o menciones por autores antiguos de elementos de las lenguas indígenas en época romana, el panorama es el habitual y esperable: otra vez mucho nombre propio, esencialmente muchos antropónimos, etnónimos, teónimos y topónimos y, en cam-

bio, muy pocas voces comunes y estas no siempre de fácil adscripción geográfica ni, por lo tanto, lingüística.

## Diaglosias o pervivencias ¡para ponerse mora'os!

Respecto a las diaglosias o pervivencias de las lenguas antiguas en las hablas actuales, hay sin duda numerosísimos elementos que se copiaron, calcaron o caricaturizaron en el latín advenido, dando así origen, en definitiva, a las hablas gallegas actuales, tantos elementos, de hecho, que en este punto podemos decir que hemos sido especialmente afortunados y beneficiados, lo que era de esperar, por otra parte, para una romanización en términos comparativos más tardía y superficial que para la mayor parte de la antigua *Hispania*. Anticiparemos que en general se observa no sólo una congruencia con los datos antiguos ya examinados sino incluso un incremento casi exponencial de su celtismo.

Notemos, por ejemplo, que algo de nada menos que una raíz de origen paleoeuropeo se nos habría conservado en el término «todavía común», como bien señala Moralejo (2009, 50) *abanqueiro* 'catarata – caída de agua'. El colega Benozzo (2006), por ejemplo, ha visto en la voz *trollo* una de estas pervivencias en el hodierno gallego. Ahora bien, la pesquisa diaglósica constituye una labor ardua y a realizar, conjunta o individualmente, por muchos investigadores y durante un período largo y continuado de tiempo. Por suerte a este respecto es de gran ayuda la propia naturaleza, en sentido literal, del territorio galaico con sus miles de ríos, resultando estos, como es sabido, la clase de topónimos probablemente más conservadores y con la fortuna adicional de que, aunque pocos de estos miles de hidrónimos quedaran recogidos en la más antiguas fuentes escritas, las grecorromanas, sí aparecen unos cuantos más en las fuentes medievales y, naturalmente, tenemos refrendos en forma registros, a veces plurales, para todos ellos en la toponimia actual, constituyendo, así pues, este un largo y continuado registro de voces que no ha pasado desapercibido para los investigadores, los cuales además cuentan, también por fortuna, cada vez con mejores y más cómodos *corpora* para su estudio.

## El testimonio tipológico: un útil contable

Finalmente, como hemos defendido en otros lugares, en mayor o menor medida siempre estará disponible el arsenal documental de la Tipología lingüística para ayudarnos en las tareas de estudio de los restos de las lenguas antiguas mal documentadas y en su eventual reconstrucción.

Así que, utilizando en el modo metodológicamente debido los datos que puedan aportarnos las fuentes comentadas, es teoréticamente posible alcanzar un mayor grado de conocimiento sobre las lenguas habladas en la *Gallæcia* cuando el latín llegó a dichas latitudes. Y decimos *lenguas* en plural porque entre los estudiosos que se han acercado a este

problema, hay cierto consenso básico en aceptar la presencia no de una sino al menos dos lenguas o hablas en la región, ya que efectivamente este es otro capital pero, como veremos, también arduo problema al que debemos enfrentarnos: el de intentar determinar cuántas lenguas o hablas eran de uso nativo en la antigua *Gallæcia* antes de la llegada de los romanos.

## Partamos de lo mejor fundamentado

Para analizar sumariamente esta cuestión sigamos procediendo a partir de las ideas de mayor consenso. Pues bien, la idea que no vemos rechazada por ningún estudioso metodológicamente fiable es la de la existencia en la Galicia de entonces de una —al menos una— lengua céltica. Dicha lengua sería fácilmente reconocible por sus afinidades con otras hablas de segura celticidad en la Península Ibérica como sería notoriamente el caso de la lengua celtibérica, y ello se manifestaría otrosí en variadas vertientes de la lengua. Como de inmediato veremos, por las razones objetivas de una cuantitativa muy mayoritaria presencia de indudables elementos de esta naturaleza, este registro no sólo es el más seguro —y en esto hay también consenso entre los investigadores— sino además es el único seguro sin que ello dependa —pues hablamos de razones cuantitativas y no cualitativas— de las dificultades para entender o interpretar el material no céltico. Ahora bien, por otra parte, es lógico que en situaciones similares y por numerosas razones siempre haya partes del material que no se dejen adscribir a la misma entidad lingüística, siendo necesario aceptar que en buena medida ello se deberá a la siempre parcial y a menudo deficiente documentación disponible o simplemente a la propia impericia del investigador.

De otra parte, estamos aquí hablando únicamente del material susceptible de análisis lingüístico por ser éste el de nuestra competencia. Convendrá asimismo corroborar nuestros datos lingüísticos y las conclusiones que se impongan, con los datos antropológicos, arqueológicos, culturales, folclóricos, genéticos, geográficos, ideológicos, históricos… que se propongan por los correspondientes especialistas para constatar o no si la mayoritaria celticidad —atributo, que no se olvide, es de carácter lingüístico— de la antigua *Gallæcia* es compatible con lo asociable a dicho carácter en otras manifestaciones humanas.

Por último, nos quedara también por determinar el origen de la tal segura y mayoritaria celticidad de la antigua *Gallæcia* y en concreto si es autóctona —lo que en principio cuadraría bien a su predominio— o si es *prestada* como resultado de una aportación, en cuyo caso debía esta situarse en una época relativamente reciente.

Partamos, pues, positivamente de lo más seguro, mayoritario y aceptado, comparando sobre todo lo que pueda haber de afín en el material galaico con el seguro material céltico, que en la Península Ibérica se sustancia, como anticipábamos, sobre todo propiamente en el celtibérico, dada la mejor —por más directa— documentación que poseemos para esta lengua. Si bien, sostenemos, no hay razones para dudar de que en buena parte de las zonas

circundantes, sobre todo la occidental, al territorio que en las históricas fuentes grecorromanas se documenta como celtibérico, se hayan hablado también dialectos célticos más o menos afines, y que podrían quedar englobados junto con el celtibérico dentro de un genérico conjunto definible como hispanocéltico. En definitiva, se trata de ver en el material lingüístico galaico qué elementos comunes pueda haber con lo hispanocéltico para posteriormente ponderar si ese grado de afinidad permitiría o no considerar también hispanocélticas las hablas galaicas. Pasemos, pues, a las posibles convergencias lingüísticas o isoglosas entre ambas entidades. Procederemos en orden ascendente de elementos lingüísticos desde la fonológica prosodia al léxico y secuenciando también los diversos tipos de fuentes para ver si son coincidentes y así puedan nuestros resultados quedar suficientemente plurifundamentados.

## Esdrújulos galaicos

Pues bien, en el terreno de fonología en general, cabe mencionar un particular detalle prosódico, una vez que, nos parece, puede ser restituida para el conjunto de las hablas galaicas una característica acentuación esdrújula o proparoxítona —naturalmente allí donde tengamos al menos tres sílabas— resultando que dicha posición acentual sería también restituible para el celtibérico y para esa intermedia y mesetaria tierra de nadie, entre lo galaico y lo celtibérico. En efecto, una vez expurgada la desvirtuante acción de la prosodia latina, que atraería sobre todo el acento automáticamente a cualquier penúltima sílaba trabada o cerrada, lo cierto es que toda esta zona suministra una importante cantidad de antiguas voces proparoxítonas e inversamente ninguna palabra con seguridad paroxítona, si no es en sílaba trabada.

El amable lector nos permitirá aquí ofrecer un muy sucinto elenco ejemplificativo, sobre todo para el material no galaico, y remitir eventualmente a algún futuro trabajo para listados más exhautivos. Así, las acentuaciones o pérdidas de la penúltima vocal en voces nuestras cuales *Pisuerga* u *Osma* probarían la proparoxitonía de sus respectivos ancestros *PISORACA* (*C.I.L*. 2,4883/4 y 4888; *cf*. Ptol. *geogr*. 2,6,51: *Σισάρακα*;) y *Vxama* (Plin. *nat*. 3,4,27), como también los numerosas topónimos en *–briga* (véase abajo), es decir, con acento sobre la sílaba anterior a la penúltima y abierta sílaba, como probarían sin más los resultados de estas formas en romance (*Hoyábriga*, *Munébrega*, *Sanabria*…) o los testimonios helénicos: *Αὐγουστόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,5,7), *Ἰουλιόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,6,50), *Μιρόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,4,10 y 2,6,58), *Νεμετόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,6,36), *Νερτόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,6,57), *Σηγόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,6,57), *Φλαουιόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,6,7)... No se trata, desde luego, de un detalle decisivo, ni mucho menos, pero sí significativo por no resultar este tipo de acentuación especialmente común; en el ámbito [indo]europeo podemos, por ejemplo, certificarla y regularmente para la moderna lengua macedónica.

Ya en ámbito galaico mencionemos entre las diaglosias formas cuales un río *Ábedes* (Moralejo 2009, 50) de aparente matriz paleoeuropea y que, por tanto, habría *desembocado*

en el *estuario* de las hablas galaicas. Para el hidrónimo *Brántega* (Moralejo 2009, 74) cabe suponer una formación con sufijo velar /k/ (*lege infra*). La probable relación entre los actuales *Córragos* más los medievales *Corrago* más los bien posibles resultados modernos como *Corga* y *Corgo* (Moralejo 2009, 76–77) y aún quizá el *corrugos* pliniano (*nat*. 33,21,74) apuntan a una acentuación proparoxítona. Hay también el actual hidrónimo *Esgos* y los medievales *Æsgus*, *Alesgos* y *Eysgos* que según Moralejo (2009, 51) podrían muy bien remitir a una base **alisiko*– o similar, es decir, sobre el nombre céltico para el 'aliso' más un sufijo adjetival *–ik–*. Apunta, ya en las misma fuentes antiguas, también a esta acentuación la confrontación de *Κοιλερινῶν* (Ptol. *geogr*. 2,6,41) y *Cœlerni* (Plin. *nat*. 3,4,28; *C.I.L*. 2,2477: *CŒL[ERNÆ]*…). Igualmente la confrontación del hidrónimo *Parga* con sus correlatos medievales *Paraga*, *Parreca* o *Parriga* (Moralejo 2009, 80) abundarían en la misma dirección. Con la citada antigua forma *PISORACA* y en consecuencia con *Pisuerga* debe de relacionarse el hidrónimo gallego *Pisorgo* (Moralejo 2009, 69) a partir, pues, de un **Pisoracum* o similar. Significativo podría resultar asimismo el topónimo *A Pontóriga* en Sobradelo (Orense), donde se conservan restos de un puente sobre el río Sil (Caamaño 1991, 88), topónimo que verosímilmente contendría además, en su sonorizada versión moderna, el formante adjetival *–ik–*, formante átono, por tanto, y aparentemente aún activo en época romana, tanto como para unirse a la raíz latina de *ponte–* 'puente'. También ejemplo prosódico de convergente hispanocelticidad sería el del hidrónimo *Sorga* por cuanto debió de ser un /sórika/ en algún momento, como apuntaría su documentación medieval como *Sorca* y refrendaría otro medieval *Sorica* (Moralejo 2009, 56). Igualmente el nombre actual del río *Támega* (*cf*. otro *Támoga*) constituiría un buen ejemplo de elemento pluricéltico gracias a su acentuación esdrújula y a su documentación medieval como *Tamica* y *Tamiga* (Moralejo 2009, 57) además esto aislaría una posible antigua raíz **tam–* con buena documentación antigua (Mela 3,1,11: *Tamaris*; Ptol. *geogr*. 2,6,2: *Ταμάρα*…), medieval (*Tamagœlos*, *Tamarella*, *Tamaule*, *Tamugia*…) y moderna (*Tamagelos*, *Tambre*, *Tamuxe*…; *uide* Moralejo 2009, 57).

Hay además buenos indicios tanto en época antigua cuanto, como bien observa Moralejo (2009, 60 y *passim*), moderna de la existencia de un sufijo —aparentemente adjetival— átono /ar/: *Azúmara* (Moralejo 2009, 60), *Bracăra* (Auson. *ordo* 14,5), *Ézaro* (La Coruña), *Lóuzara* (Moralejo 2009, 66), *Gándara* (Moralejo 2009, 77), *Pígara* (Moralejo 2009, 80), medieval *Senara* y actual *Senra* (Moralejo 2009, 81), *Tábara* (Moralejo 2009, 81), *Tállara* (Moralejo 2009, 81), *Tamaris* (Mela 3,1,11) y actual *Tambre*… La existencia de hidrónimos como *Távora* junto a *Tábora* (Moralejo 2009, 81), o de unos hidrónimo *Sóñara* y corónimo *Sóñoro* (Moralejo 2009, 70) nos alerta, como bien vuelve a observar Moralejo (*ibidem*), de que este átono *–or–* puede constituir una mera variante de *–ar–* (o viceversa), así en lo corónimos *Líncora* y *Lóngora* (Moralejo 2009, 69)...

# Morfológico dativo y superlativos sin exagerar

En el campo de la morfología la falta de verdaderos textos escritos en lengua galaica limita muy mucho nuestro conocimiento de esta vertiente de la lengua.

Con todo, si la interpretación más aceptada es correcta, un sintagma cual *LVGVBO ARQVIENOB[O]* (Vázquez & Vázquez 1954, 19) en una epígrafe procedente de Sober (Lugo) y referido también según la mayoría de estudiosos a una divinidad podría representar unos autóctonos dativos de plural en *–OBO* y en *–VBO*, dativos, por lo demás, refrendados de alguna manera asimismo con documentación ulterior, pues habría también, por ejemplo, un *LVCVBO ARQVIEN[OBO]* en una inscripción de Sinoga (Lugo).

Pues bien, un dativo plural de desinencia muy afín pero con /s/ final estaría asimismo bien fundamentado para el celtibérico (*uide* verbigracia Jordán 2004, 118–123) en razón de formas cuales, entre otras, ACaINACuBoS (K.1.1), ARECoRATiCuBoS (K.6.1) o LOUCaITeITuBoS (K.0.7).

Otro detalle morfológico de interés por sus evidentes conexiones célticas y específicamente hispanocélticas es la abundancia de superlativos —etimológicamente hablando— también en la documentación de las hablas galaicas. Como escribíamos hace unos pocos años la formación con superlativo constituye «un característicamente hispanocéltico tipo de substantivización, documentable en diversos corónimos y también antropónimos e incluso voces comunes, siendo otrosí muy característica de la lengua celtibérica, de forma que a este probable patrón morfológico podrían pertenecer formas hispanocélticas cuales *BLETISAM[A]* (*C.I.L*. II 858) o LETaISAMA (A.68), *PARAMI* (*C.I.L.* II 2660), *Rixamarum* (Martial. 4,55,16), *Segisama* (Flor. *epit*. 2,33,48), *Σεγισαμόνκουλον* (Ptol. *geogr*. 2,6,52), *TVRÆSAMVS* (*C.I.L*. 2,2957; *cf*. *TVRÆSIVS*), USAMUZ (A.72) o *Vxama* (Plin. *nat*. 3,4,27) y, si no mantienen su etimológico valor superlativo, *VERAMOS* (K.3.8) o *VORAMOS* (K.3.7)».

Como material epigráfico galaico muy posiblemente con etimológicas formaciones de superlativo, citemos *BERISAMO* (Bouza & D'Ors 1949, 20), probablemente un *castellum* o castro; para refrendo de la formación superlativa puede la forma compararse con un *BERISO* en una inscripción de Salas (Asturias; *C.I.L*. 2,5739). Pasando ahora al material diaglósico, digamos que aquí, como en general en todos los aspectos morfológicos, se observa otra vez un incremento de los morfemas lingüísticos —en esos pocos casos donde, naturalmente, han podido sobrevivir a la morfología latina— de celtismo lingüístico. Válganos, entre otros, el ejemplo del afluente *Saramo* (Moralejo 2009, 56) —siempre que la acentuación original fuera proparoxítona, claro— hidrónimo que comportaría la tan característica formación en superlativo de tantos topónimos celtibéricos o hispanocélticos en general. La forma es de gran interés porque converge con un topónimo *Saramon* del denominado *Itinerario de Ravennate* (308,10), del siglo VII. Por otra parte, la raíz está bien documentada ya en la Antigüedad en un hidrónimo *Sars* (Mela 3,1,11) y en los actuales topónimos —mayoritariamente hidrónimos— de *Ribasar*, *Sar*, *Sarambe[l]lo* o *Sarela* (Moralejo

2009, 56). Aún podrían añadirse con bastante certeza topónimos cuales *Masma* (Lugo), hipótesis avalada por la documentación de medievales *Maseme*, *Masoma* o *Masume* (Moralejo 2009, 67) o el río *Selma*.

## La ubicua /k/ adjetival

Contamos, en cambio, con numerosísimos testimonios de un elemento *–k–* que en toda apariencia servía para derivar adjetivos en galaico y que tiene su preciso homólogo en la documentación de la lengua celtibérica con /ak/ e /ik/ aquí como segmento más comunes: ARATiCoS (A. 61), ARECoRATiCA (K.0.11), ARCaILICoS (A.62), ATuLICuM (K.0.6)... Como en el material celtibérico, también en el galaico la presencia de este elemento alcanza unas frecuencias descomunales, de modo que en el detalle y cualitativo y cuantitativo, ambas entidades lingüísticas se dejan corresponder muy bien.

Muy verosímilmente con esta formación y en su variante vocálica *–ak–* se presentarían términos galaicos cual *CARIACA* en una inscripción —denominada *estela de Niger* (o *Nicer*)— que, aunque localizada en Vegadeo, en la actual Asturias, pertenecería al ámbito geográfico de los albiones, uno de los pueblos de los galaicos lucenses (García 1991, 20–21). Nótese que el patronímico *CLVTOSI* de esta misma estela sería también bien defendible como voz céltica.

A notar asimismo en la citada *CARIACA* además el posible elemento céltico que encontramos en la base o raíz *CAR–* y documentado numerosísimas veces en el *corpus* epicórico celtibérico con el célebre término asociado a tantas téseras de hospitalidad: CaR (K.0.5; K.0.11; K.013; K.7.2; K.25.1…), *CAR* (K.27,1…), CaRA (K.1.3), *CARORVM* (K.3.17 y K.3.18)… Pues bien, esta misma raíz podrían contener tres voces si en referencia, como algunos piensan (así Naveiro 1991, 39), a la misma *mansio* o localidad lucense: *Karónion* (Ptol. *geogr*. 2,6,22), *Caranico* (*It*. *Ant*. 424,6) y *Carantium* (*It*. *Rau*. 307,15). Citemos con *–ak–* también un *CVRVNNIACE* (*scilicet CVRVNNIACÆ*; *C.I.L*. 3,2016) de un *emigrado* galaico susarro, cuyo nombre respira celtismo por los cuatro o, más precisamente, dos costados, ya que se llamaba *CLOVTIVS* y era hijo de un *CLVTAMI*, forma seguramente de la misma raíz pero con ese formante de superlativo que ya nos es *célticamente* familiar. Con /ak/ citemos aún *Lambriacam* (Mela 3,1,10; para la raíz *cf*. Ptol. *geogr*. 2,6,26: *Φλαούια Λαμβρίς* o el coruñés río *Lambre*), *ORNIACVM* (*C.I.L*. 2,2633)…

Otra variante vocálica del dicho sufijo podría darse en un epigráfico *AIOBAIGIÆCO*, donde, además del adjetival *–k–*, habría otros elementos célticos: unos muy seguros, tanto elementos externos como sería su aparición en una *tabula* de hospitalidad en Caurel (Lugo) cuanto elementos internos como el nombre —en genitivo— *AMBATI* de su padre, y otro posible, como sería una base *AIO–*, que podría corresponderse con el ubicuo antropónimo celtibérico AIU (K.1.1 y K.1.3) o en latín *AIO* (K.3,13) y otras formas afines: AIANCuM (K.1.1), AIAS (K.1.3)… Citemos aún con *æc* (quizá = /aik/) o con *ec* (= /*ek*/)

numerosísimos testimonios, la mayoría epítetos divinos y a veces con lecturas no siempre seguras: *CIRCEIEBÆCO PRŒNEITÆCO* en una ara votiva a un lar en Los Gozos, Moreira (Orense); *MORDONIECO* en otra votiva ara de Cornoces (Orense)…

Evidentemente la supracitada forma *Caranico* debe de contener también nuestro elemento *–k–* sin que, por otra parte, los *Karónion* o *Carantium* dejen de contener en sus segmentos finales unos elementos, desde luego, indoeuropeos, bien galaicos y probablemente también célticos. Asimismo el etnónimo de *INTERAMIC[I* (*C.I.L*. 2,2477…) presentaría buenas credenciales célticas, pues, aparte de contener verosímilmente *–ik–*, se dejaría cotejar con una localidad, en la actual provincia de León, reconstruible desde las fuentes en latín como **Interamnium Flauium* (*It*. *Ant*. y 431,2: *Interamnio Flauio* y *cf*. 429,3 y 448,5; Ptol. *geogr*. 2,6,28: un *Ἰντεράμνιον* y otro *Ἰντεράμνιον Φλαούιον*; *cf*. *It*. *Rau*. 320,11: *Amnion*) quizá por influencia del latín *amnis* 'río', que es lo que verosímilmente vendría a significar la base *–am–*, resultado por tanto, una 'confluencia' o 'entrerríos', ya que en la documentación epigráfica sí se encuentra también documentada varias veces una secuencia *INTERAMIC–* o quizá *INTERAMNICO* (*C.I.L*. 2,826 y 2,2730…). Además el segmento inicial se dejaría comparar bien con unos *Interannienses* (Plin. *nat*. 4,34,118) o un *Intercatia* (*It*. *Ant*. 440,2; *It*. *Rau*. 313,3; Ptol. *geogr*. 2,6,31 y 2,6,49: *Ἰντερκατία* entre orníacos y vacceos; *cf*. Plin. *nat*. 37,4,9: *Intercatiensem*…). Con /ik/ hay también un pueblo de los brácaros, *Limici* (Plin. *nat*. 3,4,28; Ptol. *geogr*. 2,6,43: *Λιμικῶν*) asimismo bien documentado epigráficamente (*C.I.L*. 2,2049: *LIMICVS* o 2,4215: *LIMICO*…). A esta misma raíz podría corresponder el río *Libyca* Mela (3,1,13), forma que parece una deformada caricatura a partir de *Libya* 'África'. Hay unos *VARICIS* en una inscripción de Oimbra (Orense).

Con /ok/ citemos al menos un *ÆBISOCI* (*C.I.L*. 2,2477).

## Marca /k/ sin vocal pero sonor[izad]a

El número de estas formaciones se incrementa[ría] notablemente en la documentación medieval y moderna si tenemos en cuenta la citada *natural* acentuación proparoxítona de estos adjetivos, lo que pudo propiciar, sobre tras las sonante /l n r s/, la desaparición de la vocal, especialmente de la más breve, la /i/, fenómeno que encontramos ya documentado en época romana (*uide infra*). Así pues, con muy pocas dudas el formante adjetival hispanocéltico *–k–* que estamos encontrando en la epigrafía antigua, lo encontramos con buena salud también en su variante sin vocal tanto en las glosas medievales como en la documentación viva y contemporánea. Citemos entre muchísimos posibles testimonios de formas adjetivales con antigua /k/ y que habrían podido perder la vocal correspondiente, un hidrónimo moderno *Allonca*, que testimoniaría la posibilidad de que secuencias modernas como *–nc–* o también *–ng–* (*cf*. probablemente *Laranga*, en La Coruña) fueran resultado de antiguas secuencias (/n–ik/; o con distinta vocal: /n–Vk/), si, como parece, hay relación con formas del tipo *ALIONICVM* en una inscripción de Talavera de la Reina (Toledo). Un hi-

drónimo *Dorca* (Moralejo 2009, 63) quedaría bien explicado desde un anterior **Durica* o similar. Los etnónimos galaicos *Præstamarci* (Plin. *nat*. 4,34,111; Mela 3,1,11: *Præsamarci*) y *Supertamarci* (*C.I.L*. 2,5081: *[CEL]TI[CV]S SVPERTAMARCVS*; *C.I.L*. 2,5667; *CELTICA SVPERTA[MARCA]*…; Plin. *nat*. 4,34,111: *super Tamarci*) pueden ser también considerados emblemáticos, pues además del formante *–k–* contendrían otro elemento hispanocéltico, como sería la acentuación esdrújula de un previo *–tamarici* (*cf*. Mela 3,1,11: *super Tamarici*), si, como parece inevitable, cabe relacionar la forma con el bien documentado río *Tamaris* (Mela 3,1,11; *cf*. Ptol. *geogr*. 2,6,2 *Ταμάρα*), cuya acentuación asimismo esdrújula parece, como ya vimos, garantizada por su resultado moderno *Tambre*. Más interesante resultaría aún el detalle de que estas formas documentarían ya la actuación de la síncopa o pérdida de la vocal átona —aquí también /i/— en plena época romana. Nótese otrosí el celticísimo detalle de los antropónimos *CELTICVS* y *CELTICA* —ellos mismos compuestos de *–ik–* y sin duda esdrújulos (*cf*. los diversos topónimos *Céltigos*; Balboa 2004, 64)— de los dos supertamarcos elencados, conviniendo, por tanto, corregir definitivamente en *Supertamar[i]ci* los respectivos textos de Mela y Plinio. Otro ejemplo también con implicación verosímilmente de la secuencia /rik/ podría ser el citado hidrónimo *Sorga* cuyo morfema con vocalismo /i/ en este caso, *–ik–*, estaba, como vimos, bien fundamentado gracias a la documentación medieval (Moralejo 2009, 56).

Por si esto no fuera poco, también ya en época romana tendríamos muy probable testimonio de otra interesantísima innovación de cuño galaico o, si se prefiere, occidental, ya que cuenta con buenas evidencia asimismo en lusitano, pues todo hace pensar que muchos testimonios evidentemente adjetivales con *–g–* como la que encontramos en una dedicatoria a Marte con un *CARIOGIEGO* (*C.I.L*. 2,5612; *uide* Bouza 1953), en una inscripción de Tuy (Pontevedra), constituyen simplemente la versión sonorizada de la extendida *–k–* adjetival céltica, detectándose por lo general en el nordoccidente hispánico una mayor sonorización de las oclusivas sordas intervocálicas. Nótese además la posible presencia de la citada céltica base *car–*. Tenemos así también, por ejemplo, un *TOROLO COMBICIEGO* en un ara de Maceda (Orense) y cuyo primer término podría dejarse cotejar con los pluridocumentados celtibéricos *TVROS* (K.3.9; K.3.18) o TuROS (K.1.3; K.3.8; K.3.9…).

# Léxico: bragas, brigas y otros cambalaches

Del cuantioso vocabulario que en las diversas fuentes podría ser remitido a lo céltico nos limitaremos a enumerar unos pocos pero significativos ejemplos, dada, una vez más, la concentración de rasgos célticos que comportan y que harían muy poco dubitable la adscripción de dichos términos al grupo de las lenguas célticas.

*Brac–*: La emblemática raíz que encontramos en el bien documentado nombre de los brácaros (*C.I.L*. 2,4215: *BRACARI*…; Plin. *nat*. 3,4,18 y 4,34,112: *Bracarum* y *Bracaris*; 3,4,28: *Bracaros*; Ptol. *geogr*. 2,6,1: *Βρακάρων* y 2,6,38 *Βρακάριοι*…) se deja, desde

luego, al menos en sede teorética cotejar con la segura copia céltica en latín *bracæ* 'calzones' (Ernout & Meillet 1979, 75 *s*. *brāca*). Nótese de nuevo el sufijo *–ar–* átono.

*Briga–*, *–briga*, *–bris*: He aquí un término que cumple considerar verdadero campeón del celtismo lingüístico y que se presenta en la más común forma de *–briga* o más raramente en inicial, *Briga–*, o bien en una variante *–bris* (véase abajo) que parece la verdaderamente propia del ámbito galaico, hecho que constituye uno más de los indicios que apuntarían a dos estamentos célticos, uno de mayor afinidad con lo celtibérico y otro más peculiar y autóctono, *ergo*, en principio, más antiguo.

Así pues, en concreto la serie galaica de topónimos en *–briga* tendría numerosos correlatos en el ámbito hispánico y en el general ámbito europeo de la celticidad. Se citarán al menos una **Auobriga* entre los galaicos brácaros reconstruible a partir del *Abobrica* de Plinio (*nat*. 4,34,112; con posible betacismo o confusión de [w] o [v] con [b]) y el testimonio epigráfico con, por ejemplo, *AOBRIGENSES* (*C.I.L*. 2,2477) y *AVOBRIGENSI* (*C.I.L*. 2,4247), *Koilióbriga* entre los celer[i]nos galaicos (Ptol. *geogr*. 2,6,41: *Κοιλιόβριγα*), *Ouolóbriga* entre los nemétatas galaicos (Ptol. *geogr*. 2,6,40: *Ὀυολόβριγα*), *Tountóbriga* entre los brácaros galaicos (Ptol. *geogr*. 2,6,38: *Τουντόβριγα*)… o aun con el mismo elemento en inicial: *Brigantium* (La Coruña; *It*. *Ant*. 424,5; *cf*. ítem Ptol. *geogr*. 2,6,4: *Phlaoúion Brigántion*; *It*. *Rau*. 308,5: *Bricantia*).

Todas esas formas galaicas tendrían, como anticipábamos, sus correlatos en otras partes de Europa y sobre todo de nuestra Península: *Arábriga* entre los lusitanos (Ptol. *geogr*. 2,5,6: *Ἀράβριγα*; *cf*. Plin. *nat*. 4,35,138: *Arabricenses* en la Bética), *Arkóbriga* (Ptol. *geogr*. 2,6,57: *Ἀρκόβριγα*; Plin. *nat*. 3,4,24: *Arcobrigenses*), *Augustobriga* (*It*. *Ant*. 442,3; Ptol. *geogr*. 2,5,7: *Αὐγουστόβριγα* entre los vétones y 2,6,53: *Augustóbriga* entre los pelendones; Plin. *nat*. 4,35,118: *Augustobrigenses*), una **Cæsarobriga* en la Bética (Plin. *nat*. 4,35,118: *Cæsarobrigenses*), *Cætobriga* en Lusitania (Mela 3,1,7; *cf*. Ptol. *geogr*. 2,5,2: *Καιτόβριξ* entre los turdetanos), *Conimbriga* en Lusitania (Plin. *nat*. 4,35,113), *Flauiobrica* en la costa cantábrica (Plin. *nat*. 4,35,110; Ptol. *geogr*. 2,6,7: *Φλαουιόβριγα* entre los autrígones), *Iuliobriga* entre los cántabros (Plin. *nat*. 3,4,27; Ptol. *geogr*. 2,6,50: *Ἰουλιόβριγα*; *cf*. *C.I.L*. 2,4240: *IVLIOBRIG[ENSI]*…), una restituible **Medubriga* (*cf*. Plin. *nat*. 4,35,118: *Medubrigenses qui* Plumbarii *cognominatur*), *Merobrica* en ámbito, digamos, lusitano (Plin. *nat*. 4,35,116), *Mirobrigam* en Beturia (Plin. *nat*. 3,3,14 y en 4,35,118: *Mirobrigenses qui* Celtici *cognominatur*; Ptol. *geogr*. 2,4,10: *Μιρόβριγα* entre los turdetanos y 2,6,58: *Μιρόβριγα* entre los oretanos), *Nemetóbriga* entre los tiburos de Asturias (Ptol. *geogr*. 2,6,36: *Νεμετόβριγα*; *It*. *Ant*. 428,6 e *It*. *Rau*. 320,7: *Nemetobrica*), *Nertóbriga* entre los celtiberos (Ptol. *geogr*. 2,6,57: *Νερτόβριγα*), *Neptóbriga* entre los turdetanos (Ptol. *geogr*. 2,4,10: *Νεπτόβριγα*), *Segobrigam* en Celtiberia (Plin. *nat*. 36,45,160 y 3,4,25; *Segobrigenses*; Ptol. *geogr*. 2,6,57: *Σηγόβριγα*), *Talabrica* en Lusitania (Plin. *nat*. 4,35,113)...

Añádanse los testimonios únicamente modernos —es decir, las diaglosias— de dicho elemento que Moralejo (2008, 39 y 45) para todo el ámbito peninsular cifra en las ter-

minaciones *–bal* (*Setúbal*), *–bra* (*Coimbra*), *–bre* (*Deixebre*, La Coruña), *–brega* (*Munébrega*), *–bria* (*Sanabria*), *–briga* (*Hoyábriga*), *–rbe* (*Segorbe*), quizá *–var* (*Gaidóvar*), *–ve* (*O Grove*, Pontevedra) y *–veda* (*Sepúlveda*).

Esta misma raíz aparece muy frecuentemente documentada con *–c–*, así en *Adrobricam* (Mela 3,1,13), sea por ultracorrección, sea por ambigüedad de la grafía, sea —menos probablemente— por efectivo ensordecimiento y paso de /g/ a /k/, séase —lo menos probable— por tratarse de formas en realidad sin ninguna relación etimológica con nuestro *–briga*. Lo cierto es que la documentación presenta a menudo dobletes; ya vimos, por ejemplo, *Flauiobrica* (Plin. *nat*. 4,35,110) y *Φλαουιόβριγα* (Ptol. *geogr*. 2,6,7) o *Nemetóbriga* (Ptol. *geogr*. 2,6,36) y *Nemetobrica* (*It*. *Ant*. 428,6 e *It*. *Rau*. 320,7).

Fuera asimismo notada por muchos la posibilidad de que *–bris* haya sido la variante casi específicamente galaica o, si se quiere, nordoccidental del *–briga* que encontramos en otras partes del territorio peninsular. Para dicha voz contaríamos, entre otros, con testimonios cual *ERCORIOBRI* (*C.I.L*. 2,2711), tradicionalmente interpretado como un *castellum*, o un *MIOBRI* en un epitafio encontrado en Crecente (Lugo; *lege infra*).

*cant–*: También la ubicua raíz hispanocéltica **cant–* ‘piedra [cortada] – peña’ de abundante y variada documentación antigua (*cf*. al menos Quint. *inst*. 1,5,8: *cantus*; Plin. *nat*. 31,18,23 y otros muchos: *Cantabria*…) y moderna (*cf*. numerosos topónimos cuales *Cantalapiedra* o *Cantavieja*… además de nombres comunes como *acantilado*, *cantera*, *cantil*, *canto*…) por toda nuestra Península tendría sus testimonios galaicos en los medievales *Cantabrion*, *Cantabro* o *Cantebro* (Moralejo 2009, 62).

*Celt–*: La emblemática y por sí elocuente raíz *celt–* la encontraríamos primeramente en el *Promunturium Celticum* recogido por Plinio (*nat*. 4,34,111 y 4,34,114) y Mela (3,1,2), quien a continuación menciona específicamente a los ártabros como de raza céltica (3,1,13: *Artabri etiamnum sunt Celticæ gentis*). Además hay unos *Celtici cognomine Neri* (Plin. *nat*. 4,34,111) y otros *Celtici cognomine Præstamarci* (Plin. *nat*. 4,34,111). Esos tan célticamente translúcidos *Celtici* encontrarían una diaglosia toponímica, los diversos *Céltigos* ya citados, que sólo puede sorprender —hasta el punto de verse en la necesidad de usar una chusca fotografía del indicativo del pueblo como portada— a descubridores del Mediterráneo.

*Camba–*: Muy céltica y muy hispanocéltica la base *camba–* que se encontraría documentada en el topónimo ptolemaico de un *Kámbaiton* (Ptol. *geogr*. 2,6,47: *Κάμβαιτον*) entre los brácaros y para cuya celticidad podrían apuntarse numerosos testimonios: antiguo bretón *camm* ‘torcido’ y antiguo irlandés *camb* ‘curvo’, numerosos gálicos antropónimos (*Cambo*, *Cambulus*, *Cambus*…), topónimos con *Cambo–* (*Cambodunum*, *Camboriton*… *uide* Delamarre 2003, 100 *s*. *cambo–*) sumando hasta 12 ejemplos en Europa, «all in obviously “Celtic” areas», según Sims–Williams (2005, 274), numerosos topónimos gallegos (*Camba*, *Cambados*, *Cambeda*, *Cambeiro*, *Cambela*… *uide* Moralejo 2009, 62) o nuestro valenciano *cama* ‘pierna’.

*Cortica–*: También una posible convergencia céltica sería ofrecida por el nombre de la isla *Corticata* citada por Plinio (*nat*. 4,34,111), «que se identifica con la de Cortegada, en la ría de Arousa» (Mora 1991, 49; hay además otros topónimos, siempre paroxítonos o llanos, con el mismo nombre en tres provincias gallegas) y que en teoría reencontraría fácil cotejo con los celtibéricos CoRTiCa (K.0.5; K.0.10; K.6.1; K.23.2) o aun con CoRTiCoS (K.1.3). Nótese el posible formante *–ik–* en *Corticata* y también el final en *–ata*, que recuerda notoriamente a las formas celtibéricas ARECoRATa (A.52) o en [genitivo–]ablativo ARECoRATaZ (A.52), las cuales, por aparecer en leyenda monetal, deben muy verosímilmente corresponder también a un topónimo (*cf*. también ARECoRATiCuBoS en K.6.1).

*Nant–*: Los hidrónimos *Nantero* y *Nantón* y los diversos topónimos cuales *Nante* y *Nantes* (Pontevedra) o *Nantín* (Lugo) se dejarían estupendamente cotejar con la voz gálica *nanto* 'valle – arroyo – torrente[ra]' (Delamarre 2003, 231–232 *s*. *nantu–*), como señala Moralejo (2009, 79), y de una raíz bien documentada en el mundo céltico británico, así *nant* 'valle' en bretón y galés. Significativamente la raíz quizá no estaría documentada en celtibérico.

*Nemet–*: He aquí otra raíz supercéltica en pleno territorio galaico. En gálico *nemeton* está «bien documentada» como dice Delamarre (2003, 233 *s.u.*) «a la vez por inscripciones, onomástica y glosas», así, por ejemplo, en un epigráfico *ΣONEMETOΣ*; su valor de 'bosque sagrado – cercado sagrado – santuario' estaría además explícitamente garantizado por una glosa medieval (Lambert 1997, 85: *de sacris siluarum quas* nimidas *uocant*). Aún el irlandés antiguo conservaba para *nemed* la acepción de 'lugar sagrado' (Lambert 1997, 85). Tenemos incluso un galático *δρυνέμετον* en Estrabón (12,5,1) para designar un lugar de reunión militar para los gálatas. En sede galaica —pues quizá identificable con Santa María de Trives (Orense; Caamaño 1991, 79)— tendríamos la citada *Nemetóbriga*, forma que tendríamos ahora también en una inscripción de Sarreaus (Orense) y con mención de otra posible *NEMETOBRIGÆ* (Luján 2006, 724 y 728). Además contaríamos con unos brácaros *Νεμετατῶν* (Ptol. *geogr*. 2,6,40).

*ocel–*: Otra raíz muy céltica es aparentemente la del topónimo *Ókelon* que para los lucenses nos da Ptolomeo (*geogr*. 2,6,22: *Ὄκελον*). La raíz podría tener un valor de 'punta – promontorio' (Sims–Williams 2005, 273) y presentar diversos correlatos en la *Hispania* de celticidad menos discutida, como el idéntico *Ókelon* entre los vétones (Ptol. *geogr*. 2,5,7; *cf*. Plin. *nat*. 4,34,118: *Ocelenses*) o un *Ocelo Duri* (*It*. *Ant*. 434,6 y 439,10; *It*. *Rau*. 319,4: *Ocelodurum*).

*–treb–*: Unos *Arrotrebæ* son decididamente defendidos por Plinio, quien alerta de su confusión con los ártabros: «allí nunca estuvo la tribu de los ártabros, por evidente error los situaron en aquel lugar, al confundir algunas letras, en vez de aquellos arrótrebas que mencionamos antes del cabo Céltico» (*nat*. 4,34,114: *ibi gentem Artabrum, quæ numquam fuit, manifesto errore; Arrotrebas enim, quos ante Celticum diximus promunturium, hoc in loco posuere litteris permutatis*; en efecto 4,34,111: *Arrotrebæ, promunturium Celticum*, y aún

*nat*. 4,36,119: *e regione Arrotrebarum promunturii*). Pues bien, es evidente que el segmento se deja relacionar estupendamente con el aislable y tan céltico *–treb–* (*cf*. antiguo bretón *treb* 'vivienda', antiguo irlandés *treb* 'casa – granja'… *uide* Wodtko 2000, 194) de, por ejemplo, las diversas ciudades denominadas *Contrebia* —verosímilmente Baláisca o Beláisca, Cárbica o Cárbica, Léucada o, mejor, Lóucada— en el mundo celtibérico, con término documentado en monedas —por ejemplo, CaRBiCoM CoNTeBaCoM (A.75–5) y CaRBiCA CoNTeRBiA (A.75–2)— epigrafía epicórica o latina —CoNTeBiAZ BeLAISCaZ (K.0,2) o *Contrebia Balaisca* en la *Tabula Contrebiensis*— y también alguna vez con su correspondiente apelativo por diversos autores (Liu. *fragm*. 91: *Contrebiam quæ* Leucada *appellatur*; Vell. Pat. 2,5,2: *Contrebiam*; *It*. *Rau*. 310,5: *Contrebia* y 310,12: *Trebiam*…). Cabe aún mencionar la importancia del término en la obra de autores como Pena (1999, 112), para quien *treba* vendría ser un término céltico de organización de territorios y equivalente a 'principado'.

Todo este congruente conjunto cualitativo y cuantitativo de datos hace muy difícil negar la existencia de un claro y antiguo estrato lingüístico céltico en la antigua *Gallæcia*.

# *BIBLIOGRAFIA*

## *ABREVIATURA*

*Tabula… K–29* = A. Balil & G. Pereira & F.–J. Sánchez Palancia edd., *Tabula Imperii Romani. Hoja K–29: Porto – Conimbriga – Bracara – Lucus – Asturica*. s.l.: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

## *AUTORES*


ALINEI MARIO & FRANCESCO BENOZZO, *Alguns aspectos da Teoria da Continuidad Paleolítica aplicada à região galega*. Lisboa: Apenas Livros, 2008.

BALBOA SALGADO ANTONIO, *A lingua*. Santiago: Edicións Lóstrego, 2004.

BASCUAS EDELMIRO, *Estudios de Hidronimia Paleoeuropea Gallega*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2002.

BENOZZO FRANCESCO, «Un reperto lessicale di epoca preistorica: emiliano occidentale *tròl*, galego *trollo* 'rastrello per le braci'», *Quaderni di Filologia Romanza* 19 (2006) 217–221.

BOUZA BREY FERMÍN, «Inexistencia del epíteto "cariocieco" supuesto tópico de Marte», *Revista de Guimarães* 63 (1953) 140–144.

BOUZA BREY FERMÍN & ÁLVARO D'ORS, *Inscripciones romanas de Galicia I*. Santiago de Compostela: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1949.

CAAMAÑO GESTO JOSÉ MANUEL, «Brandomil», *Tabula… K–29*, 33.

_____. «*Nemetobriga*», *Tabula… K–29*, 79.

_____. «Pontóriga, A», *Tabula… K–29*, 88.

CUBA XOÁN R. & ANTONIO REIGOSA & XOSÉ MIRANDA, *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, $2000_3$.

DELAMARRE XAVIER, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux–celtique continental*. París : Éditions Errance, $2003_2$.

ERNOUT ALFRED & ANTOINE MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. París : Éditions Klincksieck, $1979_4$.

GARCÍA DÍAZ PALOMA, «*Albiones*», *Tabula… K–29*, 20–21.

JORDÁN CÓLERA CARLOS, *Celtibérico*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2004.

LAMBERT PIERRE–YVES, *La Langue Gauloise*. Paris: Éditions Errance, $1997_3$.

LUJÁN MARTÍNEZ EUGENIO R., «The Language(s) of the *Callaeci*», *e–Keltoi* 6 (2006) 715–748.

MORA RODRÍGUEZ GLORIA, «*Celticum Promuntorium*», *Tabula… K–29*, 42–43. «*Corticata insula*», *Tabula… K–29*, 49.

MORALEJO JUAN J., «Gallæcia y sus etimologías», *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2002, 92–115.

_____. *Callaica Nomina. Estudios de Onomástica Gallega*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2008.

_____. «Hidronimia prerromana de *Gallæcia*», D. Kremer ed., *Onomástica galega II. Onimia e onomástica romana e a situación lingüística do noroeste peninsular*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2009, 37–90.

NAVEIRO LÓPEZ JUAN LUIS, «*Caranico* o *Caronion*», *Tabula… K–29*, 39.

PENA GRAÑA ANDRÉS, «Notas sobre la organización institucional celta en los territorios políticos autónomos (*Trebas*) de la antigua *Gallæcia*», *Os Celtas da Europa Atlántica. Actas do Iº Congreso Galego sobre a Cultura Celta*. Ferrol: Concello de Ferrol, 1999, 111–160.

SIMS–WILLIAMS PATRICK, «Measuring Celticity from Wales to the Orient», J. De Hoz, E.R. Luján & P. Sims–Williams, *New Approaches to Celtic Place–Names in Ptolemy's Geography*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2005, 267–287.

VÁZQUEZ SACO FRANCISCO & MANUEL VÁZQUEZ SEIJAS, *Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo*. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954.

VELAZA JAVIER, «La *prouincia Transduriana* et l'organisation augustéenne des Hispanies», I. Piso ed., *Die Römischen Provinzen. Begriff und Gründung*. Cluj–Napoca: Editura Mega, 2008, 107–121.

WODTKO DAGMAR S., *Monumenta linguarum Hispanicarum. Band V.1. Wörterbuch der keltiberischen Inschriften*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2000.

# “Through the Looking Glass. Mirror and Comb Symbols in Spain and Scotland”

D. Martin Harris Palmer

Anthropologist, University of London

When, at the suggestion of a friend, I first began to look at the question of mirrors and combs in iron-age burials, I was struck by the fact that, although in the readily available literature there was a certain amount of information on the Insular Mirrors, there was very little either on any others, or on the technological and metallurgical aspects of the insular mirrors, and almost none on combs in antiquity. Secondly, I found no convincing explanation of why such things might be there at all. Finally, and most surprisingly, there was nothing on the extraordinary occurrences of the mirror and comb symbols. I am therefore going to try to fill in these gaps with ideas that, despite not always being scientifically verifiable, may hold more than a grain of truth and which have to do with what I believe the study of the past is all about: trying to understand people.

The southwestern quadrant of the Iberian Peninsula has produced a number of "Warrior Stelae" or "Decorated Stelae". They are generally engraved, perhaps incised would be more appropriate, with schematic figures and spears, swords, shields, musical instruments, brooches, and mirrors and combs. They are dated from around the beginning of the first millennium to about 750 BC and, although it seems we know very little about the people who made them, these clearly adhered to the "heroic ethos". Significantly, in the very southwestern corner of the Peninsula the Warrior Stelae were succeeded by inscribed stelae attributed to the Tartessian culture and have recently been interpreted as of a Celtic language

The well known Pictish Stones of Scotland date from the sixth century AD at the earliest and feature enigmatic or fantastic figures as well as realistic representations of battle scenes, animals, tools and … mirrors and combs.

We therefore have representations, necessarily in different styles, of mirrors and combs separated by 1200 years and a distance of some three thousand kilometers with, so far, no
suggestion of them in between except for three fragmentary stelae from the hinterland north of the Gulf of Lions. These come from a Celtic context and are in a similar style to that of the Iberian stelae but with no suggestion of mirrors and combs.

Mirrors and combs are fairly universal grave goods. Representations of mirrors and combs are not so and their occurrence at either end of the north–south geographical axis of the western Celtic world, and at either extreme of what we usually consider the Celtic time span, may well be more than coincidental.

## Models

The mirror symbols on the Pictish Stones are clearly derived from the particularly beautiful copper-alloy (bronze) Insular Celtic hand-mirror from southern Britain, usually dated to between 100 BC and 100 AC. The distinguishing feature, for our purpose, is the handle, usually of cast bronze, shaped like loops of rope or rings, or solid like the Balmclellan mirror from Galloway. The Pictish representations cover most of the characteristic typology. That the Pictish symbols are based on models in fashion 500 years earlier may mean several things, among which: 1. that the dates assigned to the Pictish Stones are wrong; 2. that Insular Style Mirrors were still being made much later than has hitherto been thought; 3. after five hundred years a variety of ancient Insular Celtic mirrors still existed in Pictland, or 4. the Pictish Stones are a late manifestation of a tradition of symbolic representation, possibly on a support now lost.

The Pictish carvings of combs reproduce the double-sided composite comb of bone or horn that was made in Britain from Roman times until well into the middle ages. Such combs in the mediterranean tradition differ greatly from the Celtic Insular Style combs, such as the Warwickshire example, which were in the Germanic tradition of single-piece single-sided construction with an ample arched back.

The representations of mirrors on the schematic warrior stelae are usually no more than a simple disk or elipse with a rudimentary handle. Some have a series of what looks like balls or loops forming the handle which could represent something like the loops of the Insular handles, but only a thousand years too early. But there are at least three that are derived from eastern mediterranean or Egyptian models of the second millenium with a crosspiece between the handle and the mirror disk. It is quite possible that at this early date such prestige items were reaching the eastern coast of Iberia, or even the Gulf of Cádiz to the west of the Straits, and were then being traded inland.

The southwestern Iberian representations of combs again suggest an oriental origin. Many are no more than a few rudimentary lines at rightangles to a longer one, but some represent the one-piece, square-backed type of Egyptian inspiration.

## Grave goods and stelae

Many symbols are derived from the graphic representation of an object and the meaning of the symbol is derived from a characteristic of that object. For instance, an arrow symbol points us in a certain direction simply because arrows always fly with the head in front. If, as I believe they are, the representations of mirrors and combs on the stelae were symbols, we should be able to glimpse their meaning by trying to understand what the objects themselves, the mirrors and combs, suggested to the people who made the stelae. This is obviously not necessarily what they suggest to us.

In popular, religious and even academic circles, the hand-mirror, especially of the Celtic Insular type, has traditionally been associated with feminine vanity, even so far as to automatically assign to that sex the occupant of any grave that contained one, and any that contained swords to the male sex. A cist burial excavated on one of the Scilly Isles, however, has shown that this was not always the case: the deceased – it was impossible to determine the sex and it is practically certain that two people were not interred – was buried with both a mirror and a sword. In a recent discovery in Dorset, a mirror was found together with reputedly male remains. Although the example comes from a more distant context, a kurgan excavated a few years ago provided a fifth century BC Scythian double princely burial, man and woman, each with a hand-mirror. It is clear that in antiquity mirrors were not so gender specific. It would follow that their representation was unlikely to be so either.

Secondly, the nature of grave goods themselves has been interpreted in several ways. One is that they are individual expressions of grief or gestures of affection. This may be so but must only be incidental to the ritual character of the funerary deposition. Another interpretation is that the deposition of grave goods is an act of ostentatious display. In this case, the only people to appreciate the family's largess would be the grave-robbers the next day before they sold the plunder as scrap to a wandering smith. Of course, it is true that, all things being equal, the quality and value of grave goods varies according to the wealth and status of the deceased. The traditional, and more convincing, explanation is that grave goods were there to help the deceased on their passage to the Otherworld, either by providing them with the means to make the journey (food, vehicle etc.) and/or to appease, and please, the gods (votive offerings) and/or to make sure of their entry into that department of the Otherworld corresponding to their status on this earth (items that indicated the deceased's professional and social status such as arms and jewelry). Whatever the case, it has been argued that the representation of grave goods on supports outside the tomb replaces, to the advantage of the heirs, the sacrifice of valuable items.

Another point refers to the nature of the support for the symbols, the stelae. One suggestion is that a stele is a status symbol in which the important person sees their power and wealth reflected or, if erected posthumously, to commemorate the person. Or it may simply be a territorial marker. Some of the Pictish Stones have certainly been used as territorial markers and many are clearly commemorative of individuals and events. At least some of them are likely to have been intended to be both territorial and commemorative. The figures carved on them are not banal graffiti such as "Killroy was here" but symbols intended to convey a message. This is clearly the case of the realistic mirror and comb, so out of place among the highly stylized figures that they cannot possibly have any other reason for being there.

The Warrior Stelae of Iberia are of a funerary nature and the warrior is portrayed with the attributes of status. The warrior, not necessarily male for some schematic figures may represent women, is portrayed within the constraints of the style and the attributes of status are shown more realistically. At first sight, except for certain series of dots gouged

out of the stone, there is nothing intrinsic to suggest any of the figures are symbolic. However, there is one rather special stele from Ategua, near Córdoba, which portrays the hero's funerary rites as a narrative. At the bottom there are several human figures standing in line: they are probably dancers doing the "Abellón", an ancient funerary dance practiced until the last century in Galicia, in which the mourners moved around the deceased, holding hands and making a buzzing sound. Above these figures there is a two-wheeled cart or chariot with spoked wheels drawn by a team of two horses. A figure that may have some sort of headdress is standing behind the cart and above it there are two other quadrupeds. To the left there is another human figure, curiously with his hand on his head, and, in the centre, the funeral byre with the hero laid on top of it. At the top of the stele, the larger-than-life standing hero, wearing what appears to be an elaborately decorated tunic, is surrounded by his arms - sword, spear and shield. It all tells of a very fine wake, incineration and burial, perhaps not unlike the rites of central Europe. But in this case, the hero's heirs perhaps did prefer to keep his worldly goods for themselves and instead erect a tombstone in honour of his wealth and power, and decorate it with the story of his ritual passage to the Otherworld. If so, why did they include the mirror and the comb figures on the stele but no brooches or musical instruments so common on other Warrior Stelae, or the torques, drinking accessories, cauldrons etc. that might be expected elsewhere? The comb and mirror here are not simply representations of status objects but clearly symbols in some way related to the hero's passage from life.

## The Otherworld and the mirror and comb symbols

The symbolic relationship of mirrors with the sun is well established: some Egyptian mirrors even mimicked the shape of the setting sun. To the western Celt, the daily passage of the sun represented rebirth, fertility and death, a cycle personified in the psychopomp Epona, and it is plausible that mirrors were related symbolically with that final passage to the Otherworld beyond the western horizon. The divinatory associations of mirrors are also well established, as are their associations with witchcraft and magic, but again these somehow do not seem to explain the inclusion of mirrors as grave goods, except perhaps as an indication of the deceased's profession.

In nature there are very few reflective surfaces of a size sufficient to hold an image of a face. Narcissus had to kneel down at the water's edge to see himself, and then, with the sky and clouds and upside-down trees behind him, a transparent ghostly image, half the size of his head. And so it was with the Celts as well, except that if they were wealthy enough to own a hand-mirror, the trees would be the right way up. Whether reflected in water or a mirror, your reflection is magical. You are looking in two directions at the same time and yet the you that is looking at the real you is not quite you. The image you see has a slightly transparent, unreal quality and left is right and right is left. It's a topsy-turvy world where

humor can turn to terror without warning. No wonder there are so many beliefs and superstitions related to mirrors.

The ancient names of rivers and meres, bogs, springs and wells have sometimes come down to us almost unchanged: they were once sacred doors to the Otherworld into which our ancestors threw votive offerings: weapons, jewels and even humans. Two or three thousand years later, we carry on an insipid version of the tradition, throwing coins into wishing-wells and fountains. In many societies today, the liminality of water is an ever present part of tradition. Given the community of image, is it not unreasonable to surmise that mirrors also were doors to the Otherworld? Remember Alice?

It is worth considering this ***Other***world. We have an ***After***world: after life there is death and a sort of interim wait until the Day of Judgment. To the ancient inhabitant of the Atlantic seaboard, the Otherworld was here and now, an ambiguous, duplicitous dimension, parallel to everyday life with doors of access in rocks, caves and bodies of water. The Megaws recount a story of a ship sailing in the air above a church. To the congregation, the ship was in the Otherworld but, to the crew of the ship, it was the congregation that was in the Otherworld. This here-and-now Otherworld was where the heroes did business with the gods. And it was peopled by all sorts of creatures that have come down to us in our common folklores, creatures that could plant changelings on us, ruin our crops or save us from harm. In it, again to the west, there was a special resting place reserved for society's heroes and warriors. But commoners had to wait their turn, often at the edge of the sea for that stone dinghy that floats better than a coracle. We see distant echoes such a belief in the Galician tradition of the bereaved leading their departed loved-ones' souls on a pilgrimage to the west coast, even paying for their board and lodging at hostels on the way.

In order to make sure the gods made no mistake, the relatives of the powerful provided them with appropriate grave goods, including perhaps presents for the gods, to ensure they were taken to their Avalon straight away. These goods were the arms the hero, or heroine, bore in life and the finery with which the powerful displayed their status. The mirror was there, too. Usually somewhere purposefully near the head, as in the Scythian burials mentioned above, perhaps so that the deceased could look into it, not, I imagine, in order to see their own disintegration, but to see and gain rapid entry to the Otherworld.

The mirror symbol, then, when it appears on commemorative or funerary stelae most likely refers to such a concept of a gateway for the privileged to the Otherworld. The mirror symbol carved into the stele might well have meant to the Bronze or Iron Age observer that so-and-so has "entered the Otherworld"; "is with the Heroes".

Combs, however, are very different. They are not necessarily prestige objects, although some are, and you do not have to be a warrior or noble with long hair to possess one. In times less aseptic that our own, the comb was the most efficient way to rid one's hair of parasites. And borrowed combs are an efficient way for the parasites to journey to other heads. Thus combs must have been very personal possessions, so personal, in fact,

that they became identified with their owners and went to their graves with them, as in the Danish fourteenth century BC oak-coffin burials. If conditions are favorable, the humble comb survives so often that it cannot but be at least a socially sanctioned grave good, if not part of the ritual itself.

This is substantiated by the fact that sometimes the comb accompanying a burial had been intentionally broken, perhaps to symbolize the breaking of a life rather than, more mundanely, to forestall the subsequent theft of the article. Besides, miniature, but non-functional, replicas were made expressly for funeral rites during the fifth century AD in the British Isles. Even Christian Bishops are recorded as being buried with their combs, for example St Cuthbert of Lindisfarne in 687, whose comb was made of ivory and in the Coptic tradition complied with special proportions.

The symbolic nature of combs in antiquity is further illustrated by a comb of solid gold, weighing some 200 grams, from the Caldas hoard which reproduces precisely a Neolithic nit comb made of reed from Switzerland. The origin of the Caldas comb is not clear and the hoard itself might be a goldsmith's supply of metal, part of a deposition fished out of a lake or, most likely, the loot of a tomb robber. In any case, it was not a functional comb. It might possibly have been an ornamental comb - in the first millennium women in Iberia wore very elaborate hairstyles - but the style is wrong. If it *was* part of a grave assemblage, and given the Bronze Age pieces that accompanied it, the archaic original it reproduces is disconcerting or at least suggestive of very ancient practices.

It is quite possible, then, that combs were so closely associated socially with death and burial that they eventually came to represent the fact itself. The comb symbol became another way to give the same information that the later Tartessian inscribed stelae so poetically do with the words "… lies unmoving".

The occurrence of both symbols together on many stelae suggests a formulaic expression to the effect that the person commemorated "… has died and is now in the Otherworld".

# Conclusions

Although there is no hard evidence of the Celticity of the people who made the Warrior stelae, the suggestion is there. They are, at least, likely to be one of the many peoples in close contact with the early Celts, or protoCelts, of the Iberian Peninsula.

Funeral or commemorative stelae with the mirror and comb symbols are present in fringe areas at either end of the western south-north axis of the Atlantic Celtic world: southwestern Iberia and Pictland. Although a period of at least twelve hundred years separates the two occurrences, the symbols may be interpreted as having the same meaning, namely that the person commemorated is dead (comb) and has entered the Otherworld (mirror). It is less likely that the figures illustrate status, especially in the case of the comb, or that they in some way replace physical grave goods.

The occurrence of these symbols may well represent the beginning and end of a tradition particular to the Celtic westernmost areas of Europe, but a tradition that belonged to a set of beliefs shared by many of the peoples inhabiting a vast area stretching west-east from what is today Portugal to the Ukraine and beyond, and south-north from the Mediterranean to the Baltic.

# *BIBLIOGRAFIA*

## *FOR ILLUSTRATIONS OF PICTISH STONES, SEE:*

University of Strathclyde, Glasgow. "*Pictish Stone Database*", http://www.mathstat.strath.ac.uk/outreach/pictish/database.php

## *FOR ILLUSTRATIONS OF WARRIOR STELAE, SEE:*

Galán Domingo, Eduardo. "*Catálogo Sistemático de las Estelas del Suroeste*", http://revistas.ucm.es/ghi/11316993/articulos/CMPL9393220093A.PDF

*"Estelas Decoradas de Extremadura"* http://www.estelasdecoradas.co.cc

## *FOR A STUDY OF THE TARTESSIAN STELAE, SEE:*

KOCH, JOHN T. "*Paradigm Shift? Interpreting Tartessian as Celtic*". Eds. Barry Cunliffe and John T. Koch. Oxbow Books. 2010. 185-301.

## *FOR INFORMATION ON COMBS, SEE:*

MACGREGOR, ARTHUR. *"Bone, antler, ivory & horn: The technology of skeletal materials since the Roman period".* Barnes & Noble. 1985.

# “Los Cántabros: de los orígenes a la conquista romana”

D. Eduardo Peralta Labrador

Arqueólogo e Historiador. Real Academia de la Historia.

*Dedico este trabajo,*
*en especial el nuevo texto de hospitium celtíbero que se da a conocer aquí por primera vez,*
*a la memoria de mi excelente amigo y*
*eminente lingüista el Dr. Eulogio Losada Badía,*
*con el que tanto traté sobre este tipo de documentos.*

Ponencia (16-IV-2011) actualizada y adaptada a su versión impresa.

# 1. Los cántabros y la Céltica peninsular.

Antes de dar a conocer algunas de las novedades arqueológicas que se han producido en los últimos años en el antiguo territorio de los cántabros, conviene recordar que este pueblo formaba parte de los pueblos del área indoeuropea protocéltica y que disponemos igualmente de una serie de evidencias sobre su vinculación a la Céltica peninsular, como son la existencia de una organización social gentilicia que muestran los numerosos genitivos de plural de las inscripciones funerarias, indicativos de la filiación en el área céltica. Otros elementos culturales de tipo céltico de Cantabria son la onomástica tipo Ambatus, que se han relacionado con las clientelas militares, y los pactos de las téseras de hospitalidad, propios de la organización clientelar prerromana. Con este sistema clientelar y el ambiente guerrero que conocemos por los textos, que nos hablan de la tendencia de estos pueblos al mercenariado y a las razzias de pillaje y robo de ganado, se vincula la consagración de la vida al jefe propia de la devotio, forma extrema de clientela militar que Estrabón (III, 4, 18) documenta específicamente entre los cántabros y Salustio (Servio, Ad Georg., IV, 218. Salustio, Hist., I, 125) y Valerio Máximo (II, 6, 11) entre los celtíberos (Almagro y Lorrio. Almagro A, B, C y E. Peralta L, 36 ss, 114 ss, 141 ss, 153 ss).

La existencia de élites guerreras equiparables a las de las necrópolis celtibéricas, vacceas o vettonas de los siglos V a principios del III a.C., queda atestiguada para el área cántabra en las tumbas de incineración de Monte Bernorio, con ricos ajuares y panoplias guerreras que se remontan al siglo IV a.C. y a comienzos del III a.C. El equipamiento militar de estas tumbas de la necrópolis del Bernorio, formado por lanzas, jabalinas, umbos de caetra y los característicos puñales tipo Monte Bernorio (derivados de prototipos atlánticos), corresponde a la misma facies cultural de la necrópolis autrigona de Miraveche (Burgos) y de la vaccea de Las Ruedas (Valladolid) (Peralta L, 54 ss, 132 ss).

Otro elemento arqueológico que nos testimonia la expansión de la cultura celtíbera en el territorio cántabro son las fíbulas de caballito y los prótomos de caballo encontrados en yacimientos como el Bernorio, Aguilar de Campoo, La Ulaña y Monte Ornedo, o la estatuilla de posible jinete de una fíbula de Iuliobriga (Almagro-Gorbea y Torres, 55, 61, 185, 197, 199, 205. Peralta L, 59, 135 s, 191, 224. Fernández y Bolado C, 324 s). La utilización de estos ornamentos con temas de caballos y jinetes se asocia a la aparición de una nueva clase ecuestre indígena que constituiría la élite política y social de los *oppida* prerromanos en su fase más tardía (Almagro D. Almagro y Torres, 86 ss, 101 ss. Lorrio). Con estos *equites* que formaban la caballería indígena pueden relacionarse temas como el de la heroización ecuestre figurada en la estela de San Vicente de Toranzo (Cantabria) (Peralta L, 246, 248 s; M 263 ss, 278, 302, 311 ss, 321 ss).

La vinculación ideológica de las élites cántabras al *ethos* guerrero celtibérico y a sus rituales aparece bien reflejada en la escena central de la estela discoidea de Zurita (Piélagos, Cantabria), una de las características estelas funerarias gigantes de época romana de los valles centrales de Cantabria. En ella el guerrero caído en combate del exergo es picoteado

por un buitre y en la escena superior otro buitre aparece sobre el caballo psicopompo que se dirige hacia dos guerreros del Ultramundo. El tema se relaciona con el rito guerrero que Silio Itálico (III, 340-343; XIII, 471-472) y Eliano (*De nat. an*., X, 22) documentan entre celtíberos y otros hispanos, que consistía en dejar los cuerpos de los caídos en combate a las aves carroñeras para que éstas llevasen sus almas a los cielos. Esta práctica estaba reservada exclusivamente a los escogidos que encontraban la buena muerte con las armas en la mano, mientras que para los demás quedaba el rito de la incineración (Sopeña A 75 ss; B 184 ss. Peralta L, 230 s, 249 ss).

En el norte de Burgos disponemos de una posible confirmación arqueológica de un ritual iniciático guerrero. Procede de la Merindad de Sotoscueva, zona de los cántabros limítrofe ya con los autrigones. Allí se encuentra el complejo kárstico de Ojo Guareña, que con los más de 100 km. de recorrido de sus galerías es la mayor cueva de España. En la galería Via Seca, a 500 metros de la entrada de Rampa Palomera, el grupo de espeleología Edelweis encontró en 1976 el esqueleto de un hombre de la Edad del Hierro del que se ha ocupado recientemente Ignacio Ruiz Vélez.

Se trata de los restos de un hombre de unos 20 años que no encontró la salida y se sentó a aguardar la muerte. Dejó marcas de sus pies e improntas del tejido de su ropa en el barro, además de una pequeña presa de barro con la que intentó recoger agua. Llevaba una fíbula de codo como las de la Meseta Oriental, que cronológicamente se sitúan en el siglo VI a.C. y comienzos de V a.C., además de un broche y un cinturón de tipo tartésico igualmente encuadrables en el siglo VI a.C. La calidad de estas piezas metálicas de origen meridional indican que el individuo pertenecería a la élite social de la zona y que ésta tenía relaciones comerciales o sociales con el lejano mundo tartésico. Otra posible vía de llegada de este tipo de objetos tartésicos al norte, que también se están encontrando en yacimientos de Navarra, pudo ser a través de los primeros mercenarios norteños enrolados por los pueblos del sur peninsular.

Ruiz Vélez ha planteado la posible relación del joven perdido en Ojo Guareña con algún tipo de ritual iniciático guerrero o de purificación propio de los *Männerbünde*, lo que explicaría su entrada en la cueva de la que ya no pudo salir (Ruiz).

Otra aportación de los últimos años es el enterramiento de Fuentenegroso, una sima situada en la Sierra del Cuera a la altura de Llanes (Asturias). Tiene sumo interés porque nos documenta prácticas funerarias en cueva ya en la I Edad del Hierro. Se trata de un enterramiento fechado entre los siglos VIII-VI a.C., apuntando los brazaletes del ajuar a una tecnología de la fase de transición del Bronce Final al Hierro I. La persona inhumada era una mujer joven y junto a ella aparecieron restos de ovicáprido de una ofrenda dejada junto al cadáver. El estudio del desgaste de los huesos de la mujer de Fuentenegroso ha determinado su buena salud y alimentación y que en su vida cotidiana desempeñó actividades físicas como transportar cargas en la espalda o caminar con frecuencia por zonas de montaña como en la que apareció el enterramiento (Barroso et al).

## 2. Nuevas téseras de hospitalidad.

Otro de los elementos que han servido para definir la Céltica peninsular son las téseras de hospitalidad, documentos relacionables con el sistema gentilicio y clientelar de las sociedades del área indoeuropea hispana (Almagro A, 335-336, mapa 6; B, 21; D, 152. Almagro y Lorrio, 113-114, 121). En los últimos años el mapa de dispersión de las téseras de hospitalidad prerromanas se ha visto ampliado con la incorporación de nuevos testimonios que desbordan el núcleo central de Celtiberia desde el que se difundió el uso de este tipo de documentos (Simón).

Hace años dimos a conocer la primera tésera encontrada en territorio cántabro, que es la procedente del asentamiento cantabro-romano de Monte Cildá (Olleros de Pisuerga, Palencia). Se trata de un bronce del siglo I a.C. con forma de dos manos entrelazadas e inscripción en celta en el reverso alusiva a un pacto con la ciudad celtíbera de *Turiaso*, la actual Tarazona (Peralta A; L, 143-145. Untermann, 717. Almagro-Gorbea F, 278; Almagro-Gorbea et al A, 207, nº 110; B, 316-317. Villar A, 72, 74, 94, 97, 127, 140, 144. Beltrán et al., 629, 649, 654. Simón, 128, 130 s, 133).

Un documento completamente inédito del mismo tipo, sobre el que adelantamos aquí los primeros datos del estudio que preparamos, es el procedente del yacimiento de El Otero, en el norte de Palencia. Es una nueva tésera de hospitalidad en bronce fundida a la cera perdida. Tiene forma de prótomo de carnero mirando a la izquierda y está cortada longitudinalmente. Es de pequeñas dimensiones pero desconocemos sus medidas por encontrarse en paradero desconocido y disponer para su estudio únicamente de una foto*, como ocurre con las nuevas téseras de *Avilaca* (Rodríguez) y *Segobirigea* (Ballester y Turiel). A título aproximativo podemos señalar que en la Real Academia de la Historia se conserva una tésera de la colección Turiel (nº inv.: 2000/3/37) que es prácticamente idéntica al ejemplar palentino que nos ocupa y cuyos perfiles parecen coincidentes: mide 3’9 cm. de altura, 3’5 cm. de longitud y 1’2 cm. de grosor (Turiel. Villar B. Almagro-Gorbea et al A, 212; B, 309).

La cara posterior es plana y dispone de una pequeña perforación circular en el centro de la parte superior del cuello y de un botón o resalte circular en la mitad superior cerca del morro, elementos destinados a que encajase la otra mitad simétrica de la tésera correspondiente a la otra parte firmante del pacto de hospitalidad. En esta cara plana lleva una inscripción en caracteres celtibéricos incisos dispuesta en cuatro líneas. De acuerdo a la morfología zoomorfa de la pieza y a la inscripción en caracteres celtibéricos, la tésera de El Otero puede ser fechada en el siglo II a.C. o comientos del siglo I a.C.

---

* Suministrada por una persona de Santibáñez de la Peña durante nuestras excavaciones arqueológicas en esta localidad y también por el Museo Arqueológico de Palencia, a donde igualmente había llegado la misma imagen.

La pieza parece que fue encontrada por un particular en el yacimiento conocido como El Otero, situado entre los pueblos palentinos de Colmenares de Ojeda (Ayuntamiento de Olmos de Ojeda) y Cantoral de la Peña (Ayuntamiento de Castrejón de la Peña), en la comarca de la Montaña Palentina. Se trata de un cerro amesetado con una cota máxima de 1.133 metros de altitud y con una superficie habitable llana de unas 23'59 hectáreas. Del mismo asentamiento, de época romana, procede un fragmento de una tábula de bronce con posible mención de la ciudad de Camárica o del *populus* cántabro de los camáricos. En las estelas funerarias de la cercana localidad de Rueda vuelve a mencionarse a los camáricos (Peralta L, 124 s. Fernández, 268 ss), cuya ciudad de Camárica Ptoloméo (II, 6, 50) situaba en el sector meridional de Cantabria al este de los vadinienses.

La tésera de El Otero corresponde a las inscripciones celtibéricas de hospitalidad extensas que mencionan a las dos partes firmantes del pacto, diferenciadas de las téseras con inscripciones breves que sólo hacen referencia a uno de los participantes (generalmente una ciudad o una comunidad). Constituye por ello una interesante aportación al conjunto de inscripciones celtibéricas. Los grafemas del texto corresponden al signario celtibérico occidental y son claros (excepto uno de la primera línea que aparece en posición horizontal), lo que permite una fácil lectura y transcripción.

Primera línea: **louñs**= LOUKEŚ o LOUGEŚ si admitimos que la penúltima letra corresponda a una variante de la grafía del signo celtíbero KE/GE representado no verticalmente sino horizontalmente (Esta variante se documenta en los bronces celtibéricos de Res y Uxama).

Segunda línea: **tço:uis**= TERO(:)UIS

(Lleva interpunción de tres puntos entre el tercer y el cuarto signo)

Tercera línea: **lanian:$**= LANIAN(:)BO

(Lleva interpunción de tres puntos entre el sexto y el séptimo signo)

Cuarta línea: **<s**= KAŚ

De acuerdo a las interpunciones de la primera y de la segunda línea, el texto es el siguiente: **louñstço uislanian $<s** (LOUKESTERO UISLANIAM BOKAŚ)

*Loukestero* es un antropónimo masculino en genitivo singular celtibérico en –o. Los nombres con este radical **loug-*, **louc-* son característicos de la Hispania indoeuropea y especialmente abundantes en Lusitania y Celtiberia, relacionándose con el nombre del dios supremo del panteón céltico (Albertos A 143 s; B 175).

*Uislaniam* es el nombre de una ciudad en acusativo singular. La ciudad de *Slania* aparece mencionada en la tésera de hospitalidad Turiel-5 de Cuenca (Villar B. Almagro-Gorbea et al A, 212; B, 309). En el caso de la tésera del Otero el nombre de la ciudad de *origo* de *Loukestero* presenta la particularidad de ir precedido por la partícula *Ui-*.

*Bokaś* parece un antropónimo en genitivo, aunque no hay por el momento paralelos claros en el área indoeuropea peninsular. Disponemos tan sólo de una posible lectura *boka* en el santuario celtíbero de Peñalba de Villastar (Pérez C, 260). En el área ibérica están atestiguados el nombre de persona *Bokaŕ* y el teónimo *Bokon* (Montaña Frontera, Sagunto) (Campmajo y Untermann, 512. Pérez A, 45 s).

En una inscripción de hospitalidad como la que comentamos hay que incluir para completarla, aunque no aparezca representada, la característica palabra celtibérica *Kar*/*CAR* de las téseras prerromanas, equivalente al término latino *hospitium* y con el significado de "amistad, hospitalidad"(Ballester. Jordan B. Beltrán et al, 645 ss). Por ello, la traducción provisional que proponemos del texto, que no está exenta de dificultades, es la siguiente: "(Tésera o pacto de hospitalidad) de Loukestero, de (la población de) Uislania, de (¿con? ¿a?) Boko".

El origen celtíbero del documento parece probable porque es un texto celtibérico más largo de lo que es habitual en las téseras de Palencia y Burgos procedentes de los pueblos limítrofes de los cántabros. Los genitivos de singular en -o como el que aparece en el nombre *Loukestero* deben ser considerados en principio como específicamente celtibéricos (Villar A 115, 119). La existencia además del evidente paralelo de la tésera de la Real Academia de la Historia con mención de *Slania*, cuya procedencia exacta dentro de Celtiberia no es segura (¿Cuenca?), señala también en el sentido de un origen celtíbero del documento de hospitalidad de El Otero.

La pieza gemela de la colección Turiel lleva la inscripción *ventioko:slaniaz* "(Tésera o pacto de hospitalidad) de Ventioco, de (la población de) Slania". Hemos comprobado que los perfiles de ambas téseras parecen coincidentes, lo que sugiere que provengan del taller de un mismo broncista y que consecuentemente procedan de la misma ciudad. La cabeza de una mira hacia la izquierda (El Otero) y la otra hacia la derecha (Turiel), aunque no pueden ser las dos partes del mismo pacto porque ambas llevan los orificios y resaltes circulares para ensamblar.

Sobre el simbolismo de la cabeza de carnero cabe señalar el carácter mágico de las representaciones zoomorfas de las téseras celtibéricas de *hospitium* (Blázquez, 242), y puede ser interpretado como una alusión al animal empleado en el sacrificio ritual realizado para sacralizar el pacto, que en el caso del carnero se vincula en el mundo céltico a Mercurio-Lug, probablemente con un carácter ctónico (Almagro-Gorbea et al A, 212 s; B, 310). La tésera de Plasenzuela (Cáceres) con mención de la ciudad de *Avilaca* tiene forma de piel de carnero en posición cenital (Rodríguez).

Las recientes investigaciones de un equipo del Museo de Prehistoria de Cantabria en el castro de Las Rabas (Cervatos) han aportado otra nueva tésera de hospitalidad con forma de piel de oso en postura cenital y sin inscripción en el reverso. La pieza es idéntica a otra procedente de Cuenca que se guarda en la Real Academia de la Historia y podría ser la otra parte del mismo pacto porque encaja en ella (Fernández y Bolado B). El ejemplar de Cuen-

ca lleva la inscripción *Libiaka*, mención a la *Libia* (Herramélluri) de los berones del Alto Ebro (Plinio, III, 24) o a la población de *Libana* (Ptoloméo, II, 6, 57) situada en Cuenca en algún lugar próximo a Segóbrica, que es la zona de donde proceden las dos téseras que existen con mención de *Libiaka* (Almagro-Gorbea et al, 209 s).

Los pactos de fidelidad documentados por las *tesserae* de hospitalidad, que indican relaciones e intereses entre zonas a veces muy apartadas, están relacionados con la organización clientelar prerromana, con el sistema social gentilicio celtibérico y con el ambiente de inseguridad propio de estas sociedades guerreras. Constituyen uno de los elementos arqueológicos para definir el área de expansión celtibérica.

La téseras que acabamos de ver documentan los pactos de hospitalidad existentes durante los siglos II y I a.C. entre personas o comunidades del territorio cántabro meridional con ciudades o personajes del área celtíbera. Fueron otorgadas a un individuo o a algún grupo familiar por una ciudad (*Turiaso* y tal vez *Libana*) o participa en el pacto algún personaje de una ciudad de Celtiberia (*Loukestero* de *Uislania*). Estos documentos son expresivos de las relaciones políticas, sociales o económicas que unían a individuos del área cántabra con individuos o ciudades de zonas bastante lejanas del área celtíbera.

# 3. Arqueología de la conquista romana.

Las investigaciones arqueológicas que hemos desarrollado en los últimos años en el antiguo territorio cántabro nos han permitido aportar las primeras evidencias arqueológicas de las campañas militares augústeas contra los pueblos montañeses del septentrión hispano. Este trabajo se ha visto enriquecido con las importantes aportaciones de otros investigadores, tanto para el frente cántabro como el astur.

En la vertiente meridional de la Cordillera Cantábrica se desarrolló un denso poblamiento castreño en el que destacan algunos enclaves de grandes dimensiones que pueden considerarse como auténticos *oppida* (Monte Bernorio, La Ulaña, La Loma, Monte Ornedo). Tales emplazamientos implican la existencia de comunidades humanas relativamente numerosas y organizadas así como de élites dirigentes que hay que vincular a la aparición de los grandes *oppida* de la IIª Edad del Hierro de Cantabria (Peralta L, 128 ss). Estos núcleos centrales de las poblaciones prerromanas, tal como están comprobando las últimas investigaciones arqueológicas, fueron el primer objetivo del ejército romano que conquistó Cantabria a inicios del principado de Augusto, lo que concuerda en líneas generales con las fuentes clásicas y cuestiona recientes interpretaciones teóricas que minimizan la importancia de las acciones bélicas y prefieren incidir sobre una supuesta conquista pacífica basada en gran medida en las relaciones diplomáticas y en un presunto colaboracionismo indígena (Fernández-Ochoa y Morillo, 270. Morillo y Fernández-Ochoa A, 442 ss. Morillo et al, 118 s). Dado que esta intervención romana contra los principales castros de la IIª Edad del Hierro del territorio cántabro meridional parece una constante en aquellos que se están excavando en los últimos años en el norte de Palencia y sur de Cantabria, quedan sin sustento

igualmente las afirmaciones de que el impacto de la conquista no se traduce en signos de violencia generalizada en los asentamientos cántabros (Cisneros et al, 78. Morillo et al, 119). En cualquier caso, la demostración científica del impacto violento de la intervención militar sobre los asentamientos indígenas de Cantabria y la falta de fundamentos sólidos que vemos en la teoría de la conquista pacífica nada tienen que ver con pretendidas veleidades cantabristas o exaltaciones nacionales que nos atribuyen entre otras cosas los mismos autores de esas teorías (Morillo y Fernández-Ochoa B).

La constatación de la existencia de niveles de destrucción y desalojo de los *oppida*, y, especialmente, el descubrimiento de un buen número de estructuras campamentales de campaña (*castra aestiva*) está proporcionando detallada información sobre dónde y cómo operaron los ejércitos de Roma durante las campañas militares del *bellum cantabricum et asturicum* (29-16 a.C.). Este tipo de campamentos estacionales de campaña están situados en puntos dominantes del territorio o en las inmediaciones de los *oppida* indígenas, y se han descubierto gracias a una intensa labor de prospección sobre el terreno, así como gracias a la fotografía aérea y a los vuelos en ultraligero sobre las zonas investigadas [1]. Se trata de un tipo de yacimientos que conservan bastante bien su planta y dispositivos defensivos por encontrarse en alturas o zonas de montaña que por lo general no se han visto afectadas por labores agrícolas o excesivas replantaciones forestales. Sus estructuras campamentales (grandes *castra* y *castella* de menor entidad) son como las descritas por Polibio (VI, 27-42), César (*Corpus Caesarianum*), Tito Livio (XLIV, 39, 2-5), Flavio Josefo (*Bello Iudaico*, III, 77-92), el Pseudo-Hyginio (*De munitionibus castrorum*) o Vegecio (*Epitomae rei militaris*, I, 21-25; III, 8) (Peralta I, 54 ss ; S, 276 ss. Cascarino A, 147 ss; B, 252 ss), que se erigían todos los días después de una jornada de marcha para que el ejército pernoctase en tiendas de campaña protegido por las fortificaciones, o bien cumplían la función de bases de operaciones semiestables mientras las operaciones en la zona así lo impusiesen. Disponen de los característicos elementos propios de la castramentación militar romana (fosos, terraplenes, *vallum duplex*, puertas en *claviculae*, *contra-agger*, etc.) y han proporcionado diverso equipamiento militar y materiales numismáticos que los sitúan en una fase temprana del período augústeo.

## Preliminares en el norte de Burgos:

En la primera fase de sometimiento del territorio de los cántabros mediante asedio o asalto de los grandes *oppida* cántabros situados en la vertiente meridional de la Cordillera Cantábrica, el ejército romano que partió de *Segisama* en tres columnas (Floro II, 33, 48. Orosio VI, 21, 3), donde recientemente se han descubierto mediante foto aérea nuevos re-

[1] En ningún caso la aparición de estos yacimientos de las Guerras Cántabras se ha debido a la extracción de materiales arqueológicos gracias al uso indiscriminado de detectores de metales por todos los montes y a un posterior apercibimiento de que allí había estructuras, según afirma en sus trabajos de síntesis cierto autor ajeno a unos descubrimientos aportados por la labor científica de otros investigadores (Morillo, 81).

cintos campamentales (Didierjean, 109 ss), tuvo necesariamente que hacerse con el control de asentamientos de gran importancia estratégica del norte de Burgos como La Ulaña y Peña Amaya, enclaves fortificados que dominaban todo el territorio circundante que se extendía a sus pies e impedían la continuación del avance de las legiones hacia el norte. La Ulaña (Humada) tiene 285 ha y se asienta sobre una extensa lora de 5 km de largo dotada de inexpugnables farallones en casi todo su perímetro y de un potente sistema de murallas (Cisneros y López B). Sus excavadores han constatado que varias cabañas fueron incendiadas y el castro abandonado en algún momento entre mediados y finales del siglo I a.C., hecho que relacionan con la presencia del ejército romano, aunque prefieren desvincularlo de las Guerras Cántabras (Cisneros y López B, 154 s.). En todo caso, las recientes investigaciones inéditas de Bohigas y Bourgon en las inmediaciones de este castro, lo mismo que las de otros investigadores (Fraile, 78 ss, 98, 12. Bolado et al B, 113), apuntan a que el ejército romano sí habría actuado alrededor de La Ulaña. El cercano castro de Peña Amaya, cuya ocupación durante la IIª Edad del Hierro parece haber sido de poca entidad, ha aportado un barracón y característico material militar romano relacionable con la instalación en el mismo de una guarnición durante las Guerras Cántabras (Quintana, 240 ss).

## Conquista del Alto Carrión:

El área leonesa de los cántabros vadinienses no ha sido objeto de prospecciones arqueológicas centradas en la búsqueda de evidencias de las Guerras Cántabras, por lo que desconocemos por el momento la incidencia del conflicto en su territorio. Estamos mejor informados sobre el área de los cántabros camáricos, sus vecinos por el este asentados en el Alto Carrión y a los pies de la vertiente meridional de la Cordillera Cantábrica. Aquí disponemos de un excelente ejemplo de un clásico dispositivo de asedio y asalto a un castro indígena que fue descubierto en su día por Miguel Angel Fraile. Se trata del complejo arqueológico de La Loma (Santibáñez de la Peña, Palencia), al pie de la Sierra del Brezo. Sobre uno de los altos de La Loma denominado El Castro se encuentra el *oppidum* prerromano. Es un importante asentamiento de la IIª Edad del Hierro con una superficie de más de 16’8 hectáreas, de ellas habitables unas 10’5. Ocupa una loma parcialmente acantilada por el suroeste y por el sureste, controlando el estrechamiento de La Hoz, donde se unen los ríos Valdavia y Las Heras y el arroyo de San Román. En sus puntos más accesible del sector nordeste y norte dispone de un potente derrumbe de muralla con foso exterior, mientras que al pie de los cantiles del sur se aprecian otras líneas de aterrazamientos defensivos dispuestos paralelamente.

Durante las campañas arqueológicas que hemos dirigido en este enclave castreño hemos documentado su cronología de la IIª Edad del Hierro y cómo su ocupación finaliza con la intervención militar romana. Se han excavado algunas cabañas, un basurero y otras estructuras que han proporcionado abundantes materiales faunísticos, cerámicos y metálicos, estos últimos encuadrables dentro de la Cultura del Duero y en la fase de celtiberiza-

ción. De acuerdo a la mayoría de los materiales el castro estuvo habitado entre los siglos III-I a.C., sin que descartemos la existencia de fases más antiguas que puedan documentarse mejor en el futuro (como sugieren un par de fíbulas del foso que remiten a cronologías de la Iª Edad del Hierro). Por el momento los materiales cerámicos de que disponemos (cerámica a torno pintada con motivos geométricos y cruz gamada, así como cerámica a mano estampillada con circulitos y bandas en S), las fíbulas (de torrecilla, zoomorfa con anillas, anular hispánica), los cuchillos afalcatados, mangos de cuchillo cilíndricos en hasta de ciervo (alguno con decoración geométrica), fusayolas y fichas de juego decoradas, placas de cinturón, puntas de lanza, alguna pieza de sujeción de tahalí y denario celtíbero de *Turiasu* de final del siglo II a.C. (Peralta et al B, 154 s), son encuadrables en el mismo tipo de repertorios característicos de la celtiberización que se documentaron en su día en el castro cántabro de Las Rabas (García Guinea y Rincón).

El yacimiento de El Castro posee en sus sectores septentrional y este un gran terraplén artificial que señala la presencia de un derrumbe de muralla de considerables proporciones, tanto por su anchura (unos 15 m) como por altura (el desnivel máximo supera los 12 m), y a sus pies esta estructura defensiva estaba reforzada por un gran foso. En la curva que hace la muralla en el punto más próximo al campamento romano principal ha aparecido una cierta cantidad de tachuelas de *caligae* militar y numerosas puntas de flecha romanas de hierro. Los trabajos en este sector de la muralla han permitido documentar en él una máxima concentración de puntas de flecha (unas cuatrocientas) y otros proyectiles (*pila catapultaria*) que no se dan en otros sectores del perímetro defensivo. Los proyectiles romanos procedentes de la curva de la muralla ofrecen un mapa de dispersión que evidencia que fue en este punto donde se produjo el asalto romano para la toma del castro. La mayoría de las puntas de flecha son del tipo de tres aletas, pero también han aparecido algunas planas de dos aletas, otras con nervadura central y dos aletas rematadas en puntas muy agudas o ganchos, y de otras tipologías menos comunes. Muchos de estos proyectiles estaban doblados en la punta o en la espiga por el impacto, y las flechas encontradas en los niveles de incendio y cal de la cara exterior de la muralla, excelentemente preservadas sin oxidación, conservaban en algunos casos el arranque mineralizado del astil de madera (Peralta Q, 497 ss).

Al pie del mencionado ángulo de la muralla se excavó un foso colmatado por los derrumbes de bloques de la muralla. El foso aprovecha una larga grieta natural del afloramiento rocoso calizo y tiene una orientación aproximada E-W. Sus dimensiones son excepcionales para todo lo que se conoce en el área de los castros cántabros y demás asentamientos de otros pueblos prerromanos vecinos: En la boca tiene unos 3’90 metros de anchura y alcanza una profundidad de más de cuatro metros, estrechándose en el fondo hasta los 0’60 cm., lo que imposibilita permanecer en pie o andar por el fondo. El borde superior de la cara interna del foso va reforzado e igualado donde hay desigualdades en el afloramiento rocoso con un pequeño murete.

Entre el derrumbe de bloques más superficiales apareció una cierta cantidad de puntas de flechas romanas, alguna tachuela militar de *caliga* y cantos ovalados de río proba-

blemente utilizados como proyectiles de honda por los indígenas (miden 6-7 cm). Aproximadamente a medio metro de profundidad apareció un potente nivel de incendio formado por una gran mancha rojiza de barro cocido y de tierra negra. Esta mancha rojiza y negruzca se apoyaba directamente sobre la pared interna del foso y alcanzaba una altura de metro y medio. El barro cocido incendiado se había desplomado sobre el foso antes que los bloques de la muralla, lo que indica que procedía de la parte superior de la muralla y que probablemente tenga que relacionarse con el enlucido de manteado de barro o de adobe que formaba el parapeto que remataría la parte superior de la estructura defensiva.

Exceptuando una fíbula de pie vuelto del siglo V-IV a.C. y otra con muelle y aguja de grandes dimensiones (de la Iª Edad del Hierro), la mayoría de los materiales procedentes del foso (abundante fauna doméstica y salvaje, cerámica a torno, fichas de cerámica perforadas, bocado de caballo, placas y fíbulas) corresponden a la IIª Edad del Hierro. Otros han de vincularse a la intervención militar romana, como el cerca de un centenar de puntas de flecha y algunas fíbulas tipo Alesia y de muelle tapado de cronología cesariano-augustea (Peralta Q, 495 ss), que son las evidencias más modernas procedentes del foso y que confirman que quedó cegado en el momento de la destrucción de la muralla. Parte de estos materiales, especialmente las puntas de flecha, han estado expuestos al fuego. Otros materiales militares de interés encontrados en el foso son un proyectil esférico de piedra (*globus obsidionalis*) de *ballista* y una herradura romana, encontrada en el fondo del foso bajo los escombros de la muralla, que prueba que la caballería del período augústeo ya herraba sus monturas (cuestión sobre la que existe un debate a nivel científico).

Los niveles de incendio y de arrasamiento intencional de la cara exterior de la muralla, cuyo desplome sobre el foso se produjo de forma rápida (los bloques del derrumbe apenas recibieron aportaciones de sedimentos de tierra, lo que puede atribuirse a que el foso quedó colmatado de forma repentina con los escombros de la muralla), se han documentado igualmente en el interior del castro, donde la cara interna de la muralla conserva parte del alzado. Se comprueba la existencia en ésta de dos niveles constructivos, consistentes en una muralla antigua que sirvió de base y rampa de acceso a la posterior muralla contemporánea del asedio romano. Esta segunda muralla es una construcción más cuidada que la anterior, utilizando mampostería no tan regular en módulo, pero ensamblando cuidadosamente las piedras para formar sólido lienzo. En ella se aprecia la utilización de la técnica constructiva de las murallas de módulos. Fue erigida a base de dos grandes lienzos de muro en cada cara de la muralla, rellenando el interior con materiales sólidos de todo tipo que se apisonan hasta que todo el conjunto se nivela y, tal vez, se remata la cumbre con una empalizada de madera y adobe. El grosor de la muralla puede estimarse entre los 6 y 8 m.

Hacia el ángulo SW la muralla está muy arrasada y se conserva únicamente la última hilada de la cimentación, destrucción sistemática e intencional que ha de relacionarse probablemente con la intervención romana contra el castro. El paquete de tierra que cubría la cara interna de la muralla ha dado una secuencia de once unidades estratigráficas que han aportado abundantes materiales de la IIª Edad del Hierro. De ellos trataremos aquí tan solo

de los correspondientes a la última fase de ocupación y destrucción del castro. De forma esquemática podemos decir que los más superficiales (1 y 2) proporcionaron bastantes restos de fauna (ovicaprinos y bovinos), cerámica indígena (a mano y a torno), mangos de cuchillo de cuerna de ciervo, fichas de juego, piezas de telar (pesa y fusayolas) y metalistería de bronce y hierro fechables a finales de la IIª Edad del Hierro, así como materiales militares romanos y restos humanos de un individuo de fuerte complexión, relacionables con el momento de destrucción del castro. El nivel inferior (3) se caracterizaba por su color gris de ceniza de incendio y proporcionó abundante material arqueológico, tanto fauna (especialmente ciervo) como materiales cerámicos (a mano, "celtibérica" a torno pintada, pulimentada y decorada con estampillas e incisiones), fichas de juego circulares decoradas, varios cuchillos y mangos de cuchillo de cuerna de ciervo, plaquitas de bronce-cobre (algunas caladas), fragmentos de molino barquiforme, una fusayola, una aguja de bronce, etc. Se trata de un material muy homogéneo y encuadrable cronoculturalmente en los repertorios conocidos de la IIª Edad del Hierro de la Submeseta Norte y de la Cultura del Duero.

Inmediatamente detrás se excavaron algunas plantas de cabañas con evidencias de incendio sobre las que no vamos a extendernos ahora. Sí resulta de mayor interés hacer referencia a otras evidencias de las fortificaciones del castro bastante singulares dentro de lo que conocemos de la poliorcética indígena. La primera de ellas está en la ladera sur y es un bastión de planta curvada adosado a la cara exterior de la muralla. Mide 15 m. de largo por 5'5 m. de anchura y en su interior se aprecia la base de un torreón menor. Esta estructura fue reparada en diferentes épocas y de ella salen ladera abajo otras estructuras muradas pendientes de excavar, lo que implica que las defensas del castro fueron de cierta entidad y complejidad. Las defensas de este punto fueron ampliadas a lo largo del tiempo y seguían en uso en el momento del asalto romano porque el material militar romano se documenta en todos los niveles excavados en este sector.

En el interior existe otro amurallamiento de menor entidad que cruza perpendicularmente el castro en dirección oeste-este. Con la muralla exterior forma un recinto interno de 2'7 hectáreas. Se comprobó que se construyó sobre restos de cabañas de la IIª Edad del Hierro, y que su prolongación por encima del sector sur de la muralla indígena consiste en un *agger* de tierra y piedras asentadas sobre el nivel de incendio de destrucción de la muralla indígena. Este hecho y el que se asocie a un cierto número de tachuelas militares romanas parece indicar que corresponda a una guarnición romana dejada en el castro una vez que éste fue tomado y desalojado. En Monte Bernorio, Santa Marina y la Espina del Gállego se repite el mismo esquema: el ejército romano ocupa el castro e instala una guarnición en un *castellum*.

En el cerro situado a unos 200 m. al nordeste del castro se asentó el *castra principalis* del dispositivo de asedio romano. Tiene unas 9 hectáreas (si incluimos el extremo sur desaparecido por una cantera moderna) y es visible gran parte de su perímetro defensivo, formado por un *agger* o aterrazamiento de tierra y piedra en el que se ha documentado la existencia de una puerta con *clavicula* interna, elemento determinante para considerarlo con

seguridad un *castra aestiva* (Lenoir. Reddé A y B, 532 ss. Peralta D, 244 ss y I, 55, 82 ss. Jones. Cascarino B, 253 ss). La planta del campamento es de forma ovalada alargada adaptada a las características topográficas del lugar: por el este-suroeste aprovecha un pronunciado escarpe rocoso que hace innecesarias otras labores de fortificación, y al norte y al oeste dispone del mencionado *agger*. Dado que el subsuelo rocoso aflora casi en superficie e impide excavar un foso reglamentario, y teniendo en cuenta la rápida ejecución con que seguramente se hicieron los trabajos por la inmediata presencia enemiga, la unidad que construyó el campamento cavó hasta donde era posible y amontonó la tierra y las piedras creando un terraplén/plataforma artificial (por otra parte, la fuerte pendiente de la ladera suplía la falta de foso). No se ha podido constatar la existencia sobre él de agujeros de poste en el borde superior para una empalizada tipo *lorica*, por lo que parece más lógico pensar en una defensa erigida con *cervoli* (Pseudo Hyginio, 48 y 51) y con los *pila muralia* que transportaban los legionarios y que se unían de tres en tres en *ericius* o *tribulus ligneus* (Vegecio, III, 8. Gilliver A y B, 77 s. Peralta I, 60 ss., 69, 73. Cascarino A, 153 ss).

De las esquinas noroeste y sudoeste del campamento salen dos atrincheramientos correspondientes a la contravalación para cercar al castro situado enfrente y a la circunvalación que protegía la retaguardia del ejército de asedio, estructuras que además conectaban con los otros fortines y campamentos secundarios del asedio.

En el interior del campamento principal la máxima concentración de materiales se da en la ladera situada frente al castro indígena, pero también aparecen en menor cantidad en la circunvalación exterior y en la hondonada situada al pie del campamento y protegida por las líneas de contravalación (en estas últimas zonas se han localizado sobre todo tachuelas de *caligae*, puntas de flecha, algún colgante de bronce y una única moneda). El elemento arqueológico más abundante son los característicos *clavis caligae* cónicos de hierro, con una máxima concentración en el interior del campamento. Corresponden mayoritariamente a los tipos C y D de la clasificación de Alesia (Peralta Q, 494).

También hay zonas en las que aparecen con mayor abundancia que en otras determinados tipos de materiales por ser la zona de acampada (clavijas de tiendas de campaña hincadas y regatones de postes de tienda de campaña igualmente hincados, zonas de grupos de puntas de flechas, etc.). Tras las tachuelas de *caligae* el elemento militar más abundante del campamento son las puntas de flecha, mayoritariamente de tres aletas pero también de otras tipologías, y que igualmente aparecen, aunque con menor abundancia, en la línea de circunvalación y entre el campamento y el castro indígena. Los centenares de puntas de flecha del campamento principal, del castro y de los campamentos secundarios (cerca de 700 en total) evidencian la presencia de importantes contingentes de unidades auxiliares de *sagittarii* en el ejército de asedio. Del armamento legionario aparecido en el campamento destacan un remate inferior de una vaina de *gladius*, un remate de empuñadura de *pugio* y varias piezas de *pilum* de infantería, entre ellas una barra completa de *pilum* con punta piramidal. También se han encontrado dentro del campamento varios *pila catapultaria* de punta

piramidal y enmangue tubular, puntas de lanza de infantería auxiliar y otros elementos de tipo militar (Peralta Q, 497 ss, 508 s).

De la presencia de unidades de caballería en el mismo campamento dan testimonio un bocado de caballo, una campanita de bronce de atalajes de caballo y dos espuelas rotas (una de hierro y otra de bronce). Entre la abundante metalistería militar en hierro, plomo, cobre o bronce procedente del yacimiento campamental (clavos, remaches, plaquitas, colgantes, pinza de depilar, instrumental del trabajo en cuero, cadenas de eslabones en 8, lingote de plomo, etc.) pueden destacarse una pelta grande en forma de hoja de hiedra del tipo que se llevaban a ambos lados de los *signa* y *vexila* suspendidas al extremo de una correa con remaches o bien como colgantes de los atalajes de los caballos, y otra pelta pequeña con la misma forma vegetal de un remate de cincha de cuero de *apron* legionario (Peralta Q, 497, 505 ss).

Los materiales numismáticos que ha proporcionado el campamento (20 monedas) permiten fecharlo a inicios del principado de Augusto, es decir, en las Guerras Cántabras, y por las acuñaciones hispano-romanas determinar que el ejército romano que actuó contra los cántabros del *oppidum* de Santibáñez de la Peña procedía del Valle del Ebro. Son un as partido de la serie Jano-Proa (finales del siglo II-I a.C.) y otros dos ases partidos de la misma serie acuñada en Roma, un as de Sagunto (entre 56-27 a.C.), ases celtíberos de *Saltuie*, *Sekia* y *Bilbilis* (siglos II-I a.C.), cinco ases augústeos de *Calagurris* (hacia 27 a.C.), uno de *Celsa* (27 a.C.), uno de *Bilbilis* (27 a.C. en adelante) y otras piezas ilegibles (entre ellas ases partidos). Los denarios son uno de L. Titurius Sabinus (89 a.C.), uno de Octavio y Marco Antonio (41 a.C.) y tres de Marco Antonio con galera y enseñas legionarias (32-31 a-C.). El hecho de que no haya aparecido por el momento ninguna acuñación posterior a 25-24 a.C. (de *Emerita* o de *Carisio*) implica que el asedio deba relacionarse con alguna de las campañas iniciales de las Guerras Cántabras (28-26 a.C.) antes que con las que se sucedieron desde el 25 al 16 a.C. (Peralta et al B).

Por sus dimensiones de 9 hectáreas el *castra principalis* de La Loma pudo albergar una legión o parte de una, que también se distribuiría por los *castella* y demás atrincheramientos del asedio. Con esa unidad había tropas auxiliares, como se ha visto por los materiales. La gran concentración de tachuelas (han aparecido por centenares) procedentes del recinto campamental es expresiva de lo nutrido del contingente militar que lo ocupó. Aunque algunos reinterpretadores de los yacimientos militares que hemos ido dando a conocer en los últimos años han manifestado sus dudas sobre los *castra aestiva* de las Guerras Cántabras que no alcanzan las "dimensiones canónicas" de unas 20 hectáreas para poder considerarlos verdaderos campamentos legionarios (sugiriéndose además que en La Loma no habría más que unos fortines de unidades auxiliares) (Morillo et al, 115, 117), son objeciones sin fundamento porque en realidad un ejército en campaña alojado en pequeñas tiendas de cuero (*papilio*) no necesita el mismo espacio para acampar que en una fortaleza campamental permanente (*castra stativa*) con barracones y edificios en piedra y madera (Peralta H y T, 276 ss. Cascarino B, 255 ss. Driel-Murray. Pamment).

Basándonos en las diferentes estimaciones sobre la cantidad de soldados que acampaban en una hectárea de un campamento romano de campaña pueden proponerse diferentes posibilidades: De acuerdo a lo que se ha calculado para algunos campamentos de la Guerra de las Galias o lo que se deduce de la descripción del Pseudo-Hyginio (*De munitionibus castrorum*) de un campamento de marcha imperial de 35 hectáreas para unos 40.000 hombres (Peralta H, 65, 68 s. Pseudo-Hygin) la densidad máxima podía ser de unos 1.174 soldados por hectárea (Gilliver, 82-87. Richardson, 303-305. Cepeda A, 688), lo que nos da teóricamente unos 7.044 soldados para el campamento que comentamos (¿una legión de casi 5.000 hombres y más de 2.000 auxiliares?). La cifra parece algo alta pero no es imposible. De acuerdo a los datos que da Polibio (VI, 27-42) para un campamento de campaña de época republicana (18.600 hombres en una superficie de 36 hectáreas) se deduce que unos 500 hombres acampaban en cada hectárea. Los excavadores de los campamentos de Alesia, que parten de la información polibiana y descartan apoyar sus cálculos en los campamentos estables de 20 hectáreas, estiman entre los 350 y los 560 hombres por hectárea para un campamento de campaña (Reddé D, 68-69. Schnurbein, 509), lo que da un total de entre más de 3.000 hasta 5.000 hombres para el campamento de La Loma (desde una legión incompleta hasta una casi al completo con auxiliares). Basándose en los 700 hombres por hectárea de los campamentos cesarianos de la batalla del Aisne recientemente se ha propuesto para los de las Guerras Cántabras una media de 750 hombres por hectárea (Bolado et al B, 152), lo que para el *castra* de La Loma nos daría 6.750 hombres (una legión de casi 5.000 hombres con cerca de 1800 auxiliares).

Del asedio romano no quedan evidencias al norte y al suroeste del castro (borrados por las labores agrícolas), pero se han conservado otros importantes vestigios consistentes en dos *castella* y diversos atrincheramientos al oeste. El *castellum* A se asienta sobre una peña caliza situada en el interfluvio donde se unen el río de Las Heras y el arroyo de San Román para formar el río Valdavia. El enclave domina el estrecho paso de La Hoz y el flanco occidental del castro indígena. Cerrando el perímetro oeste se distingue en él un aterrazamiento de planta cuadrada y un ángulo redondeado que se confunde con bancales agrícolas. Ocupaba algo menos de una hectárea, lo que sugiere una ocupación de unos 600 o 700 hombres.

En este *castellum* se han encontrado materiales militares muy significativos. Además de las inevitables tachuelas de *caligae*, alguna punta de flecha de tres aletas, una abrazadera de *pilum* de sección cuadrada y una fíbula indígena simétrica de doble torrecilla, destaca el conjunto de proyectiles incendiarios. Estos materiales evidencian la presencia de una unidad de *sagittarii* y de catapultas con proyectiles incendiarios cuya probable misión fue destruir las viviendas de techumbre vegetal y las estructuras de madera que probablemente rematarían la muralla del extremo occidental del castro. Entre estos últimos materiales hay una punta de *pilum* de infantería con un enganche o apéndice para la succión de la estopa situado en la base de su punta piramidal de sección cuadrada, dos puntas de flecha de hoja lanceolada y enmangue tubular que llevan un enganche de sujección para el produc-

to incendiario en el centro de una de las caras de su hoja, otra flecha incendiaria con aletas planas y enmangue tubular y varias puntas de flecha de sección cuadrada piramidal y enmangue tubular. La pieza más singular es un *malleolus*, un *pilum catapultarium* de enmangue tubular de unos 12 cm. de largo y de cuya punta piramidal de sección cuadrada salen tres "asas" para el material incendiario que se unen al enmangue tubular.

Los proyectiles incendiarios (*malleoli*), de los que hablan Amiano Marcelino (*Hist.*, XXIII, 4, 14 y 6, 37) y Vegecio (IV, 18), son muy poco comunes arqueológicamente. Se conocen tan sólo algunos ejemplares de flechas incendiarias romanas de Wroxeter, Bar Hill, Ptuj o Nauportus, y proyectiles incendiarios de catapulta de Dura Europos (Siria), todos ellos con el sistema de tres "asas" que dan a estos proyectiles el aspecto de husos de rueca de tejer al que aludía Amiano Marcelino en su descripción. La pieza de proyectil de catapulta del *castellum* palentino es de este tipo, pero de mayores dimensiones y mejor conservación que las procedentes de Dura Europos (Peralta Q, 500 s).

Al sudoeste del castro, al otro lado del desfiladero de La Hoz por el que fluye el río Valdavia, los altos de La Loma continúan en dirección a Guardo. Sobre ellos, a casi 500 m. del *oppidum* se encuentra el *castellum* B del asedio, que ocupa una posición dominante desde la que se tiene una visión panorámica del castro y de todo el dispositivo de asedio. Es un pequeño campamento de planta ovalada y con 6.517 m² de superficie. Se aprecia el derrumbe de piedra de su amurallamiento y un atrincheramiento que sale del recinto defensivo y desciende hacia el río Las Heras por la ladera norte para conectar probablemente con el *castellum* A o ejercer de *bracchium* de protección para hacer la aguada, al igual que un segundo *bracchium* que desciende hasta el río desde la punta rocosa que se alza sobre el desfiladero de La Hoz frente al castro indígena. En esta última zona en que quedan algunos alineamientos aterrazados de la contravalación. En cuanto a la zona llana del alto situada desde el *castellum* B hasta la punta rocosa sobre el río también fue utilizada como lugar de acampada, como indican los materiales (tachuelas, una clavija de tienda, una punta de *gladius*, un *stimuli*, puntas de flecha, etc.). El *castellum* B proporcionó una punta de flecha de tres aletas, tachuelas y un as augusteo de *Calagurris* (posterior a 27 a.C.) (Peralta et al, 158). En total la zona de acampada formada por el *castellum* (que protegía la retaguardia de estos atrincheramientos del alto) y la inmediata zona llana hasta el cortado de La Hoz vendría a ocupar unas 3'5 hectáreas, teóricamente espacio suficiente para un mínimo de 1.500 o 2.000 hombres.

El complejo arqueológico del asedio de La Loma, de acuerdo a los materiales numismáticos (Peralta et al), parece corresponder a una campaña de comienzos de las Guerras Cántabras y constituye el ejemplo mejor documentado arqueológicamente hasta ahora de intervención violenta del ejército romano contra un *oppidum* cántabro que es asediado, tomado al asalto (*oppugnatio*), vaciado de sus ocupantes, ocupado temporalmente por una guarnición y finalmente abandonado (Sobre La Loma: Peralta L, 303 ss; N, 112 ss ; Ñ, 32 ss; O, 524 ss; P, ; Q, ; R; T, . Peralta et al. Bolado et al B, 132 ss).

## Avance por el Alto Pisuerga hacia el nacimiento del Ebro:

Otro de los teatros de operaciones de las Guerras Cántabras lo forma el eje de penetración desde el norte de Burgos en dirección al Alto Pisuerga y el nacimiento del Ebro. Una vez que el ejército que partió de *Segisama* superó los obstáculos de La Ulaña y Amaya, su avance se detuvo ante el formidable *oppidum* de Monte Bernorio (Villarén, Palencia), punto clave para el control de la comarca adyacente y los accesos hacia el nacimiento del Ebro. Hace años relacionamos el gran campamento romano de Castillejo (Pomar de Valdivia), a unos 2'5 km. al sudeste del Bernorio con el ejército que atacó dicho castro cántabro. En su momento estudiamos sus estructuras defensivas y dimos a conocer algunos materiales militares que apuntan la cronología augústea de este *castra aestiva*, que tiene un recinto central de algo más de 14 hectáreas con puerta en *clavicula*, una esquina en ángulo redondeado, *vallum* de piedra con foso de VI pies y planta semirectangular adaptada por el norte a la pronunciada pendiente de la lora en que se asienta. Este recinto central pudo albergar teóricamente un máximo de 10.000 hombres (750 por ha) o 7.840 (560 por ha), pero existe otro *vallum* exterior de grandes dimensiones con foso de XVII pies (medidas excepcionales para un campamento establecido en las cercanías del enemigo) que cierra toda la lora de Castillejo o La Lastra por el lado sudeste-este, lo que indica que el recinto campamental completo tenía casi 54 hectáreas y ocupaba todo el alto. Calculando un mínimo de 350 hombres por hectárea pudo albergar entonces unos 18.500 hombres (30.240 si hacemos el cálculo sobre 560 hombres por ha). Todo parece indicar que nos encontramos ante el campamento de un potente ejército, tal vez el del grueso del ejército de la Tarraconense que atacó Cantabria al frente de Augusto (26 a.C.) o de su general Cayo Antistio (25 a.C.) (Peralta H, 175 ss; J, 227 s; N, 115; Ñ, 33 ss; L, 302 s; O, 535 ss; R, 259 s. Peralta et al, 160 ss).

Las recientes excavaciones en el Bernorio han confirmado que éste fue el objetivo del ejército acampado en Castillejo: posible batalla al pie del castro documentada por puntas de flecha romanas y otros proyectiles procedentes de un punto del llano situado entre el castro y el campamento romano (lo que recuerda la batalla a los pìes de Bérgida de Floro II, 33, 49), asalto por el sur al castro (puntas de flechas romanas en el exterior de la muralla y niveles de incendio y destrucción detrás de la misma) e instalación de una guarnición romana que construyó el *castellum* de El Castillete en la cima del castro (Torres. Torres y Serna. Torres et al. Bolado et al B, 116 s). No se ha documentado aquí un cerco en toda regla como en La Loma, pero de la presencia militar romana en la zona además del campamento de Castillejo se conoce el campamento de El Alambre (Fuencaliente de Lucio, Burgos), situado 6'7 km. al sur del Bernorio (Peralta et al, 163 ss).

El siguiente objetivo del ejército romano en su avance fue el castro de Monte Ornedo (Valdeolea, Cantabria), 12 km. al norte del Bernorio. El equipo que lo excava ha comprobado que sobre un nivel indígena de la IIª Edad de Hierro se asentó un campamento romano tipo *castellum* con otros atrincheramientos exteriores, confirmándose una vez más que los grandes *oppida* fueron tomados y que en ellos se dejaron guarniciones de vigilan-

cia. La aparición de materiales militares romanos (*pugio*, tachuelas, clavijas de tienda, fíbulas Alesia, etc) mezclados con equipamiento indígena en las inmediaciones de una puerta se interpretan como evidencias de un intento de asalto cántabro para recuperar el *oppidum* conquistado y fortificado por los romanos (Fernández y Bolado A; C. Bolado et al B, 117 ss).

Algo más de 6 km. al norte vuelve a constatarse la presencia de campamentos romanos en las inmediaciones de un asentamiento indígena. Se trata del castro de Las Rabas (Cervatos, Cantabria), que acaba su vida en las Guerras Cántabras y en el que han aparecido algunos materiales militares romanos (Fernández Ibáñez) que hay que relacionar con el campamento romano de La Poza, asentado 1 km. al norte sobre un alto que domina visualmente hacia el norte todo el valle del nacimiento del Ebro. Se trata de dos recintos campamentales superpuestos, uno augústeo que se relaciona con las Guerras Cántabras y otro menor de época tiberiana. Ambos son de planta rectangular con ángulos redondeados y puertas en *claviculae*. El de época augústea tiene cerca de 10 hectáreas y ha proporcionado material militar (tachuelas, clavijas de tiendas, monedas) (Cepeda A, B, C y D). Con este campamento y con el castro de Las Rabas se relaciona el cercano *castellum* romano de El Pedrón, que controla otro acceso hacia el nacimiento del Ebro (Bolado y Fernández A; B. Bolado et al A; B, 120 ss). De la presencia militar romana en el mismo nacimiento del Ebro daría testimonio el *castellum* de Salces (Hierro. Bolado et al B, 122).

Unos 17 kilómetros al nordeste de La Poza se encuentra el campamento legionario de El Cincho (La Población de Yuso, Cantabria), emplazado sobre una loma de suaves pendientes situada al pie de la Sierra del Escudo. Es un *castra aestiva* con una superficie cercana a las 16 hectáreas. La planta, adaptada a la cima llana, es casi completamente rectangular con ángulos redondeados, pero en el ángulo sudeste modifica su trazado retrocediendo hacia el interior para evitar la depresión existente en ese lugar. Dispone de puertas en *claviculae*, foso en V (cegado intencionalmente antes del abandono del campamento), *agger*, *contra-agger* y una línea interna que divide el campamento en dos estructuras adosadas (la del norte más de 5 has. y la del sur unas 11 has.), particularidad que se repite en los campamentos situados más al norte en el interfluvio Pas-Besaya y que hay que relacionar con la presencia de dos unidades diferentes. Además de materiales militares ha proporcionado un conjunto numismático que lo fecha en las Guerras Cántabras (ases hispanorromanos de Clunia, Bilbilis y Calagurris de entre 45-27 a.C., y quinario de Augusto del 27 a.C.). Los análisis palinológicos han mostrado que el campamento fue erigido en primavera o a principios del verano, es decir, a comienzos de una campaña anual (García Alonso A; B; C; D. Peralta V, 26 s. Bolado et al B, 123 s). Ha de relacionarse con una unidad legionaria (tal vez acompañada por otra incompleta) con auxiliares que desde aquí penetró por la línea de cumbres de la Sierra del Escudo en dirección a los valles costeros, avance del que han quedado otros testimonios campamentales a lo largo del interfluvio Pas-Besaya.

Unos 19’5 km al este de El Cincho se encuentra el *castellum* encastillado de La Muela o La Mata (Villamartín de Sotoscueva, Burgos). Está sobre una península acantilada

de los formidables farallones del Dulla y tiene algo más de 1 hectárea (¿una *vexillatio* de 300 o 500 hombres?). En el estrechamiento en istmo dispone de una estructura defensiva a base de dos terraplenes de tierra y piedra y de una puerta en *clavicula*. De este yacimiento procede diverso equipamiento de legionario, de infantería auxiliar y de arqueros (clavijas de tiendas de campaña, puntas y otros elementos de *pila*, *pilum catapultarium*, regatones, puntas de flecha, fíbulas tipo *Aucissa* y de omega, dos plomos de *groma*, numerosas tachuelas de *caligae*, etc) (Peralta Q, 494 ss, 502 ss, 507 s). Por los materiales numismáticos (denarios y quinario romanos y ases hispano-romanos de *Celsa*, *Calagurris* y *Clunia*) puede ser fechado en alguna campaña de inicios del período augústeo. Las acuñaciones van desde finales del siglo II a.C. hasta los comienzos del principado de Augusto, como un as de *Nemausus* (Nimes) de las primeras series del cocodrilo (28/27 a.C.) y un quinario de *Carisius* (24/22 a.C.) acuñado durante las mismas guerras e indicativo de que el enclave corresponde a alguna campaña posterior al 25 a.C. El autor que se adelantó a publicar estas monedas de nuestra intervención arqueológica considera el as de *Calagurris* posterior a las Guerras Cántabras (Martínez, 521), cuestión que hemos rebatido al tratar de las acuñaciones calagurritanas en los campamentos de las Guerras Cántabras (Peralta et al B, 168). La aparición de puntas de flecha en el collado situado al pie del enclave, el abandono de una *groma* en el centro del campamento y la aparición de un *pilum* con punta doblada por impacto junto a la puerta en *clavicula* parecen indicar que el lugar fue objeto de un ataque en alguna de las sublevaciones que tuvieron lugar entre el 24 y el 16 a.C. (Peralta H, 177 s; J, 229 s; L, 306; N, 115 s; Ñ, 35 ss; O, 539 ss; T, 260 s. Bolado et al B, 135 ss).

Este campamento controla el cercano *oppidum* del Cerro de la Maza (Merindad de Valdeporres) y está en comunicación visual con el campamento de El Cincho y los atrincheramientos y campamentos romanos localizados muchos kilómetros al norte al comienzo de la Sierra del Escudo.

## El avance hacia la costa:

Sabemos por Orosio (VI, 21, 6) que la conquista de las zonas de la vertiente costera "que llenas de montañas y pobladas de bosques limitan con el Océano, fueron sometidas por los legados Antistio y Firmio, tras grandes y arduas guerras". El primero, Cayo Antistio Veto, combatió contra los cántabros en 25 a.C. (Dión Casio, LIII, 25, 7), mientras que Cayo Furnio no intervino hasta el 22 a.C. (Dión Casio, LIV, 5, 1).

Las evidencias de la conquista de los valles de la vertiente marítima descubiertos en la entrada natural de la Cordillera Cantábrica que forman la Sierra del Escudo y el cordal montañoso que se prolonga hacia el norte separando las cuencas del Pas y del Besaya, constituyen un gran campo de operaciones militares que se extiende a lo largo de más de 30 km. de sierra. Sobre el terreno han quedado una serie de grandes campamentos de marcha de las legiones así como otras fortificaciones secundarias (Cotero del Medio, Cotero de Marojo, La Rellana) (Peralta D, 221, 243-244), atribuibles al ejército romano que se internó por el

cordal partiendo desde el campamento de El Cincho o a otros desconocidos episodios bélicos de diversas épocas. El avance por la línea de cumbres, desde las que se ejerce un completo control visual de los valles que se extienden a sus pies, permitió al ejército romano internarse profundamente en territorio enemigo evitando el peligro de ocasionales situaciones de inferioridad táctica que podrían haberse dado en el fondo de los valles. Esta táctica del ejército romano de controlar los pasos de montaña y de servirse de los cordales para avanzar ya había sido utilizada en las campañas de Octavio en Iliria y de Antistio en los Alpes (Apiano, *Illyr*., 17, 18 y 27). En el frente astur se ha documentado el mismo sistema operativo de controlar los pasos de montaña situados entre ambas vertientes de la Cordillera Cantábrica y el avance por las crestas de los cordales, tanto en los teatros de operaciones de alta montaña de La Carisa (Aller y Lena, Asturias) (Camino et al A; B) y Moyapán (Ayande, Asturias) (González et al) como en los de A Granda das Xarras y A Recacha (valle asturiano de Ibias y valle leonés de Valouta) (Menéndez et al).

El principal yacimiento de esta línea de cumbres es el campamento romano de Cildá (Corvera de Toranzo y Arenas de Iguña), vasto recinto fortificado formado por dos estructuras campamentales de diferente fase situado a 1.066 m. de altitud. Tiene más de 22 hectáreas y es el campamento romano más complejo e interesante de los que tratamos tanto por las peculiaridades de su estructura como por los variados y singulares elementos propios de la castramentación romana de campaña que hemos podido documentar en él durante nuestras campañas arqueológicas.

Este *castra aestiva* se articula alrededor de una estructura central de forma rectangular y ángulos redondeados que rodea la cima. Dicha estructura ocupa algo más de 6 hectáreas de la zona más llana y apta para la acampada (un máximo teórico de 7.044 hombres si se calculan 1.174 por ha, o 4.500 sobre 750 por h.). Su perímetro defensivo está formado por un *agger* y un foso en los sectores norte y sur, mientras en el sector este la pronunciada ladera hace innecesario el foso, en tanto que en el sector oeste dispone de un *agger* de mayores dimensiones y *fossa duplex* con *contra-agger* interno y externo.

Al sur de este recinto se adosa otro de menores dimensiones (supera la hectárea) a base de un solo *agger* o terraplén y de planta alargada y remata en semicírculo. Se trata de otra zona de acampada separada de la anterior. La separación de las dos zonas hace pensar en que nos encontremos con el campamento de dos unidades diferentes o de auxiliares.

Fuera de la anterior estructura discurre paralela a la misma (65-85 metros) otro *vallum* de grandes dimensiones con marcado *agger*, *fossa duplex*, *contra-agger* y planta rematada en semicírculo al sur, y al sudoeste una puerta con *clavicula* interna. Forma el *vallum* que comentamos el perímetro defensivo exterior por el sur y encierra en total 3´5 hectáreas. Toda esta superficie es llana y apta para la acampada, por lo que habría que calcular un contingente de entre 4.000 y 2.600 hombres. El cierre en semicículo de esta parte del campamento es una singularidad dentro de lo que se conoce de la castramentación militar romana de campaña.

Donde el extremo noroeste del *vallum* de la estructura sur se aproxima al ángulo sudoeste de la estructura rectangular central se inicia otro *vallum* exterior que desciende por la ladera oeste del monte. En este punto donde confluyen las tres estructuras defensivas hay una puerta con vestigios de una estructura con murete delante a modo de defensa tipo *titulum* como la descrita por el Pseudo-Higinio (49-50), que consistía en una barrera (muro-foso) por delante de la puerta que obligaba a romper la formación a cualquier contingente de asaltantes.

El *vallum* campamental exterior -dotado de un potente *agger*, *fossa duplex* y *contra-agger*- desciende desde esta puerta, gira hacia el norte y discurre paralelamente al *vallum* del recinto rectangular superior a una distancia de unos 168 metros, formando ambas líneas un *vallum duplex* excepcional respecto a todo lo que se conoce de la castramentación de las Guerras Cántabras. Esta estructura lineal sigue unos 456 metros en dirección norte y se remata en un amplio ángulo redondeado para girar a continuación en dirección este. A partir de aquí el perímetro norte, bastante erosionado por la escorrentía, parece disponer de un *agger* pero no del sistema de doble foso. Por debajo del ángulo nordeste del perímetro fortificado exterior que comentamos existe una puerta formada por dos pasillos flanqueados por estructuras en terraplén que parece que deba identificarse con la puerta *decumana*.

Dentro del campamento hay dos caminos empedrados, la *via praetoria* y la *via principalis*, que se cortaban perpendicularmente en el centro del mismo. Se trata de otra singularidad del campamento de Cildá que no se ha constatado en los otros campamentos de las Guerras Cántabras, lo que sugiere una ocupación más prolongada.

Las estructuras defensivas de Cildá, según se documentó en las excavaciones, son bastante más complejas y elaboradas que las de los otros campamentos del *bellum cantabricum*. El *vallum* del sector oeste del recinto rectangular central tiene un *agger* de 2’14 m. de altura, una f*ossa fastigata* interna de perfil trapezoidal de casi dos metros de anchura (VI pies y 1/3) y 0’60 m. (II pies) de profundidad, un *contra-agger* reforzado con bloques de piedra, una *fossa fastigata* exterior de perfil en V de 1’45 m. (V pies) de anchura y 0’70 cm. (II pies y 1/3) de profundidad, y, finalmente, un *contra-agger* exterior. El conjunto de todos estos elementos forma un *vallum* de 5’10 metros de anchura (VI pies), y a ellos hay que añadir la existencia encima del camino de ronda del *agger* de una pequeña plataforma que puede relacionarse con la noticia del Pseudo-Hyginio sobre las plataformas (*tormentis tribunalia*) para catapultas que se erigían en diferentes puntos de los campamentos (Pseudo-Hyginio, 58).

El otro *vallum* del perímetro exterior de la misma ladera oeste tiene un *agger* de 2’60 m. de altura, una *fossa fastigata* interna de perfil trapezoidal de 2’10 m. de ancho (VII pies) por 0’80 m. de profundidad (II pies y 2/3), un *contra-agger* interno, una *fossa fastigata* exterior de 1’50 m. de ancho (V pies) por 0’60 m. de profundidad (II pies) y con perfil en U (f*ossa lateribus curvis*). Este sistema de *fossa duplex* y *agger* ocupaba 4’80 m. de anchura (XVI pies) cuya eficacia se veía acrecentada por la pendiente natural de la ladera.

Los *aggeres* de Cildá son terraplenes de tierra sujeta con ladrillos de césped (*caespites*) (Pseudo-Hyginio, 50. Vegecio, I, 24, 1; III, 8, 7-9). No se han encontrado restos de agujeros de poste en la parte superior del *agger*, lo que indica que estas líneas defensivas no dispusieron de un parapeto con empalizada de estacas hincadas y entrelazado de ramaje (*lorica*) (Pseudo-Hyginio, 50), sino que probablemente estuvieron rematadas a base de las estacas transportables que llevaban los legionarios (*pila muralia*) y se entrelazaban de tres en tres formando un *ericius*.

Alrededor de la cima de Cildá existen restos de un amurallamiento de piedra que cerraba toda la cumbre. Este recinto fortificado tiene planta alargada con forma ovalada en los sectores norte y sur. El amurallamiento tiene unos dos metros de anchura y consistía en un zócalo sujeto en algunos puntos con piedras hincadas y relleno de piedras de menor tamaño. Alcanzaba aproximadamente un metro de altura y parece haber sido la base de sustentación de algún tipo de empalizada. Este amurallamiento corresponde a otra estructura campamental erigida por alguna unidad tipo cohorte auxiliar o ala de caballería dejada como guarnición tras la marcha del ejército legionario que construyó el campamento mayor. Se trata por ello de un campamento semiestable, un pequeño *castra hiberna* construido con materiales más resistentes para permanecer durante más tiempo que el ejército anterior, que acampó en tiendas de campaña de cuero. Esto se ha visto confirmado con la aparición en el centro del recinto de un barracón rectangular con zócalo de piedra y evidencias de haber dispuesto de paredes y techumbre a dos aguas a base de tablazón.

Las excepcionales estructuras campamentales de Cildá, singular ejemplo de *castra in monte* adaptado a las irregularidades impuestas por la topografía del lugar, ocupan en total una superficie de más de 22 hectáreas. En principio consideramos que las zonas de acampada estaban limitadas a los dos recintos superiores adosados, pero si incluimos todas las zonas del interior del campamento éste pudo albergar entre un máximo de 25.800 hombres (poco probable), 16.500 hombres (750 por ha) o 12.300 (560 por ha) (Peralta B; C; D, 223, 226, 230 ss; E, 201 ss; F; G, 22 ss; H, 178 ss; J, 231 ss; K, 331 ss; L, 273 ss; N, 117 ss; S; T, 257, 262; V, 27 ss. Peralta et al A. Bolado et al B, 125 s).

En la misma sierra del campamento de Cildá, dos kilómetros al norte, se encuentra el monte de la Espina del Gállego (968 m.), que forma la divisoria entre los valles de Toranzo e Iguña. Sobre él se asienta un castro fortificado que fue ocupado por una guarnición militar romana durante el período de las Guerras Cántabras. Desde este lugar se ejerce un casi completo dominio visual de los valles del sector central de Cantabria y hasta la costa y la bahía de Santander. Se trata de un estratégico enclave que controla la entrada natural por la línea de cumbres que desde el Valle del Ebro se interna en dirección hacia la costa. Aprovecha un estrechamiento de la sierra desde el que es fácil impedir cualquier avance por la misma. El sistema de amurallamientos y otras fortificaciones reforzó los puntos más accesibles, principalmente los sectores sur y oeste del asentamiento.

La muralla exterior, de factura romana según se ha comprobado, y de la que se conservan importantes vestigios, cierra un recinto de cerca de 3 hectáreas. Alrededor de la cumbre una segunda muralla forma una acrópolis en la que también se aprecian restos de un foso. En esta última obra defensiva se han documentado arreglos y reacondicionamientos de época romana, aunque sobre una estructura que parece más antigua. Por último, en la parte superior dispone de un tercer anillo defensivo de escasa entidad que cierra la acrópolis superior. Se trata de un zócalo de varias hiladas de piedra que sustentaría una estructura defensiva de madera. En esta última línea se ha excavado una puerta con torre y sistema de *clavicula* exterior.

En la zona más alta y llana de la acrópolis, desde la mencionada puerta en *clavicula*, se aprecia la existencia de un edificio estrecho y alargado de unos cien metros de largo por casi cinco de anchura. Esta construcción no es completamente rectilínea, sino que su planta es ligeramente quebrada para adaptarse a la zona llana de la parte alta de la acrópolis. Se trata de un barracón militar romano de una guarnición semiestable encargada de controlar tan estratégico emplazamiento. El edificio mide 100 m. de largo por casi 5 m. de ancho.

El yacimiento ha suministrado diverso material relacionable con la guarnición que lo ocupó: dos *pila catapultaria*, *clavis caligae*, cuchillos, un entalle de anillo de cornalina con emblemas de la diosa Fortuna (encuadrable en el siglo I a.C.) y un conjunto numismático de nueve denarios republicanos. Estos materiales aparecieron en el interior o en las inmediaciones del barracón de la acrópolis (Peralta B; C; D, 211 ss; E, 196 ss; F; G, 28 ss; H, 180; J, 233 ss; K, 328 ss; L, 263, 273 ss; N, 119 ss; S; T, 257, 262; V, 28 ss. Peralta et al A; C. Bolado et al B, 127 s).

En el ramal que por la ladera oeste de la Espina del Gállego desciende hacia el valle de Iguña, se encuentra el lugar de El Cantón (Cueto Helguera) denominado La Cotera Redonda (704 m.). El último topónimo alude a una estructura fortificada de un *castellum* o *castra minora* romano de campaña. Está fortificado con un *vallum* con *agger* formado por un talud de tierra, un foso frontal y *contra-agger* exterior. El recinto es de planta circular ovalada con una pequeña prolongación en ángulo saliente al norte, por lo que corresponde al tipo de *castra rotunda* de Vegecio (III, 8, 4). Ocupa 7.200 m2 (¿800 hombres?) y dispone de dos características puertas con *clavicula* interna, una al oeste y otra al este. La estructura defensiva consiste en un *agger* de 1’82 m. de altura, de una *fossa fastigata* en V de 2’66 m. de ancho (cerca de IX pies) por 0’43 m. de profundidad, y de un *contra-agger* exterior para reforzar la profundidad del foso (Peralta D, 241 ss; E, 205 s; F; G, 32 s; J, 236; K, 334 s; L, 278 s; S; V, 31. Peralta et al A. Bolado et al B, 128).

Más al norte hemos dado a conocer el posible recinto campamental de Las Matas del Castillo (Castillo Pedroso), de unas 8 hectáreas y que no ha sido excavado (Peralta, S, 156, 158; V, 31 s). De mayor entidad es el campamento del Campo de las Cercas (Puente Viesgo y San Felices de Buelna), situado en el extremo septentrional de la línea de cumbres que desde el sur separa las cuencas del Pas y del Besaya. Se trata de otro *castra aestiva* de

grandes dimensiones (18 hectáreas). Es un emplazamiento desde el que se tiene un completo dominio visual del vallle de Buelna, de la sierra del Dobra y del paso por Puente Viesgo hasta la bahía de Santander. Dispone de una estructura estrecha y alargada de un kilómetro de largo que al igual que otros *castra in monte* se adapta a la accidentada orografía del terreno donde se asienta. Aprovechando la parte más alta, que desde La Collada se extiende hacia el norte, existe un primer recinto rectangular con ángulos redondeados que mide 490 m. de largo por 200 m. de ancho y que ocupa más de nueve hectáreas. Su *agger* perfectamente rectilíneo y sus ángulos redondeados han sido magistralmente trazados por los *metatores* y por los agrimensores militares a las órdenes del *praefectus castrorum*. Este *agger* era un amurallamiento de piedra (*agger petrosus* del Pseudo-Hyginio, 53) que se erigió con material de los abundantes afloramientos rocosos de la zona, completándose por delante del mismo el *vallum* defensivo con un foso exterior y *contra-agger*. Dispone de una puerta con *clavicula* interna en el centro del perímetro oeste y posiblemente de otra muy arrasada en el centro del sector sur.

Desde el perímetro norte del rectángulo el terreno desciende en pendiente relativamente suave y continúa por una zona ancha y llana muy apta para la acampada que fue fortificada por otra estructura campamental adosada a la anterior por el norte. Mide más de 500 m. de largo por 157 m. de ancho y ocupa unas 9 hectáreas. Esta estructura, que es de piedra en el oeste, conserva puntos con el alzado del muro a base de bloques tallados y con cuñas de piedra hincadas en la base como sustentación, mientras que por el este se fortifica con un terraplén de tierra. Gira levemente en dirección noroeste siguiendo la dirección del monte y se curva hacia el interior en el sector meridional del perímetro oeste para evitar la depresión de una vaguada. Va rematada en ángulos redondados al norte y se aprecian cuatro puertas en *claviculae* interna, una en la intersección oeste de las dos estructuras campamentales, otras dos en el sector oeste y otra en el centro del perímetro norte.

Si estimamos una ocupación de 750 hombres por hectárea, en cada unos de los dos recintos de 9 hectáreas pudieron acampar 6.750 hombres, es decir, unos 13.500 hombres en total (2 legiones con tropas auxiliares).

El corte en un punto de las defensas del *vallum* este de la estructura campamental norte reveló que tenía un *agger* de tierra de 1’80 m. de alto (VI pies), una *fossa fastigata* en V de 1’20 m. de ancho (IV pies) y 0’60 m. de profundidad (II pies), y un *contra-agger* exterior. El conjuto forma un *vallum* de 6 m. de anchura (XX pies).

También se excavó una puerta con *clavicula* del perímetro oeste. A ambos lados de la entrada está protegida por un foso trapezoidal de VI pies y detrás por un muro de bloques escuadrados. La *clavicula* interna se erigió con bloques de piedra y en su base se documentó una característica sustentación con cuña de piedra hincada. Al otro lado de la entrada, detrás del muro del *agger*, se encontraron agujeros de poste de la torre de madera que flanqueaba la entrada, detalle que se ha documentado igualmente en los campamentos cesaria-

nos de Alesia (Reddé A; B, 533 ss). La entrada disponía de un rústico empedrado de piedra menuda y grava para evitar el embarramiento por el tránsito de la tropa y de los animales.

Sobre el anterior empedrado se encontraron algunos *clavis caligae*, y ya en el interior del campamento un plomo de sellar sacas de grano, un fragmento de arco de fíbula ¿tipo Alesia?, una plaquita de bronce decorada y alguna herramienta muy deteriorada. Arrojado fuera del campamento por el sector oeste y a la altura de la unión de las dos estructuras campamentales se encontró un glande de plomo de honda. En cuanto a las monedas, éstas confirman su cronología de inicios del principado de Augusto: denario forrado (ha perdido el baño de plata) y perforado de *Barskunes* o *Bentian* (sólo es legible *Benkota*, común a ambas cecas pirenaicas) del período de las guerras sertorianas (82-72 a.C.), un as de *Kelse/ Celsa* del período de las guerras de Sexto Pompeyo (45-44 a.C.), un as augusteo de *Nemausus* del cocodrilo (series de 27 a.C. en adelante) y un as de *Caesaraugusta* (fundada entre 20-15 a.C. de acuerdo a los datos arqueológicos) (Beltrán A; B, 5) indicativo de que la ocupación del campamento para el control del territorio continúo después del primer momento de conquista, como también se documenta en los cercanos Espina del Gállego y Cildá, donde quedaron guarniciones de vigilancia (Sobre el Campo de las Cercas: Peralta D, 265 ss; G, 33 ss; H, 181 s; J, 235 ss; K, 335 s; V, 32 ss. Bolado et al B, 129 s).

El origen de todo este conjunto campamental que se extiende desde la base de la Sierra del Escudo y continúa por toda la línea de cumbres del interfluvio Pas-Besaya en dirección al litoral cantábrico parece que deba relacionarse con la campaña de Antistio en 25 a.C, que fue culminada con un desembarco de más tropas traídas por una flota desde Aquitania (Floro II, 39, 49. Orosio VI, 21, 4) (Peralta, N).

En los últimos años se han ido dando a conocer nuevos *castella* romanos en estos valles centrales de Cantabria (PeraltaV, 33 ss) y un *castra* legionario en Cabuérniga y Rionansa (Marcos et al), que vienen a completar el panorama de la intervención militar romana en los valles septentrionales de Cantabria.

Los últimos descubrimientos arqueológicos del área cántabra siguen confirmando con nuevos datos la fuerte celtiberización de este pueblo de montaña en sus fases más tardías y sus relaciones con la Celtiberia. En cuanto a la intensidad de la intervención militar de Roma contra los cántabros ésta queda perfectamente reflejada por los castra aestiva localizados. Estos campamentos están relacionados con el sometimiento de los grandes castros del sur, con el control del paso natural de la Cordillera por el interfluvio Pas-Besaya en dirección a la costa y con la ocupación metódica de los valles de la vertiente septentrional. Permiten ofrecer ya sólidas reconstrucciones del bellum cantabricum (Bolado et al B) que han permitido superar definitivamente las infundadas construcciones teóricas de la historiografía tradicional (Gutiérrez y Hierro).

# *BIBLIOGRAFIA*


ALBERTOS FIRMAT, MARIA LURDES (A). "La onomástica de la celtiberia". *Actas del II coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. Salamanca: 1979, 131-167.

_____(B)."La onomástica personal indígena de la región septentrional". *Stvdia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Veleia 2-4. Vitoria: 1987, 155-194.

Almagro-Gorbea, Martín (A). "La celtización de la Meseta: Estado de la cuestión". *I Congreso de Historia de Palencia*, I. Palencia: 1987, 313-338.

_____(B)."El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas". *Polis*, 4. Alcala de Henares: 1992, 5-31.

_____(C). "Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural". *Los celtas: Hispania y Europa*, Dir. Martín Almagro-Gorbea. Actas, Madrid: 1993, 121-123.

_____(D). "*Signa equitum* de la Hispania céltica". *Complutum*, 9. Madid: 1998. 101-115.

_____(E). "Los pueblos célticos peninsulares". *Las Guerras Cántabras*. Santander: Fundación Marcelino Botín-Real Academia de la Historia, 1999. 17-64.

_____(F). *Tesoros de la Real Academia de la Historia. Catálogo de la exposición, Palacio Real – Madrid, 2001*. Madrid: Real Academia de la Historia-Patrimonio Nacional, 2001.

_____(G)."Precisiones y correcciones sobre algunas téseras celtibéricas de la Real Academia de la Historia". *Palaeohispánica: Revista sobre Lenguas y Culturas de la Hispania Antigua*, 6. Salamanca: 2006. 281-293.

ALMAGRO-GORBEA, MARTÍN ET AL (A). *Epigrafía prerromana: Catálogo del Gabinete de Antigüedades*. Con la colaboración de M. Molina Matos, J. Manuel Galán, L. A. Ruiz Cabrero y C. Blasco Bosqued. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003.

ALMAGRO-GORBEA, MARTÍN, DANIEL CASADO, FERNANDO TORRES, ALFREDO MEDEROS Y MARIANO TORRES (B). *Prehistoria. Antigüedades españolas I*. Dir. Martín Almagro-Gorbea. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004.

Almagro-Gorbea, Martín, y Alberto Lorrio. "La expansión céltica en la Península Ibérica: una aproximación cartográfica". *I Simposium sobre los celtíberos*. Institución "Fernando el Católico", Zaragoza: 1987. 105-121.

BALLESTER, XAVERIO. "CAR en celtibérico". *Kalathos*, 13-14. Teruel: 1993-1995, 389-393.

BALLESTER, XAVERIO Y MAX TURIEL. "Probable nuevo texto celtibérico con Segobirigea". *Lvcentvum* XXX. Alicante: 2011, 117-125.

BARROSO BERMEJO, ROSA; JORGE CAMINO MAYOR; PRIMITIVA BUENO RAMÍREZ Y RODRIGO DE BALBÍN BEHRMANN. *Fuentenegroso. Un enterramiento del I milenio a.C. en la*

*Sierra de Cuera, Asturias*. Oviedo: Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo, 2007.

BELTRÁN LLORIS, MIGUEL (A). *Los orígenes de Zaragoza y la época de Augusto. Estado actual de los acontecimientos*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1983.

BELTRÁN LLORIS, FRANCISCO (B). "Introducción histórica". *Ciudades romanas de Hispania. Las capitales provinciales. Zaragoza. Colonia Caesar Augusta*. Ed. Francisco Beltrán Lloris. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2007. 3-14.

BELTRÁN LLORIS, FRANCISCO., CARLOS JORDÁN CÓLERA E IGNACIO SIMÓN CORNAGO. "Revisión y balance del *corpvs* de téseras celtibéricas". *Palaeohispanica*, 9. Zaragoza: 2009, 625-668.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, JOSE MARÍA. *Religiones Prerromanas*. Madrid: Cristiandad, 1983.

BOLADO DEL CASTILLO, RAFAEL Y PEDRO FERNÁNDEZ VEGA (A)."Castro de Las Rabas". *Castros y castra en Cantabria*. Acanto-Consejería de Cultura, Santander: 2010. 403-428.

_____(B). "Campamento de El Pedrón". *Castros y castra en Cantabria*. Acanto, Santander: 2010. 391-396.

BOLADO DEL CASTILLO, RAFAEL, PEDRO ANGEL FERNÁNDEZ VEGA Y JOAQUÍN CALLEJO GÓMEZ (A). "El recinto fortificado de El Pedrón (Cervatos, Cantabria), los campamentos de La Poza (Campoo de En medio, Cantabria) y el castro de Las Rabas (Cervatos, Cantabria): Un nuevo escenario de las Guerras Cántabras". *Kobie*, 29. Bilbao: 2010. 85-108.

BOLADO DEL CASTILLO, RAFAEL, ENRIQUE GUTIÉRREZ CUENCA Y JOSÉ ANGEL HIERRO GÁRATE (B). "Las Guerras Cántabras". *Cántabros, origen de un pueblo*. Santander: ADIC, 2012, 95-201.

CAMINO MAYOR, JORGE, YOLANDA VINIEGRA PACHECO Y ROGELIO ESTRADA GARCÍA (A). *La Carisa. Astures y romanos frente a frente*, Oviedo: Cajastur, 2005.

CAMINO MAYOR, JORGE, ROGELIO ESTRADA GARCÍA Y YOLANDA VINIEGRA (B). "La Carisa: un teatro del *Bellum Asturicum*". *Arqueología Militar Romana en Hispania II: Producción y abastecimiento en el ámbito militar*. León: 2006. 567-580.

CAMPMAJO, PIERRE Y JÜRGEN UNTERMANN. "Les influences ibériques dan la Haute Montagne Catalane: le cas de la Cerdagne". *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana. Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Salamanca: 1993, 499-520.

CASCARINO, GIUSEPPE (A). *L'Esercito Romano. Armamento e organizzazione. Vol I: Dalle origini alla fine della Repubblica*. Rimini: Il Cerchio iniziative editorialli, 2007.

_____(B). *L'Esercito Romano. Armamento e organizzazione. Vol II: Da Augusto ai Severi*. Rimini: Il Cerchio iniziative editorialli, 2007

CEPEDA OCAMPO, JUAN JOSÉ (A). "Los campamentos romanos de La Poza (Cantabria)". *Arqueología Militar Romana en Hispania II: Producción y abastecimiento en el ámbito militar*. León: 2006. 683-690.

_____(B). "Peña Cutral (Cantabria). "La vía y los campamentos romanos". Eds. M. Unzueta, M. y C. Fernández, C. *Actas del Homenaje al profesor Juan María Apellániz Castroviejo*. Bilbao: 2006. 327-338.

_____(C) "La Poza". *El ejército romano en Hispania. Guía Arqueológica*. Universidad de León: 2007. 373-375.

_____(D) "Prospecciones y sondeos arqueológicos en el yacimiento de La Poza (Campoo de Enmedio). Campaña de 2003". *Actuaciones Arqueológicas en Cantabria*, 2000-2003. Consejería de Cultura, Santander: 2008. 141-144.

CISNEROS CUNCHILLOS, MIGUEL Y PILAR LÓPEZ NORIEGA (A). "La Ulaña: Un castro en la frontera entre cántabros y turmogos (a modo de conclusión provisional". El castro de La Ulaña (Humada, Burgos). *La documentación arqueológica (1997-2001)*. Eds. Miguel Cisneros Cunchillos y Pilar López Noriega. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2005, 149-158.

CISNEROS CUNCHILLOS, MIGUEL Y PILAR LÓPEZ NORIEGA (B). "El sistema defensivo del castro de La Ulaña (Humada, Burgos". *Archivo Español de Arqueología*, 77. Madrid: 2004, 3-22.

CISNEROS CUNCHILLOS, MIGUEL, JESÚS GARCÍA SÁNCHEZ E IRENE HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ. "Los *oppida* del sector central de la Cordillera Cantábria". *Palaeohispánica*, 11. Zaragoza: 2011, 61-83.

Didierjean, François. "Camps militairs romains et archeology aérienne: méthodologie et données nouvelles". *Saldvie*, 8. Zaragoza: 2008. 95-115.

DRIEL-MURRAY, C. VAN. "New light on old tents". *Journal of Roman Military Equipment Studies*, 1. Oxford: 1990. 109-137.

FERNÁNDEZ ACEBO, VIRGILIO. "Las *fontes tamarici* de Plinio y la ciudad ptolemaica de Camarica: Hacia la reescritura de un pertinaz equívoco sobre la Cantabria Antigua". *Sautuola*, IX. Santander: 2002-2003, 253-281.

FERNÁNDEZ IBÁÑEZ, CARMELO. "Metalistería y romanización en la Antigua Cantabria". *Regio Cantabrorum*. Santander: 1999. 249-258

FERNÁNDEZ OCHOA, CARMEN Y ANGEL MORILLO CERDÁN. "Romanización y asimilación cultural en el Norte Peninsular. Algunas reflexiones sobre un topos historiográfico desde una perspectiva arqueológica". *Los poblados fortificados del Noroeste de la Península Ibérica: Formación y desarrollo de la cultura castreña*. Coloquios de arqueología en la cuenca del Navia. Homenaje al Prof. Dr. José Manuel González y Fernández-Valles. Navia: 2002, 261-277.

FERNÁNDEZ VEGA, PEDRO ANGEL Y RAFAEL BOLADO DEL CASTILLO (A). "Castro y campamento de Santa Marina". *Castros y castra en Cantabria*. Santander: Acanto, 2010. 379-386.

_____(B). "Una nueva tésera de hospitalidad en territorio cántabro: el oso del castro de Las Rabas (Cervatos, Cantabria)". *Archivo Español de Arqueología* 84. Madrid: 2011, 43-50.

_____(C). "El recinto campamental romano de Santa Marina (Valdeolea, Cantabria): un posible escenario de las Guerras Cántabras. Resultados preliminares de la campaña de 2009". *Munibe*, 62. San Sebastián: 2011. 303-339.

FRAILE LÓPEZ, MIGUEL ANGEL. *Estudio geográfico de las Guerras Cántabras*. Santander: Gráficas Calima, 2006.

GARCÍA ALONSO, MANUEL (A). "El campamento romano de "El Cincho" (La Población de Yuso). Un nuevo yacimiento de las Guerras Cántabras". *Sautuola*,VIII. Santander: 2002. 99-106.

_____(B). "El campamento romano de El Cincho (La Población de Yuso). Resultados arqueológicos de la campaña del 2001". *Sautuola*, IX. Santander: 2003. 109-139.

_____(C). "El campamento de campaña de "El Cincho" (Cantabria)". *Arqueología Militar Romana en Hispania II: Producción y abastecimiento en el ámbito militar*. León: 2006. 549-566.

_____(D): "El Cincho". *El ejército romano en Hispania. Guía Arqueológica*. Universidad de León: 2007. 338-341.

García Guinea, Miguel Angel y Regino Rincón. *El asentamiento cántabro de Celada Marlantes*. Santander, Institución Cultural de Cantabria, 1970.

Gilliver, Catherine (A). "Hedgehogs, caltrops and palisade stakes". *Journal of Roman Military Equipment Studies*, 4. Oxford: 1993. 49-54.

_____(B). *The Roman Art of War*. Glocestershire: Tempus, 2001.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, DAVID, ANDRÉS MENÉNDEZ BLANCO Y VALENTÍN ÁLVAREZ MARTÍNEZ "El campamento de Moyapan (Ayande, Asturias)". *Férvedes*, 5. Lugo: 2008. 363-371.

GUTIÉRREZ CUENCA, ENRIQUE. Y JOSE ANGEL HIERRO GÁRATE. "La Guerra Cantábrica: de ficción historiográfica a realidad arqueológica". *Nivel Cero*, 9. Santander: 2001. 71-96.

HIERRO GÁRATE, JOSE ANGEL. "Estructura campamental de Salces (Salces, Campoo de Suso)". *Castros y castra en Cantabria*. Santander: Acanto-Consejería de Cultura, 2010. 373-378.

JONES, R H. "Lager mit claviculae in Britannia", en Hanson, W S *The Army and Frontiers of Rome. Papers offered to David J Breeze on the occasion of his 65th birthday and his retirement from Historic Scotland.* Typescrit Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, 74. Portsmouth, Rhode Island: 2009. 11-23.

JORDAN CÓLERA, CARLOS (A). "Chronica Epigraphica Celtiberica I: Novedades en epigrafía celtibérica". *Palaeohispanica*, 1. Zaragoza: 2001, 369-391.

_____(B). "Acerca del ablativo que aparece en las téseras de hospitalidad celtibéricas". *Palaeohispánica*, 3. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2003. 113-127.

LENOIR, MAURICE. "Lager mit claviculae". *Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)*, 89. Roma: 1977. 697-722.

LORRIO, ALBERTO J. "Los *signa eqvitvm* celtibéricos: origen y evolución". *Palaeohispanica*, 10. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2010. 427-446.

MARCOS MARTÍNEZ, JAVIER, LINO MANTECÓN CALLEJO Y MARIANO LUIS SERNA GANCEDO. "Estructura campamental de Cueto de El Haya (Majadabueyes, Cabuérniga-Rionansa)".*Castros y Castra en Cantabria*. Santander: Acanto, 2010.227-232.

MARTÍNEZ VELASCO, ANTXOKA. "Monedas de las Guerras Cántabras: el asedio romano de la Espina del Gallego (Sierra de El Escudo, Cantabria), el campamento del Cerro de la Muela (Sotoscueva, Burgos) y el campamento de El Alambre (Valdelucio, Burgos)". *Actas del XIII Congreso Nacional de Numismática "Moneda y Arqueología"*. Madrid-Cádiz: 2009. 511-523.

MENÉNDEZ BLANCO, ANDRÉS, DAVID GONZÁLEZ ÁLVAREZ, VALENTÍN ÁLVAREZ MARTÍNEZ Y JESUS IGNACIO JIMÉNEZ CHAPARRO. "Nuevas evidencias de la presencia militar romana en el extremo occidental de la Cordillera Cantábrica". *Gallaecia*, 30. Santiago de Compostela: 2011. 145-165.

MORILLO CERDÁN, ANGEL. "Criterios arqueológicos de identificación de los campamentos romanos en Hispania". *Saldvie*, 8. Zaragoza: 2008, 73-93.

MORILLO CERDÁN, ANGEL Y CARMEN FERNÁNDEZ OCHOA (A). "La Bahía de Santander en el marco de la conquista romana de Cantabria". *La Arqueología de la Bahía de Santander*, II. Eds. C. Fernández Ibáñez y J. Ruiz Cobo. Fundación Marcelino Botín, Santander: 2003, 441-450.

_____(B). "De nuevo sobre la conquista romana de Cantabria. Réplica ante una lectura tergiversada". *Sautuola*, XI. Santander: 2005. 161-170.

MORILLO CERDÁN, ANGEL, SABINO PEREA YÉBENES Y JOSE LUIS RAMÍREZ SÁDABA. "Las Guerras Cántabras". *Los cántabros en la Antigüedad. La Historia frente al Mito*. Coord. José Ramón Aja Sánchez, Miguel Cisneros Cunchillos y José Luis Ramírez Sádaba. Salamanca: Publican-Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, 101-131.

PAMMENT, J. "Roman tents 'replicated' in stone-built barracks of the 2end century BC in Spain". *Journal of Roman Military Equipment Studies*, 4. Oxford: 1993. 23-31.

PÉREZ VILATELA, LUCIANO (A). "Epifanía de Liber Pater en Montaña Frontera (época ibérica)". *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, 70. Valencia: 1993, 45 s.

_____(B). "Inscripciones celtibéricas inéditas de Peñalba". *La Hispania Prerromana. Actas del VI Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Eds. F. Villar y J. d'Encarnação. Salamanca: 1996, 245-277.

PERALTA LABRADOR, EDUARDO (A). "La tésera cántabra de Monte Cildá (Olleros de Pisuerga, Palencia)". *Complutum*, 4. Madrid: 1993. 223-226.

_____(B). "Arqueología de las Guerras Cántabras. Un campo de batalla en las sierras de Iguña y Toranzo". *Revista de Arqueología*, 198. Madrid: 14-23, 1997.

_____(C). "Espina del Gallego. El último baluarte de los cántabros". *Revista de Arqueología*, 212. Madrid: 1998. 40-47.

_____(D). “Los castros cántabros y los campamentos romanos de Toranzo y de Iguña. Prospecciones y sondeos (1996-97)”. *Las Guerras Cántabras*. Santander, Fundación Marcelino Botín-Real Academia de la Historia, 1999. 201-276.

_____(E). “El asedio de la Espina del Gallego (Valles de Toranzo e Iguña, Cantabria) y el problema de *Aracelium*”. *Complutum* 10. Madrid: 195-212, 1999.

_____(F). “El asedio augústeo de la Espina del Gallego. Campañas arqueológicas de 1997 a 1999”. *Actuaciones Arqueológicas en Cantabria 1984-1999*, 1. Santander: 363-367, 2000.

_____(G). “Die augusteische Belagerung von La Espina del Gallego (Kantabrien, Spanien)”. Römisch-Germanische Kommission. *Germania* 79, 1. Halbland. Mainz am Rhein: 2001. 21-42.

_____(H) “Los *castra aestiva* del *Bellum Cantabricum*: novedades arqueológicas”. *Ier Congreso Internacional de Historia Antigua*. Eds. L. Hernández Guerra, L. Sagredo San Eustaquio y J.M. Solana Sainz. Universidad de Valladolid-Centro Buendía. Valladolid: 2001. 173-182.

_____(I) “Los campamentos romanos de campaña (*castra aestiva*): Evidencias científicas y carencias académicas”. *Nivel Cero*, 10. Santander: 2002. 49-87.

_____(J). “Castros y campamentos romanos de las Guerras Cántabras”. *Los poblados fortificados del Noroeste de la Península Ibérica: Formación y desarrollo de la cultura castreña*. Coloquios de arqueología en la cuenca del Navia. Homenaje al Prof. Dr. José Manuel González y Fernández-Valles. Ayuntamiento de Navia-Parque Histórico del Navia: 2002. 225-240.

_____(K) “Los campamentos de las Guerras Cántabras de Iguña, Toranzo y Buelna (Cantabria)”. *Arqueología Militar Romana en Hispania.* Anejos de Gladius, 5. CSIC- Polifemo, Madrid: 2002. 327-338.

_____(L). *Los cántabros antes de Roma*. 2000. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003.

_____(M)”Indigenismo y romanidad en las estelas funerarias de la Cantabria antigua”. Actas *del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias*, I. Santander: Fundación Marcelino Botín, 2004. 257-356.

_____(N). “Cuestiones histórico-arqueológicas sobre el *Bellum Cantabricum* y el desembarco romano en la costa cántabra”. *Sautuola*, II. Santander: 2004. 85-130.

_____(Ñ). “La conquista romana de Campoo: arqueología de las Guerras Cántabras”. *Cuadernos de Campoo* 36. Reinosa: 2004. 28-42.

_____(O). “La revisión de las Guerras Cántabras: novedades arqueológicas en el norte de Castilla”. *II Congreso Internacional de Arqueología Militar Romana en Hispania*. León: Universidad de León, 2006. 523-547.

_____(P). “El asedio de La Loma. Guerras Cántabras en la Montaña Palentina”. *Revista de Arqueología*, 303. Madrid: 2006. 24-33.

_____(Q). “Equipamiento militar romano de la conquista de la antigua Cantabria”. *Sautuola*, XIII. Santander: 2007. 493-511.

_____(R). “La conquista romana de la Montaña Palentina: el asedio de La Loma (Santibáñez de la Peña)”. *Colección de historia Montaña Palentina*, 2. Palencia: 2008. 13-36.

_____(S). "El asedio augústeo de la Espina del Gallego. Campañas de 2000-2003”. *Actuaciones Arqueológicas en Cantabria. 2000-2003*. Coord. R. Ontañón Peredo. Santander: Consejería de Cultura, Gobierno de Cantabria, 2008. 153-158.

_____(T). “Las Guerras Cántabras”. *Historia Militar de España. Prehistoria y Antigüedad*. Dirig. Hugo O’Donnell. Coord. Martín Almagro-Gorbea. Comisión Española de Historia Militar-Real Academia de la Historia. Madrid: 2009. 247-265.

_____(U). “El ejército romano de los siglos II-I a.C.”. *Historia Militar de España. Prehistoria y Antigüedad*. Dirigida por Hugo O’Donnell. Coordinador Martín Almagro-Gorbea. Comisión Española de Historia Militar-Real Academia de la Historia. Madrid: 2009. 267-281.

_____(V). “Campamentos romanos en Cantabria”. *Castillos de España* nº 161-162-163 (Ejemplar monográfico de las fortalezas de Cantabria). Coord. Ramón Bohigas Roldán. Madrid: 2011. 23-36.

Peralta Labrador, Eduardo, Federico Fernández Fernández y Roberto Ayllón Martínez. (A). “Castros prerromanos y campamentos romanos de Iguña, Cieza y Toranzo. Prospecciones de 1996”. *Actuaciones Arqueológicas en Cantabria 1984-1999*, 1. Santander: 2000. 289-292.

Peralta Labrador, Eduardo, Jose Angel Hierro Gárate y Enrique Gutiérrez Cuenca (B). “Las monedas de los campamentos romanos de campaña de las Guerras Cántabras del asedio de La Loma, Castillejo y el Alambre”. *Lvcentvm*, XXX, Alicante: 2011. 151-172.

Peralta Labrador, Eduardo, Rubén Sáez Abad y Carmelo Fernández Ibáñez (C). “Proyectiles de catapulta romana procedentes de la fortificación de La Espina del Gállego (Cantabria). Estudio y tratamiento de conservación”. *Sautuola*, XV. Santander: 2009. 277-297.

Pseudo-Hygin. *Des fortifications du camp*. Texte établi, traduit et commentée par Maurice Lenoir. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

Quintana López, Javier. “Amaya, ¿Capital de Cantabria?”. *Los cántabros en la Antigüedad. La Historia frente al Mito*. Coord. José Ramón Aja Sánchez, Miguel Cisneros Cunchillos y José Luis Ramírez Sádaba. Salamanca: Publican-Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, 229-264.

Reddé, Michel (A). “Titulum et Clavicula. À propos des fouilles récentes d’Àlésia”. *Revue Archéologique de l’Est et du Centre-Est*, 46. Dijon: 1995. 349-356.

_____(B). “Les remparts et les portes”. *Alésia. Fouilles et recherches franco-allemandes sur les travaux militaires romains autour du Mont-Auxois (1991-1997)*. 1-Les Fouilles. Dir. Michel Reddé y Siegmar Von Schnurbein. Paris: De Boccard, 2001. 515-537.

_____(C). *Alésia. L’Archéologie face à l’imaginaire*. Paris: Errance, 2003.

_____(D). “Les camps militaires républicains et augustéens: paradigmes et réalités archéologiques”. *Saldvie*, 8. Zaragoza : 2008. 61-71.

RICHARDSON, ALAN. “Space and manpower in Roman camps”. *Oxford Journal of Archaeology*, 22, nº 3. Oxford: 303-312, 2003.

RODRÍGUEZ MORALES, JESÚS. “Una nueva tésera con leyenda *Avilaca*”. *Formas de integración en el mundo romano. Actas del VI Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*. Eds. Gonzalo Bravo y Raúl González Salinero. Signifer Libros, Madrid: 2009, 225-236.

RUIZ VÉLEZ, IGNACIO. “La cueva de Ojo Guareña (Burgos): El ‘príncipe’ que se perdió y murió en ella”. *Sautuola*, XV. Santander: 2009, 261-274.

SCHNURBEIN, SIEGMAR VON. “Camps et *castella*”. *Alésia. Fouilles et recherches franco-allemandes sur les travaux militaires romains autour du Mont-Auxois (1991-1997)*. 1-Les Fouilles. Dir. Michel Reddé y Siegmar Von Schnurbein. Paris: De Boccard, 2001. 507-513.

SIMÓN CORNAGO, IGNACIO. “Cartografía de la epigrafía paleohispánica I. Las téseras de hospitalidad”. *Palaeohispanica*, 8. Zaragoza: 2008, 127-142.

Sopeña Genzor, Gabriel (A). *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987.

_____.(B) *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”-Departamento de Ciencias de la Antigüedad, 1995.

TORRES MARTÍNEZ, JESÚS FRANCISCO. “Monte Bernorio en su entorno. Resumen de los trabajos arqueológicos efectuados en la campaña de 2004”. *Estudios varios de Arqueología Castreña. A propósito de las excavaciones en los castros de Teverga (Asturias)*. Instituto de Estudios Prerromanos y de la Antigüedad-Ayuntamiento de Teverga, 2007. 77-101.

TORRES MARTÍNEZ, JESÚS FRANCISCO Y MARIANO LUIS SERNA GANCEDO. “Sistemas defensivos en el *oppidum* de Monte Bernorio (Villarén de Valdivia, Palencia)”. *Nivel Cero*, 12. Santander: 2010. 73-87.

TORRES MARTÍNEZ, JESÚS FRANCISCO, ALIS SERNA GANCEDO Y SANTIAGO D. DOMÍNGUEZ SOLERA. “El ataque y destrucción del *oppidvm* de Monte Bernorio (Villarén, Palencia) y el establecimiento del *castellvm* romano”. *Habis*, 42. Sevilla: 2011. 127-149.

TURIEL IBÁÑEZ, MAX. “Tésera de Slania”. *Acta Numismática*, 28. Barcelona: 1998, 75-78.

UNTERMANN, JÜRGEN. *Monumenta Linguarum Hispanicarum, Bol. IV: Die Tartesischen, keltiberischen und lusitanischen Inscriften*. (D. Wodtko colab.). Wiesbaden: 1997.

VILLAR, FRANCISCO (A). *Estudios de celtibérico y de toponímia prerromana*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

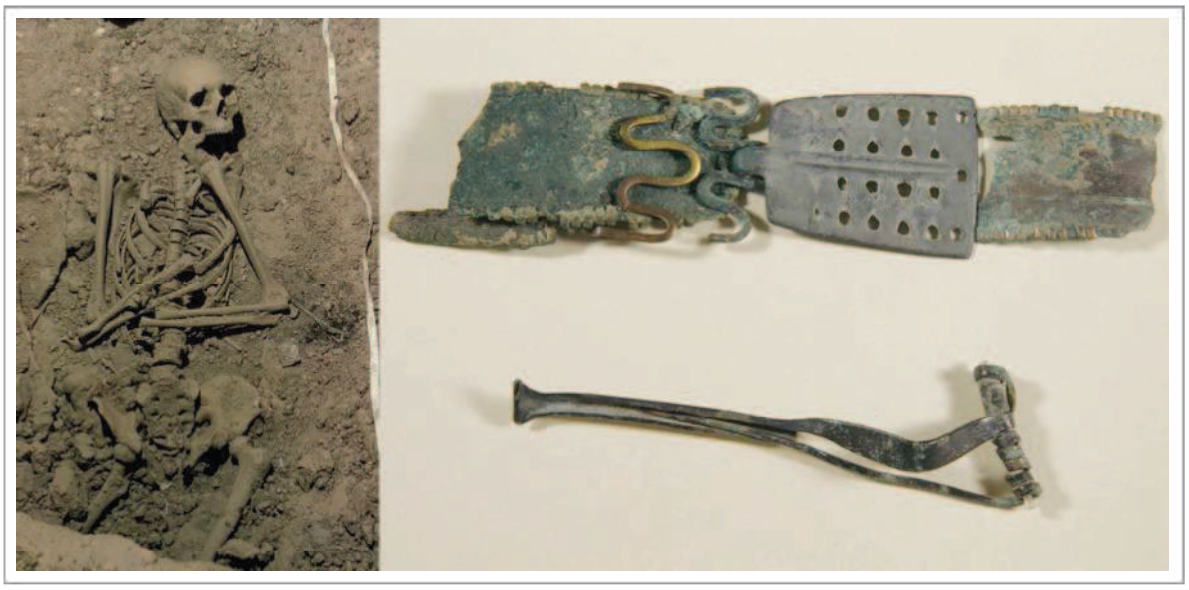
_____(B).“La tésera de *Slania* y los nombres de familia con determinante”, en P. Anreiter y E. Jerem (eds.), *Studia Celtica et Indogermanica. Festschrift für W. Meid zum 70*. Geburtstag. Budapest: 1999, 531-537.

## *Equitum* en Cantabria:

1. Estela de San Vicente de Toranzo (Cantabria). 2. Denario de Carisio con panoplias indígenas de las Guerras Cántabras. 3. Miniatura de bipenne de Herrera de Pisuerga. 4. Prótomos de caballos y fíbula de La Ulaña. 5. Prótomo de caballos de Monte Ornedo (Munibe 62). 6. Fíbula de tierras de León o Palencia. 7. Jinete de ¿fíbula? de Iuliobriga. 8. Escena central de la estela de Zurita (Cantabria).



2. Hombre de Ojo Guareña (Foto: J. L. Uribarri / G. E. Edelweiss) y materiales que llevaba.



M. A. Martín / G. E. Edelweiss

3. Téseras de hospitalidad celtibéricas en Cantabria.




Peralta et al.

4. *Oppidum* de La Ulaña (Humada, Burgos)



Peralta.

5. *Oppidum* de La Loma (Santibáñez de la Peña, Palencia)



Peralta.

6. Excavaciones en el castro de La Loma y campamento romano al fondo.



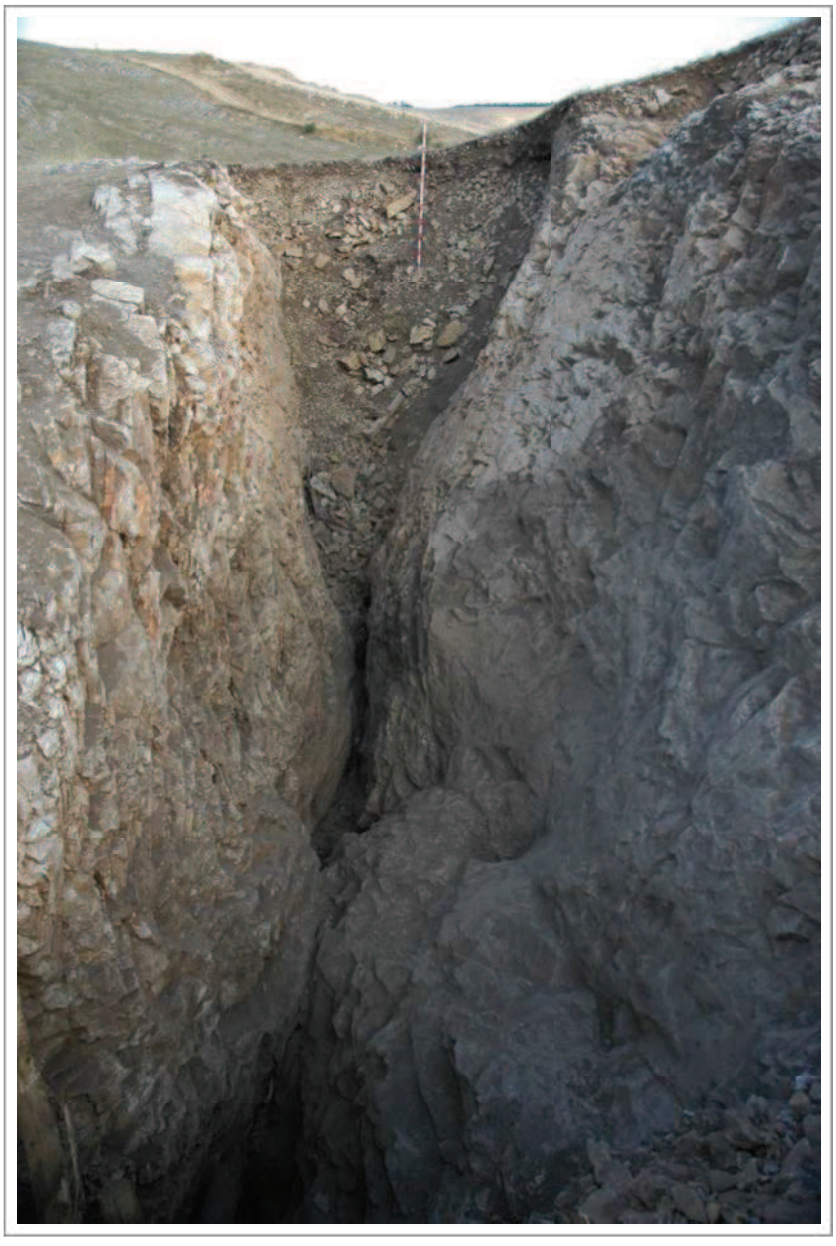
Peralta.

7. Bastión de las murallas de La Loma.



Peralta.

8. Foso de La Loma.



Peralta.

9. Materiales prerromanos:

1.Puntas de lanza de La Loma. 2. Fibula de La Muela. 3-5 Fíbulas de La Loma.
6. Enganche de vaina de daga de La Loma. 7. Fusayola de La Loma con antropomorfo.
8. Mangos de cuchillo de La Loma.
9. Placa de cinturón de La Loma. 10. Denario de *Turiasu* de La Loma.
11. Cerámica pintada de La Loma Fotos: Peralta). 12. Cerámica pintada de Las Rabas.



10. Campamento romano principal del asedio de La Loma.



Peralta.

11. Proyectiles romanos del asedio de La Loma .



Peralta.

12. Oppidum de Monte Bernorio (Villarén, Palencia) con castellum romano en la cima.



Peralta.

13. Campamento romano de Cildá (Corvera de Toranzo y Arenas de Iguña, Cantabria)



Peralta.

14. Campamento romano del Campo de las Cercas (Puenteviesgo y San Felices de Buelna, Cantabria)



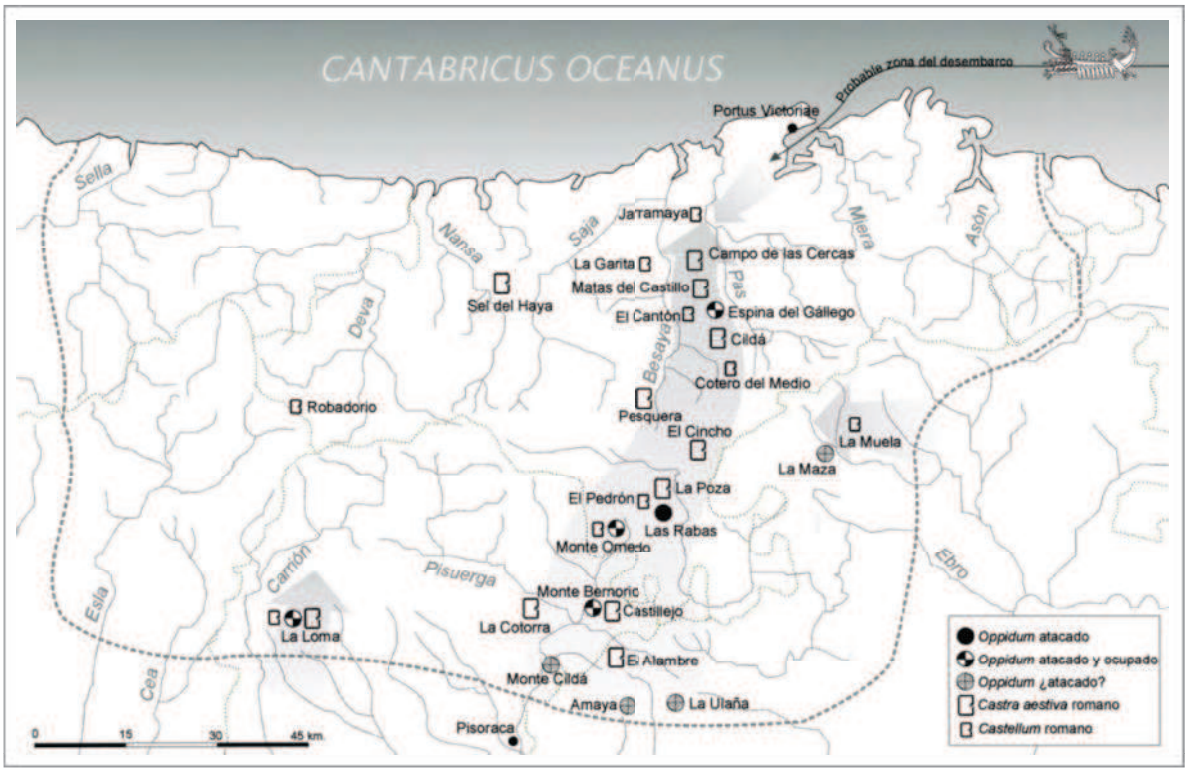
Peralta.

15. Puertas en *claviculae* del Campo de las Cercas (Foto: Peralta) y reconstrucción de una *clavicula*



Dibujo, Peter Connolly

16. Yacimientos arqueológicos de las Guerras Cántabras




Peralta.

# “Rethinking writing in Gallaecia”

D. Joám Evans Pim

Etnógrafo e Antropólogo. Académico da AGLP

*Os galegos actuaes descemos espritoalmente dos galegos primitivos, porque a vida do noso país endexamáis foi interrumpida por enteiro, e dahí que os diversos logos de Galiza sexan simpres evolucións dun mesmo etnos. Por eso as pedras ouriceladas dos nosos montes teñen para nós, baixo a súa forma natural, un engado creador de mitos, e, ao pousarmos os ollos no segredo dos petroglifos, sentimos que o pasado revive en nós como non poderia revivir en calisquera investigador forasteiro. Ali está o pensamento dos nosos proxenitores. Ali, nas pedras ouriceladas dos montes galegos, vive a cruz e o circo, como siños irmáns. Como as estrelas e o sol, a noite e o dia, a morte e a vida. Enxendrounos a preocupación cósmica, axuntounos a proteición dos deuses, compenetrounos o cristianismo, e ainda hoxe viven xuntos por un aceio de inmortalidade. ―Castelao, As cruces de pedra na Galiza (1950: 30).*

This chapter suggests that past and present marking systems present in what today is Galiza and Northern Portugal—a region to which we will refer to as Gallaecia—are what could be labelled as a "living fossil" of a primordial form of nonlinguistic writing intimately related to genealogical knowledge, social relations and hierarchies, territoriality and mnemonics, encapsulating large amounts of oral information in apparently simple graphic designs.

Nonlinguistic writing is deeply rooted in human behaviour and can be studied in the context of animal ethology. The first section of this study focuses on the understanding of nonlinguistic mark-making and its relation to territorial and social relations, as a basis to approach the wide historical record of marks present in Gallaecia for over six millennia within the framework of evolutionary ritualized restraint mechanisms that minimize the occurrence of potentially lethal intraspecific aggression. The relation between avoidance and boundary definition strategies—which reduce the expense of energy and risk of injury—and the use of nonlinguistic signs that require 'reading' and 'writing' skills is considered both in human and nonhuman animals, taking into account ethological and ethnographic evidence, in the light of natural selection pressures that favour nonkilling behaviour.

The use of nonlinguistic writing in much of the European Atlantic region before the introduction of alphabetical scripts, and the nonlinguistic character of primitive Ogham in particular, is suggested, proposing that it be understood within the set of early mnemonic devices developed to 'store' sets of genealogical, mythical and territorial information also linked to magical and prophylactic uses. The idea that only at a later stage would Ogham be adapted for use as 'writing proper' as a consequence of direct contact with other scripts is also suggested. These ideas will be commented on at the end this article, while its main section seeks to survey the continuity of mark making in Gallaecia during several millennia, including their extensive use in border petroglyphs, funeral stones, property marks on trees, animals or other objects, magical or protective signs, etc. The combined archaeological and anthropological data from this large time span reinforces the importance of marks in the avoidance of direct confrontation for millennia, possibly prefiguring some of the initial functions of linguistic writing systems, and provide clues on what kind of forms and functions could have characterized Gallaic nonlinguistic writing.

## Writing integrationally defined

Symbolic behaviour is certainly one of the key aspects in the configuration of human evolution. Ginzburg (1983: 88; see also 1979, for the original) explained how humans, after thousands of years of hunting pursuits learned to give meaning and context, making complex calculations, to the faintest traces of unseen quarry: prints, droppings, scent deposits, hair or feathers, snapped twigs or pressed grass. This ability "permitted the leap from apparently insignificant facts, which could be observed, to a complex reality which—directly at least—could not" establishing narrative sequences (id., 89). Ginzburg suggested that our track-reading ancestors could have been the first story-tellers "because only hunters knew how to read a coherent sequence of events from the silent (even imperceptible) sign left by their prey" (id.) and that this emerging narrative, through the millennia, led to the invention of writing as it is currently understood. From mere traces, changes in the environment caused by beings that were no longer present, our ancestors could reconstruct narratives of past realities with the utmost detail, reading the stories "recorded" by animals and other humans landing the course of their activities within a landscape. Tracks, a form of sign in the semiotic tradition, direct us to the object or being that created it, thus representing it, and, in Ginzburg's thought, it would only be a matter of time for these representations to be transformed into abstract indexes referring to animals or humans as mental concepts in the early beginnings of mnemonics.

The connection between the origin of writing and the "reading" of tracks is by no means new. In fact, Chinese tradition associates the origin of its script with The Yellow Emperor's court recorder Cang Jie, who would have found inspiration in the marks left behind by birds and animals and the markings on animals themselves, realising that the graphic reproduction of the tracks or marks could be used to represent and keep record of the game in the Emperor's lands (Lewis, 1999: 197-202, 273). As a consequence of this myth of origin, Chinese philosophy of writing used to present characters as organic entities closely associated with bird traces and animal tracks and calligraphy itself was seen as correlative to marks produced by animals (Sterckx, 2002: 98-100). It is the association of writing systems with spoken language (and the perceived superiority of spoken language in relation to other forms of symbolic communication, including orality and mnemonic devices, which are predominant in the apparently "nonliterate" societies) that has moved us away from recognizing alternative hypotheses for the emergence of reading and writing and its relation with the continuity of nonlinguistic marks as a form of recording, reading, and writing complex human knowledge, including narrative.

Michael Haberlandt (1900 [1898]: 82) stated that, "[i]n all cases, the strongest support for science is the *art of writing*, which, in its widest meaning, is to be found amongst every tribe on earth." No human collective can therefore be labelled as "nonliterate" as "[e]very pictorial sign is, in a sense, an element of writing." According to Haberlandt, who specifically mentions property marks that would also serve to obtain protection or defence,

the sequencing and regulation of such signs provides the basis for ideographic or pictographic writing, regardless of the linguistic or nonlinguistic character of the representations. As Perrin (2011: 630) explains, the fact that a certain form of nonlinguistic "writing" cannot be mechanically verbalized does not mean it cannot contain other complex information or manifest stimuli that can be neurologically processed or otherwise responded to within a certain cultural context.

Landaburu (1998: 50-59) challenges the idea of writing as a product of urban "civilized" specificity calling to our attention footprints as a key for understanding the context of writing in "nonliterate" cultures, namely in nomadic, hunter-gathering, fishing or pastoral societies. "Urban writing", as Landaburu refers to the graphic representation of oral language, is not the only form of "writing", pointing out that marks such as "footprints in mud, human and animal scent or broken branches are all traces, and these marks become signs to those who are able to interpret them" (1998: 50-51). The primitive notion of a mark established a direct relation between the mark itself and the event that led to its creation (especially when the mark has been left intentionally, as is the case with animal scent or scratch marks). But such a link is also established by marks produced by humans, in all cases with a functionality related to identification and territory, that developed to anchor complex mnemonic uses as in the case of the Ojibwe birch bark scrolls (*Wiigwaasabak*) which have persisted until the present time.

Therefore, Landaburu (1998: 51) presents two distinct semiotic systems: "that of orality, which uses voice as a means of communication, and the mark-message, that uses our hands", arguing that while the former has a greater signifying capacity, as words are complemented by expression and other nonverbal elements of human communication, the latter has the advantage of its durability and transportability (see also Tenreiro Bermúdez, 2007: 366). In a certain way, the current supremacy of "urban writing" is due to the articulation of both systems, but it has done so through the de-territorialization and de-identification of signs, which are reduced to a form of relatively mechanical transliteration, uprooted from a particular landscape or environment:

> *Writing was part of the territory. The first cultures to use writing would cover their territories with their texts, continuing the ancient practice of nonliterate people's to "cover" every single portion of their lands, associating names and narratives to them.*
>
> *The alphabet represented a rupture with this value of previous semiotic systems. Articulating sound instead of meaning, writing was deterritorialized representing what all of Humanity has in common—voice—making it impossible to distinguish a particular land or history (Landaburu, 1998: 57)*

In Landaburu's view (1998: 59), the rejection of "urban writing", namely the Latin alphabet, by many indigenous peoples of South America and elsewhere is partially driven by the ancient association between marks and the group or people who produced them, in

this case with the Western colonizer. Marks used in body paintings or tattoos, pottery, textiles, etc. are mainly used to identify the mark holders or makers. To many peoples, alphabetical scripts continue to be the marks of their oppressors. The full identification of "urban writing" with what the field of linguistics has labelled as "writing proper" is both ethnocentric and anthropocentric, as it dismisses the use of non-linguistic marks, which are clearly not a distinctively human phenomenon:

> *The widely accepted linguistic definition of writing has contributed to the questionable assumption that speech must have preceded writing. If one accepts such a definition, one is constrained to grant that spoken language came first and is the ground upon which writing developed; after all, as it has been strictly defined, full writing cannot exist without speech, while we know that speech can and does exist without writing so defined. Every human community across the earth uses spoken language while use of 'writing proper' is not universal. But if we are less exclusive in our definition of writing we can see clearly that throughout human history, all peoples have used marks of some kind (Perrin, 2011: 632).*

Perrin (2011) has developed a comprehensive approach for the understanding of marks within an integrational definition of writing. Perrin challenges the linguistic definition of writing that excludes anything beyond the representation of speech, as well as the separation between "writing" or "writing proper" and so-called "proto-writing", a distinction that assumes a developmental process linking the former and the later, in which "writing proper" would be the ultimate stage of evolution. Based on Harris' (1995: 4) definition of written communication as "consisting in the contextualized integration of human activities by means of signs", Perrin (2011: 633) broadens this understanding, positioning human mark use as a development of environmental, territorial and resource marking common to other species. In the context of integrationist study of writing, he suggests the "[s]tudy of marks and marking behavior is united by the role such marks play in integrating the behavior of many species in time and space—a role which exhibits no necessary relation with spoken language" (id.). Writing integrationally defined would encompass marks used both by humans and other species, as well as linguistic writing, the latter alone exclusive to our species as the only one to have developed articulated spoken language. This vision breaks the conventional assumption that speech preceded writing, as we know not only that all peoples have used marks of some kind throughout their existence, but also that many non-human species share common marking behaviours (Perrin, Evans and Yatsenko, 2010: 15).

Ginzburg (1983: 88) highlights how for millennia humans paid close attention to marks produced by animals. This was a matter of survival as hunter-gatherers relied on their mark-reading abilities not only to find prey but also to avoid becoming the prey of certain animals, or to avoid potentially-lethal conflict with neighbouring human groups. Marks or tracks left by animals (including other humans) establish a nonarbitrary relation between signifier and signified, to the extent that the experienced "reader" can distinguish the tracks of an individual animal from others of the same species, also introducing abstraction and

conceptualization of category and instance as marks are separated in time and space from the mark maker. Interestingly, tracks were read in a linear sequence that "could be 'mapped' conceptually to a sequence in time, if for no other reason than the fact that any hunter following tracks has to physically cross the same territory as his prey" (Perrin, 2011: 625) enforcing an ordered experience:

*The likely relationship between millennia spent reading tracks in sequence and the emergence of sequential and aligned character order also deserves serious consideration, as does the possible role of animal tracks in the emergence of writing systems utilizing impressed clay tablets, to say nothing of the use of seals for impressions (id.).*

Even though many animal marks—such as foot tracks—are unintentional, ethology also provides a wealth of information on intentional animal marking: bears score tree trunks and cave walls, cats scratch areas where they are instinctively stimulated to do so, male deer rub the velvet from their antlers against trees, and many other species leave urine, feces and other scent marks. Perrin (2010: 29-35) argued that these behaviours are part of a functional system of intraspecies communication and organization based on territorial distribution, hierarchy, aggression and avoidance. Marks facilitate the process of defining a group's or an individual's territory through determined borders in physical space and also help establish hierarchical relationships in social 'space'. In both cases, marks are crucial to the operation of restraint mechanisms that reduce the probabilities of intraspecific killing.

As identified by zoosemiotics, the main function of intraspecies communication, besides courtship and food-related signals, is directly related to mechanisms that prevent or minimize lethal aggression such as ritual displays of aggression, recognition of boundaries, threat or warning signals and metacommunicative signals, essentially regulating how and when animals interact with one another. An example suggested by Perrin (2010: 34-35) is the competition for mark placement (scent or visible marks) on trees, whereby animals try to make marks as high as possible—pandas actually invert their bodies against trees to raise their urine scent marks even higher, as the higher a mark is placed the larger the size of the animal would appear to be when "read" by competitors:

*any animal that encounters the mark will be able to determine if it is larger or smaller than the mark-maker based on whether the mark is higher than any it is able to make. Because of the common correlation between size and dominance (larger animals often dominate smaller ones of the same species) the relative positions of multiple marks on the same tree can provide some indication of 'hierarchy' in a given area (2010: 35).*

Fry, Schober and Björkqvist (2010) consider ritualization and restraint mechanisms among human and nonhuman animals during intraspecific aggressive interactions as a result of natural selection pressures that favour nonkilling behaviour. As intraspecific killing is rare across species, a wide range of alternatives that exclude or minimize physical aggression and agonistic situations are present. These include strategies such as noncontact displays, forms of ritualized aggression, definition of boundaries, dominance hierarchies,

and avoidance, which reduce the expense of energy and greatly reduce the risk of injury (id., pp. 103-104). Marks are crucial in the definition of territorial boundaries and in the expression of dominance and subordination, reducing the possibilities for serious injury due to intraspecific aggression.

As Perrin (2011: 627) points out, the fact that signs used by humans (marks on boundary stones, trees, doorways, seals, flags and banners associated with territory, heraldic devices, etc.) have been closely tied to the definition of territory, identity, collective organization, hierarchy and social integration, opens the door to exploring human mark making within the larger context of animal marking behaviour and the wider framework of evolutionary restraint mechanisms that reduce potentially lethal aggression. Following this line of argument, "the use of visible marks by humans is simply a highly developed outgrowth of the environmental marking common to many animals", "establishing lasting and communicable relationships by organizing space and objects within it" (Perrin, 2010: 29). This is clear when studying the human use of nonlinguistic marks which serve "for the identification of territory and the people, animals or objects within it" and which, when related one to another, are "used to regulate power relations and interactions involving kinship or affiliation" (id., p. 24), involving complex hierarchies of dominance and submission. In fact, human ritualized behaviour "is organized and integrated through the display of a system of signs" that indicate the dominance of the mark-maker in a certain area:

> *They communicate to outsiders, potential trespassers or guests alike, that the area has been claimed in some way. The presence of the mark might stimulate strangers to avoid the area, or cause them to engage in ritualized behavior if they enter it. Furthermore, when marks are known across a wide geographic area, and a mark-maker from one place then displays the mark when going to another, it can be recognized by others, enabling them to identify the stranger in some fashion. Determinations regarding who is a guest and who is a trespasser can in many cases be directly related to whether a given mark is recognized, and what behavior is thus stimulated.*

Human handprints (positive or negative representations) are recurring designs in cave art from the Upper European Palaeolithic and in places such as Chauvet, scratch marks left by bears were covered by marks made by humans. Human marks of this period not only appear on bone fragments—some of which will be discussed later—but also, as Perrin (2011: 625) points out, "on the surface of sculpted animals and within the areas delineated by engraved or painted animal bodies." And up to our present time we continue to see a universal (or nearly universal) human tendency to place marks on trees or to cover with graffiti the surroundings of public toilets, which could be traces of instinctive behaviours related to territorial demarcation and scent marking. Thus, the relations between marks and the environment in which they are found are crucial to any understanding of their importance as cultural manifestations in the wide range of phenomena that will be explored in this study—from boundary stones to lapidary signs, mnemonic devices, property marks, and apotropaic or prophylactic marks.

# For a corpues signum Gallaecia

The first examples of mark use in the peninsular Atlantic have been documented as such by Lisboa (1985), Bueno Ramírez (1992) and Lillios (2002, 2003, 2008). The authors were puzzled by the hundreds (perhaps even thousands) of engraved stone plaques found in Late Neolithic burials (3,500-2,000 BCE) across SW Iberia (See Figure 1). Lisboa (1985: 193) was the first to offer an explanation of the recurring geometrical designs that viewed the inscriptions as "ordered and meaningful," and considered them as having a "heraldic function". Bueno Ramírez (1992) also considered the design patterns of the stone plaques as ethnic identifiers and Lillios (2002: 142) held that they were representations of textile patterns with heraldic value, a class of material mnemonics recording lineage status and affiliation through a system of decorative elements. Following the structure of the plaques, affiliation would be "represented on the base, with horizontal rows of motifs indicating generations from an ancestor" (id.) Following Lillios' interpretation (documented through an online database of plaques called ESPRIT"[1]), the base rows would indicate lineage, or generational distance between individuals; the next set of horizontal lines could represent a mark of cadence (individual within a generation: 1st son or daughter, 2nd, etc.); and the straps could indicate gender. These semasiographic representations could also be common to designs in some Gallaic stone stellae (Almagro Basch, 1972; also in Lillios, 2008: 138, Fig. 4.17a and b) and it has also been suggested that the replacement of stone plaques for ceramic pottery in burials around 2,000 BCE could indicate the transition toward a new material medium in which to make these designs—Lillios suggests that pottery designs throughout the Atlantic Bronze Age and Iron Age are worth reconsidering in the light of this approach.[2]

[1] Visit the *Engraved Stone Plaque Registry and Inquiry Tool* at <http://research2.its.uiowa.edu/iberian/>.

[2] Following Lillio's presentation ("Marks, Art, or Writing? The Engraved Plaques of Neolithic Iberia") during the "First Signum Conference on Mark Studies," Stockholm, October 18-19, 2012.

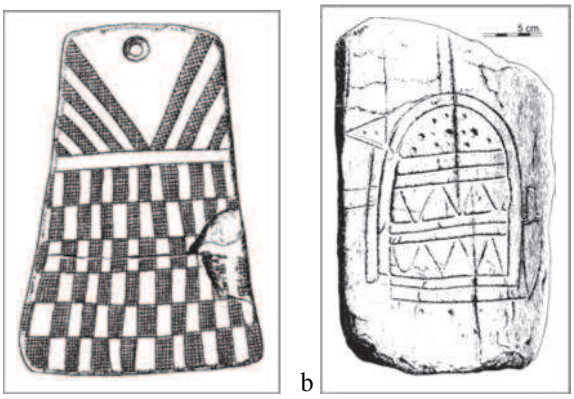


Fig. 1a. SW Iberian slate plaque (Lillios, 2002: 139, fig. 3). The motifs in the lower half may represent a register of lineage, varying in row number and pattern
(triangles, chevron, vertical bands, zigzag, herringbone, etc.).
1b. Stellae from Tabuyo del Monte, León (Almagro Basch, 1972).

According to Lillios (2002: 149), the SW Iberian plaques "would be the oldest examples of objects in the world with clear heraldic properties", identifying conflicting or competing individuals and groups and legitimating access to territory or resources. This practice consistently exemplifies "the need for non-literate people to record and remember their past and ancestry" and, if appropriately "decoded", in Lillios' view, could allow for the reconstruction of lineage histories, marriage patterns, and kinship structures in ancient societies that show no evidence of familiarity with the practice alphabetical writing.

Placed in burials, marked plaques would help identify and memorialize individuals at death through their personal histories and those of their lineage, also establishing social distinctions in relation to power hierarchies. The pattern of burial placement could indicate their use as signs demonstrating continuing use of a burial site and its associated territory by a group, or to help the dead reconstitute their social world in the afterlife (Lillios, 2002: 149). In Lillios' view (2003: 146), the lineage affiliation and genealogical histories recorded through engraved designs objectified inherently ephemeral memories in a process critical to political identity and thus power, based on the control of resources and alliances:

*Memories are not primarily about revisiting the past, but are about defining the present and managing the future of individuals and groups within meaningful, yet shifting, contexts. Thus, the control of memory and objects of memory is an important component of power. (Lillios, 2003: 146)*

In a more recent work, *Heraldry for the Dead*, Lillios (2008: 5) argues that the social changes in the Late Neolithic "would have instigated profound changes in mnemonic practices in order for groups to maintain and legitimate rights to […] economic and symbolic resources". These practices would include the "mimesis of ancestral landscapes" and the creation of spaces of liminality between the living and the dead, transcending normal

time and space. The continuity of borderlands as places of liminality not only to express the territorial limits of social groups but also to bind bordering groups together during special occasions and for certain purposes (public hearings, assemblies, fairs or ritual offerings) has been discussed by many authors (Ferro Couselo, 1952; Edwards, 2006 [1990]; Pena Graña, 2010 [1991]).

As Lillios pointed out, similar patterns with possible mnemonic value are also present in NW Iberia—including a number of geometrical designs and stone plaques in megalithic burial sites and more recent Gallaic stellae (Almagro Basch, 1972; Vázquez Varela, 1990: 64-66, 113). Design patterns similar to those from SW Iberia, in terms of both style and technique, have been found recently on flagstones from the Gallaic "Castro de Formigueiros" (Lugo). Even though these designs appear in an Iron Age hill fort it is unclear if they are of coeval manufacture or reutilized materials from a previous settlement (see Meijide Cameselle and Vilaseco Vázquez, 2009).



Fig. 2. MS 5237/2, bone fragment with unidentified signs (Schøyen Collection).

In the banks of the Mao river, just over a mile away from the Formigueiros hill fort, Pablo Novoa Álvarez (2011, personal communication) discovered another large stone with linear petroglyphs, very similar to those identified as "lithostriptic" by Santos Júnior (1980, 1984) in "Prado da Rodela" (Trás-os-Montes, N. Portugal, see Figure 3), which Fell (1984), in a controversial analysis and attempted translation, interpreted a as a vowelless ogham inscription ("ogam consaine"). Regardless of the validity of these claims, such lithostriptic petroglyphs show strong similarities with a wide range of nonhuman environmental marks. If not an alphabetic script, as some authors have considered it to be, lithostriptic petroglyphs such as these may well be human territorial marks based on or resembling those left as traces by other species.[3] Other petroglyphs placed in boundaries actually represent hands

[3] For other Gallaic examples of lithostriptic petroglyphs see Ferro Couselo (1952: 165-167).

or footprints (Ferro Couselo, 1952: 75, 162), which are common in stone art throughout the world (see García Quintela and Estêvez, 2000, 2010).



Fig. 3. Petroglyph from Prado da Rodela (Santos Júnior, 1984: 11)

A key finding from the Gallaic Iron Age comprises a series of golden torc neck rings buried at the end of the 1st century BCE and discovered at the "Castro de Labradas" (Zamora) featuring a number of marks. Perea and Rovira (1995: 482, fig. 13-19) identified as many as seven distinct mark designs, stamped through notches and punches (Fig. 4).[4] This is the first time such a feature has been identified on Gallaic objects, even though similar marking could certainly have passed unnoticed in the past—thus demanding a revision of our assessments of existing materials. Perea and Rovira believe that the marks would "refer to possession by a family or 'kin' group" or, otherwise, by a group or series of individuals with territorial ties, but that they probably have no connection with the indication of craftsmanship or maker, as this would be unlikely within the context of Gallaic social organization (id.). The basic elements of these torc marks could certainly be compared to those presently used in Eastern Galizan and NE Portuguese mountain communities, namely Múrias de Rao and Rio de Onor (discussed in this article). Ceramic marks have also been found in "terra sigillata" in the context of Roman occupation (Caamaño Gesto, 1979; Caamaño Gesto and López Pérez, 2006).

[4] Marcial Tenreiro Bermúdez directed me to the work of Alicia Perea, and this author kindly shared precious information regarding this subject.

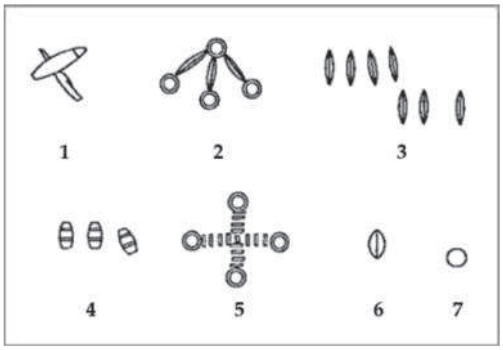



Fig. 4. Marks stamped in torcs (Perea and Rovira, 1995: 481, Fig. 12a)

The Gallaic region is especially prolific in petroglyphs, with a vague and controversial chronology due to constant additions over thousands of years. The so called *Grupo galaico de arte rupestre* ("Gallaic rock art group") incorporates over 500 petroglyphs, which have been associated with different periods of the Neolithic, Atlantic Bronze Age, and Iron Age (Sobrino Buhigas, 2000 [1935]; Peña Santos and Vázquez Varela, 1996 [1979]). Frequent designs include geometrical motifs such as cup-and-ring marks and concentric circles and figurative elements such as weapons, horses and deer. In his *Petroglifos de término* [border or territorial petroglyphs], Ferro Couselo (1952) demonstrated the continuous use and reuse of petroglyphs as border markers until recent centuries, which makes it difficult to make clear differentiation attempts between inscriptions that wile separated by millennia share common design patterns (see Sapwell and Spry-Marqués, 2010; Newman, 2009).

The use of boundary markers, consisting of inscribed stones, wood posts or trees, was common among Pre-Roman populations and continued through Roman times into the Middle Ages, surviving up to our time (Ferro Couselo, 1952: 14, 178, 185). These markers are considered "monuments" (from the Latin, "*monere*", to warn) as they indicate boundaries, warning possible trespassers. In fact, it is also common that megalithic burial sites are positioned in existing territorial demarcations, suggesting a continuity of boundaries in the Gallaic region for millennia (id., 29; Pena Granha, 2010 [1991]: 30-35, 155) or, otherwise, the reference to megalithic burials or landmarks as boundaries. A document from 760 CE quoted by Ferro Couselo (1952: 22) evidences how megalithic stone burials continued to be used as boundary markers: "*Prout dividit cum villas per petras fixas et mamolas antiquas*" ["standing stones and ancient tumulus"]. In any case, the importance of claiming the memory of the dead as a source of power and identity, explained by Lillios (2003, 2008), is consistent with Pliny the Elder's expression "*terra nullo magis sacra merito, quam quo nos quoque sacros facit*" ("nothing makes land more sacred than what makes us sacred", in *Iustinus: Trogi Pompei …*", LXIII 154), and continued during the Middle Ages, as mark use was especially prominent on tombstones. The remains of the ancestors sacralise the land and its borders; they protect the people, objects and animals within the territories they demarcate, turning borders into places of liminality, where offerings to the deities of the

land and encounters to resolve disputes would take place. Significantly, periodical fairs (*óenach*) would commonly be held in border territories across the Celtic world functioning as liminal spaces which are neutral regarding jurisdiction and offer protection from the deities and the ancestors (Edwards, 2006 [1990]: 97; Pena Granha, 2010 [1991]: 185). In fact, borderlands would frequently remain uncultivated (Ferro Couselo, 1952: 43-45) and would be visited rarely, in special occasions.

Newman, in a study of blade-marks in the Iron Age and early medieval periods, noticed how these intentional grooves were produced on cross-slabs, high crosses, bullaun stones, ogham stones, inauguration/assembly stones, all "icons of tribal and cultural identity, and, moreover, most of them are sacred" and "in one sense or another all of these stones mark boundaries or points of transition, be they political and religious boundaries or personal, biographical transitions from, say, layman to king" (2009: 425-426). In various instances, marked stones warn

> *the traveller that they are now in border territory [...] emitting very clear signals of ownership and the force of arms, the importance of boundaries as places of assembly where laws and treaties were enacted and renewed suggests that the blade marks on the stone should be considered against this backdrop (id., 427).*

It is interesting to note how the word "mark", from Proto-Indo-European *merǵ-, has a clear semantic value that refers both to "boundary", "borderland", "frontier" apparently evolving through "sign of a boundary" to "sign in general", even though the relation could also be opposite, evolving from the signs placed in boundaries to the boundaries themselves. Ferro Couselo (1952: 67) traces an important connection between marks placed in borders with those of the agropastoral societies which inhabited the demarcated territories: "some of the signs may have originally been herders' marks taken from the branding irons used on their cattle". He also establishes a link between these marks and those used as signatures in Medieval and Modern documents, the tombstone marks of Santa Maria a Nova in Noia and contemporary marks (or *siglas*) used in fishing communities up to present times. Ferro Couselo actually supports a claim by Santos Graça, who explored the marks of fishing communities in his *Inscrições tumulares por siglas* [Burial sign inscriptions] (1942), stating that the use of these marks would be much older than alphabetical writing (1952: 188).

Ferro Couselo's view that the roots medieval and contemporary Gallaic marking practices go back well beyond the introduction of alphabetical scripts had been suggested by other authors. Casas (1936: 74, 78-79) pointed toward the similarities between the marks from 14th century gravestones from the Santa Maria a Nova church and cemetery in Noia (Figure 6) and the Neolithic petroglyphs from the same area. Casas was also able to establish a connection (p. 80-83) between these medieval examples and contemporary usage, citing the extensive works of Santos Graça, thus emphasizing the continuity in use. In fact, Erías Martínez and Vázquez Gómez (1994: 254) were able to apply the hereditary mark

composition rules still present in some small fishing communities of modern Gallaecia to a 15th century gravestone found in Corunha's San Francisco cemetery.

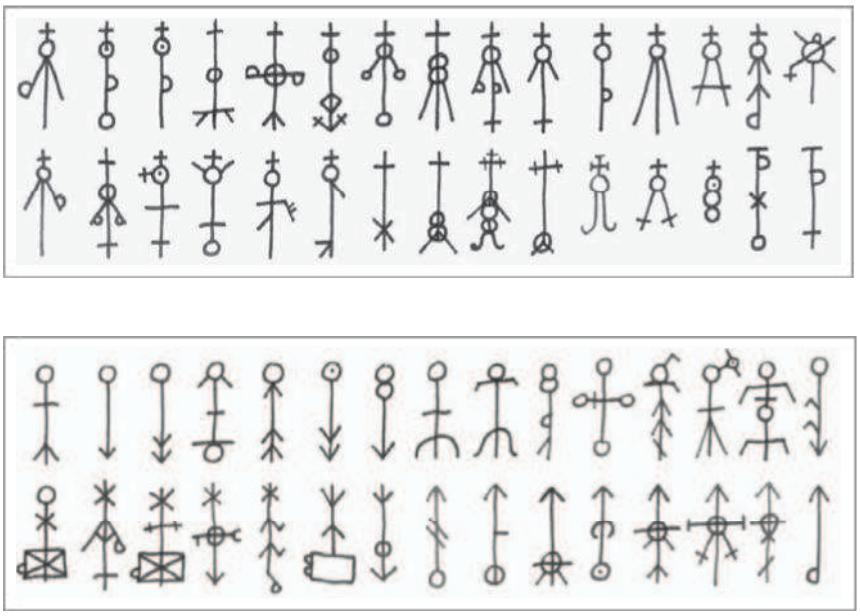


Fig. 6. Schematic representation of some marks from Santa Maria a Nova following various authors.

The incredibly large number of medieval gravestones featuring marks in the Santa Maria a Nova cemetery—over 500 examples, including personal, craftsmanship and heraldic marks, with only a few examples of epigraphic inscriptions—made it the subject of a large volume of academic literature (Chamoso Lamas, 1949; Risco, 1962: 742-745; Ferreira Priegue, 1987; Torres Reino, 1991; González Pérez, 2003), even though the same kind of gravestone marks can also be found in smaller numbers elsewhere in Galiza (Crunha, Fisterra, Muros, etc.). In keeping with the common European phenomenon, older stones tend to present one or more family or individual identity marks—some stones seem to have been reused by subsequent generations, which would incorporate new marks on the same stone—while later examples sometimes include alphabetical initials or epigraphic content and the more recent ones disregard the mark completely. The same applies to the craft marks of the various guilds, sometimes complementing an individual or family mark. It is interesting to see how the logic set forth by Perrin (2010) in which a subject (a thing marked) and a predicate (the mark) underpins linguistic syntax applies to the correlation between individual identification and trade (craft/guild) or territorial (family) marks in a similar way than names or bynames: *André Ferreiro* ("Andrew Smith") or *José Monteiro* ("John Hunter") and *Maria de Noia* ("Mary of Noia") or *Joám de Cangas* ("John of Cangas").

Beyond the extremely large number of masons' marks present in much of Galizan medieval architecture—specially in the abundant Romanesque and Gothic civil and religious examples—that have been already studied in detail by numerous authors,[5] Noia's marks, and other funereal examples (Erías Martínez and Vázquez Gómez, 1994: 249, 254; 1998: 307, 310, 318-320;), are arguably "extremely complex marks, that evidence an evolution based on the progressive superposition and aggregation of elements" (Ferreira Priegue, 1987: 132) that individualized the mark as it passed on through the generations. In his study of heraldic emblems, Menéndez Pidal (1993: 37) considers the gravestone marks from Noia in the context of semiotic systems, highlighting the collective character of their creation and maintenance in a cohesive framework where "individual contributions are not conducive to disaggregation as extravagant features are non-existent or reduced to the minimum"; the final goal is not to create inscrutable signs only to be read by the initiated few but rather for the marks to be understood by the whole community.

In addition this funereal usage of family or individual signs, Ferro Couselo (1952: 52-53) and other scholars have documented a continued use of collective identity marks on stone, mostly as border markers between parishes or *coutos* (jurisdictions) that were recorded in various archives, including the *Catastro of Ensenada* (a large-scale census conduced in 1749). It is extremely interesting to follow Ferro Couselo's explanation (1952: Ch. 2) of how the denomination of one of the main political entities of Mediaeval Gallaecia, the *couto*,[6] is actually derived from the term "*cautos lapideos*" (Latin *cautes*/*cautum*) or boundary stones (popularly referred to as *pedrafita*, *chantada*, *marco*, *padrão*, *couto* or *coto*), where the boundary marks defining and perhaps also protecting a territory's limits ended up designating the territory as a whole. Marks have also remained in use as a prophylactic and identity component of communal buildings, including baking ovens, mills, bridges, and chapels, protecting both the goods that were produced, manufactured or transported through these infrastructures and those who built them and held the rights of use (Costas Goberna and Pereira García, 1999; Rodríguez Fraiz, 1988: 43).

Galizan literature is rich in interpretations of these marks. Castelao (1990 [1950]) was the first author to develop a systematic study of the sign of the cross in Galiza (*As cru-*

---

[5] de la Torre Martín-Romo (1988) and Filgueira Valverde (1988) provide a detailed historical and bibliographical account on the study of masons' marks in Galiza, namely under the auspices of the Ponte Vedra Archaeological Society. To quote some examples of works on this subject: Martínez Salazar, 1901; Domínguez Fontela, 1935; Taboada Táboas, 1986, 1988; Rodríguez Fraiz, 1988; Valle Pérez, 1988; Fabeiro Gómez, 1988a, 1988b; González de Fresco, 1988; González Pérez, 1988a, 1988b; Reimóndez Portela, 1988; Soraluce Blond, 1988; Trigo Díaz, 1989, 1995. Property marks in buildings referring to religious orders have also been studied by Carro Otero and Masa Vázquez (1987) and Villaverde and García Otero (2008).

[6] The "*coutos*" were virtually free from the King's authority and existed as quasi-independent micro-states within their borders.

*ces na Galiza*[7]), recording the occurrence of this sign since pre-historic times to the present. Castelao (p. 28-29) relates the diversity of variations of the cross in pre-historic and medieval Galizan petroglyphs with the contemporary marks of Póvoa de Varzim and suggests that their reproduction in places of pilgrimage (which are usually in borderlands) is due to its combined votive/prophylactic and family/clan identity value, that made them common to cattle brands: "The remote origin of this kind of sign must be sought in the human instinct of *being different* and there is no doubt that the marks-coats of arms which are transmitted through inheritance create pride among the men that have something to *mark*…" (1990 [1950]: 29, emphasis in the original). Risco (1962: 742-744) considered that the signs found in places such as Noia could be related to alchemy and astrology. Chamoso Lamas (1949) drew the connection between the corporate guild marks from Noia and Ržiha's (1883: 265-266) theory of mathematical derivation following a set of geometrical base patterns[8]. Ferreira Priegue (1987) contextualized Noia's marks in late medieval and early modern European maritime commerce (as had other authors regarding other parts of Iberia, see Rodríguez Herrero, 1974: 28-31; Salvador Esteban, 1995), without disregarding their prophylactic and magical properties that not only indicated ownership but also protected marked objects. Finally, López Gómez (1995) discussed some of the symbolic aspects that link human marking behaviours with the concepts of space, passage, presence and identity, following Ferro Couselo's (1952) dissertation on marks as boundary delimitation elements. The actual convergence between magical/prophylactic functions and those of family-property-territorial identification becomes clearer when looking at contemporary mark usage.

Marking practices in the present provide one of the most interesting fields of inquiry in Gallaecia as it is one of the few areas in Europe where traditional marking systems remain in use in a relatively well preserved form. Several studies have mentioned the presence of marks throughout the territory of Galiza and Northern Portugal, including those of Múrias de Rao in the Ancares region—where house marks (see Figure 7[9]) are used not only on doors and tools but also on wooden sticks to demarcate sections of common land or trees belonging to a certain family within communal forests (González Reboredo, 1990: 86-88;

---

[7] The volume follows a previous book published in 1930 regarding the stone crosses in Brittany (*As cruces de pedra na Bretaña*) as part of a research endeavour in which common elements of the material culture of the Atlantic/Celtic world were explored.

[8] On Ržiha, see also Alvarado Planas (2009) and introduction to Ržiha (2010) [French edition].

[9] González Pérez (1998: 191) presents the names of the basic forms that made up the marks from Múrias de Rao: *talha* ("carving", a vertical slash), *escaladoiro* (semicircle), *pé de pote* (jar foot), *anela* (ring). Even though only thirteen marks remained in use in the community, the fact that designations for each element remains in living memory is indicative of a much wider use that allowed complex combinations throughout a more extensive territory.

González Pérez, 1988)[10]—and Rio de Onor in Trás-os-Montes—where the mark of each house is inscribed in the "varas" or "talas" (wooden sticks) of the Village Council to keep record of elections, fines, common land use, etc. (see Dias, 1984: 84)—or other regions of N. Portugal where marks are prominent in agricultural devices such as yokes (see Leite de Vasconcellos, 1881). But it is the fishing communities of Póvoa de Varzim and neighbouring towns and villages in Northern Portugal and A Guarda in Southern Galiza, both in the Minho River area, that have received greater attention (for a complete bibliography on the former, see Lopes, 1979). While in Northern Portugal marks ceased to be used in the mid 20th century with the transformation of the relatively small fishing communities into larger towns, in A Guarda we have been able to conduct a small survey in recent years of which some preliminary results will be shared here.

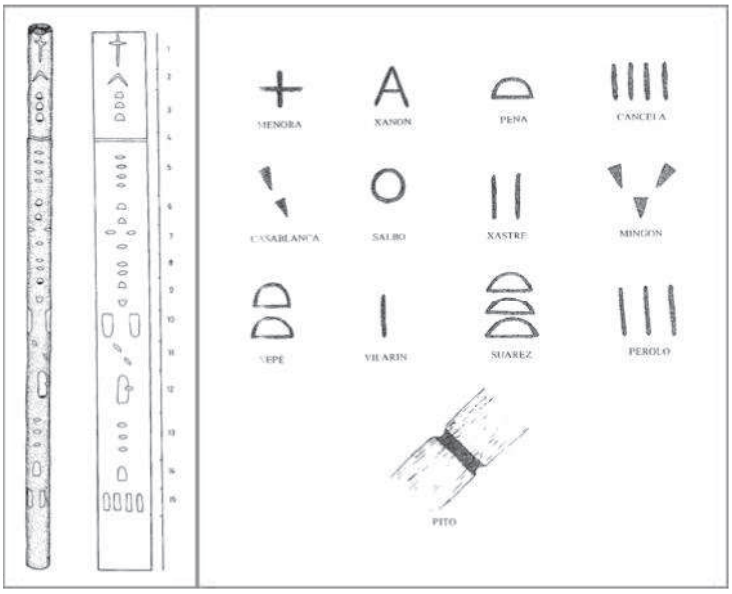



Fig. 7. Marks from Múrias de Rao (Ancares), in González Pérez (1998).

The first two studies on the marks of Póvoa de Varzim and other small fishing communities of Northern Portugal were conduced by Santos Graça, who published a chap-

[10] Other authors have studies the use of marks in rural communities elsewhere in Iberia. One example is Violant i Simorra (1949: 410-414, 1958) who documents the usage of the designation "house mark" in the Catalan Pyrenees, even though traditional marks were replaced by alphabetical anagrams during the first half of the 20th century. Violant i Simorra also defended the idea that the origin of these traditional signs could be traced back to Bronze Age representations that subsequently led to writing systems: "in a first phase, these signs would serve as amulets to counter evil influences on the animals that carried them (…), and at the same time they could also be totemic or prophylactic signs that identified the primitive clan or family, and later on they would become alphabet-like signs referring to the family names of contemporary marks, that use the modern alphabet, keeping the ancient pastoral tradition" (1958: 150).

ter on the matter in his 1932 ethnographic study *O Poveiro*, later expanded into a full book in his 1942 *Inscrições tumulares por siglas* (Burial sign inscriptions). Santos Graça begins his 1932 chapter with a bold statement: "Marks are the writing of the Poveiro [inhabitants of Póvoa]", who "can read them with the same ease as we have reading the alphabet" (1932: 23). But the primary function in the community was to draw a semantic relation between the mark and the *alcunha* (traditional hypocoristic forms) of the family and the individual names (Silva, 1984: 190, 197, 202)—both families and individuals where referred to in the communities after their bynames and not conventional names or surnames.

Reluctance to use both alphabetical writing and signatures, instead of marks, and formal names and surnames, instead of hypocoristic forms, could certainly be a form of avoidance, as both systems escape from State individual identity standardization procedures set in place in the 19th century for enhanced control, mainly regarding taxes and military conscription—civil registers are initiated at this time, imposing how people should be called and how they should sign. Interestingly, during the field study in A Guarda, attempts were made to verify claims that marks had at some point been registered in the local *Comandancia* (Merchant Navy Offices) but nothing was found. Early birth and marriage records from the 19th century (that require the signatures of the deponents) were also examined at the Public Registrar to see if marks had also been used as signatures, but this was not the case. As the emerging State bureaucracy made its way into the communities, it seems that attempts were made to sidestep this outside element by keeping the traditional identity forms (family marks and bynames) within the inner circles of the social groups.

Marks were used everywhere—fishing nets, oars, compasses, sails, tools, washhouse stools, baskets, clothes, gravestones, domestic items such as plates, bottles or chairs, doors, etc.—and have both a property and an identity or heraldic function. Matos and Bandeira (1968: 30) pointed out that it was common for fishermen to use embroidered linen shirts where the paternal marks would appear on the left side and the maternal marks on the right side. Marks were also used on property boundary stones and house doors. Alonso (1985: 396; 1997), who recorded close to 200 marks from A Guarda[11], featured a reproduction of an old house door which includes the mark of the owner together with religious (chalice) and magical (pentagram) emblems, which evidences the combined prophylactic, magical and identity/property function.

Each mark was formed by a finite set of defined shapes and belonged to a certain family—Graça registered 83 family marks in 1942, while Filgueiras (1995) expanded the registry to close to 200, including a larger number of fishing communities. Within the family, every individual had their own mark that was derived through long-established rules adding certain modifying elements (*piques*, "slashes"), so that anyone in the community could know exactly to whom a mark would refer. The eldest son (or daughter in some cases) would add one *pique* to the main family mark, which was considered a precious fam-

[11] The collection was almost completed by Ferreira (1995), who recorder a total of 340 marks.

ily heritage, followed by two *piques* by the second son and so on until the youngest, who would usually inherit the original mark of his father together with most of his belongings. This is the opposite rule from heraldic practice, where the firstborn would inherit the unchanged arms of his father, and is due to the fact that the youngest son would frequently be the one who remained in the family home and took care of his parents, being awarded the "*melhora*", or best portion of the inheritance. The character of these concise brissures was also conditioned by the fact that marks on objects passed on from one generation to another should be easily to modify, so that one mark would necessarily contain its predecessor.

The system could be described as set of rules for individual and family identification wherein a relatively small set of radical or root elements (the "ground form") is modified by a series of prefixes, suffixes, affixes or desinences (variations) following basic rules of association. Establishing a parallelism with linguistics, we could consider that genealogical morphemes would be the basic semantic element, indicating a certain kin group within the community. These mnemonic sememes—associated with the family name—are generated by a series of semes that through established desinences indicate crucial knowledge such as ancestry or descent, genealogical distance or fraternal position (firstborn, etc.) deriving from a number of lexemes that identify individuals (through their *alcunha* or by-name) and trace existing relations among them, defining hierarchical positions within a generation and referencing those preceding and coming after them.

Interestingly, the root figures encompassed a reduced number of basic shapes (approximately 17-22) which in most cases share common denominations across the Atlantic coast of Galiza and Northern Portugal: *risco* (stroke), *cruz* (cross), *estrela* (star/asterisk), *pé de galinha* or *pé de passaro* (chicken or bird foot), *arpão* (harpoon), *meio arpão* (half harpoon), *âncora* (anchor), *grada* (stand), *cálice* (calyx), *cálice aberto* (open calyx), *cálice emborcado* (inverted calyx) *circo de salomão* (Solomon's cross), *quatro* (four), *espinha de peixe* (fish bone), *tesoura* (scissors), *pena* (feather), *grade* (grill), etc.[12] Users within the community would use these denominations to describe a particular mark in a fashion close to that of armorial style: "*meia pena e cruz*", "*cruz pique e cruz*", "*estrela, dois piques e cruz*", etc. (Graça, 1942: 25-31) also showing a tendency to read marks sequentially, namely in those which are constructed along a vertical or horizontal base line or through the aligned juxtaposition of elements, very similarly as to certain scripts (viz., ogham). Because of this, authors such as Silva (1984), Bandeira (1985) or Matos and Bandeira (1968) also placed these marks within the domain of heraldry, not only because of the social functions

[12] Basic mark shapes from Póvoa: 

they perform but also because of the system itself, which uses common elements such as the addition of brissures (*piques*) to distinguish each individual within a sibling group.[13]

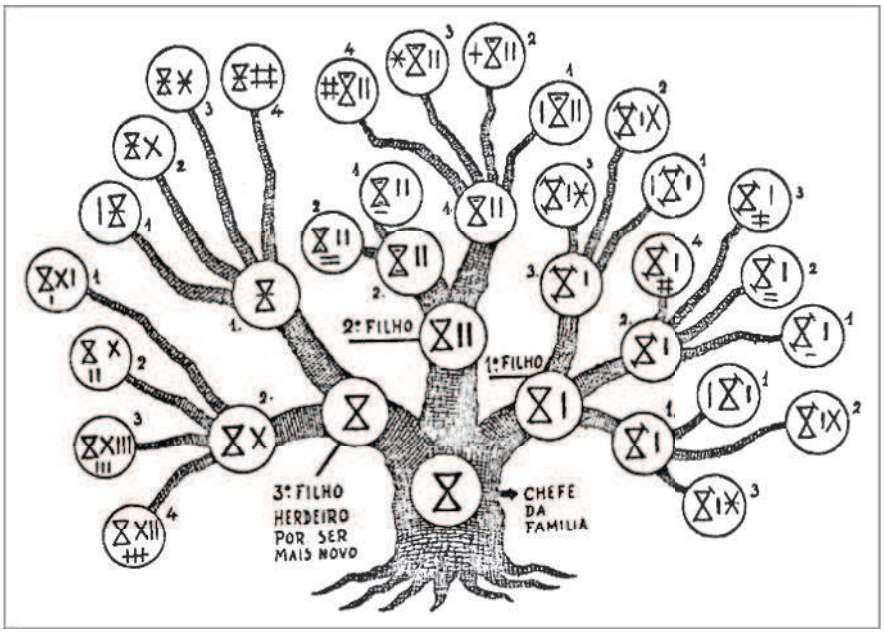



Fig. 8. Genealogical design by Graça to exemplify mark derivation in Póvoa de Varzim.

Graça (1942: 16) argued that the relatively small set of basic shapes—approximately 20—was inspired in certain animals (or animal footprints), plants or celestial objects, and Filgueiras (1966: 11) even suggested that certain elements—such as *penas* (feathers) or *pés de galinha* (chicken feet)—could be related to the traces left by birds on the long sandy beaches from which fishing expeditions would depart. Graça also established connections not only between the property and identity marks of the fishing communities of the Gallaic region and the abundant examples of medieval mason's marks but also with the region's Neolithic inscriptions (1942: Ch. VI and VII). Graça defended the idea that Neolithic stone inscriptions such as those found in burial mounds of the Alvão mountains of Northern Portugal would not necessarily be alphabetic signs, but rather individual or family marks indicating the bond between certain burials and their territory and a particular human community with their ancestors. He also supported the idea that it was these marks and their usage that could have later led to the development of alphabetical writing systems, but

[13] If compared to the medieval marks from Noia or other contemporary European examples, the marks of these fishing communities remained fairly simple. We have not been able to gain direct insights on what rules guided simplification but Graça (1942: 20) explained that after the third generation the original grandfather's mark, if unused, would be retaken, or combined with the mark of the maternal grandparents. Unfortunately, none of the genealogical "mark trees" that where produced in the A Guarda field study revealed such practice.

highlighted that "the persistence and wide use of marks until our time, when the alphabet is also available, demonstrates their usefulness" (1942: 74). Graça concluded his work stating that:

There was a need to mark so that the identity of individuals and objects could be recognized—and symbolism emerged to represent them.

This was, in some form, the first form of writing and, as we believe, the form that is found in the stones from various pre-historical burial sites, particularly from the Neolithic.

And so, the possibility of reading the marks vanished with the last generation of the tribes that produced them (1942: 81-82).

Marks also had ritual, prophylactic and magical functions (Graça, 1932: 30-32). As a form of rite of passage, the mark of the newly wedded man would be made in the church vestry, usually at the time during which he would take that mark as his own. Marks were also made on church or chapel doors after votive processions or pilgrimages, such as those to Santa Tegra (in A Guarda, North of the current border with Galiza, see Figure 9), which had its door literally covered with marks, or Nossa Senhora da Bonança, in Fão (studied by Freire, 1967), and also in church alms boxes, to record a promise fulfilled on behalf of a family or a crew.

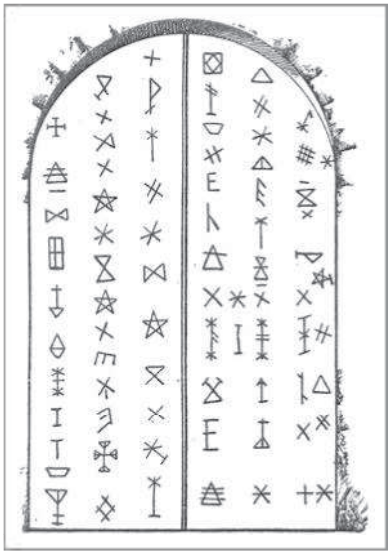


Fig. 9. Chapel doors from Santa Tegra (A Guarda), covered with Galizan and Portuguese Marks.

Three additional types of marks were in use within these fishing communities—namely *marcas de peixe* (fish marks), *balizas* (buoy maks) and *divisas* (boat emblems), used by boat crews to identify their catch, their nets in the sea and their ships from ashore respectively—but none of these had the same social or symbolic significance, perhaps with

the exception of the *divisas* that also had an evident prophylactic character and that, in the past, could have been related to larger kinship groups within the communities. In fact, boats in A Guarda, such as *gamelas*, much smaller than those used in Póvoa de Varzim that were mostly signs of collective ownership, frequently displayed the mark of their individual owner on the bow of the boat (*testeira de proa*) or in the middle of the port and starboard sides (*cujias de babor e estribor*). In A Guarda, Alonso (1997: 100) adds a fourth type of mark called *marcas de nós* (knot marks), which where used to identify nets through knots grouped or separated in specific patterns, sometimes also adding coloured strings in between. This kind of mark can readily be compared to those present in Andean societies since 3,000 BCE and up to present times (the Incan *quipu* or *khipus* "talking knots"), and some authors have already considered these to represent more than mere numerals (Urton and Brezine, 2005)[14]. Finally, Mörling (1989) and Alonso Romero (1996: 119-120) also discussed the patterns designed by the fishermen of Ons Island on the bow of their boats consisting in lines, zigzags and dots (see Fig. 10), and the former author considered these as possible remnants of a system of marks or script:

> The use of puncture writing on the *dorna* [a local type of boat] is a trace of the archaic usage that only remains as a tradition [probably unknown to the present mark makers]. The fishermen of Ons Island simply emulated the writing system that their ancestors saw in other contexts and applied on their boats (Alonso Romero, 1996: 120).

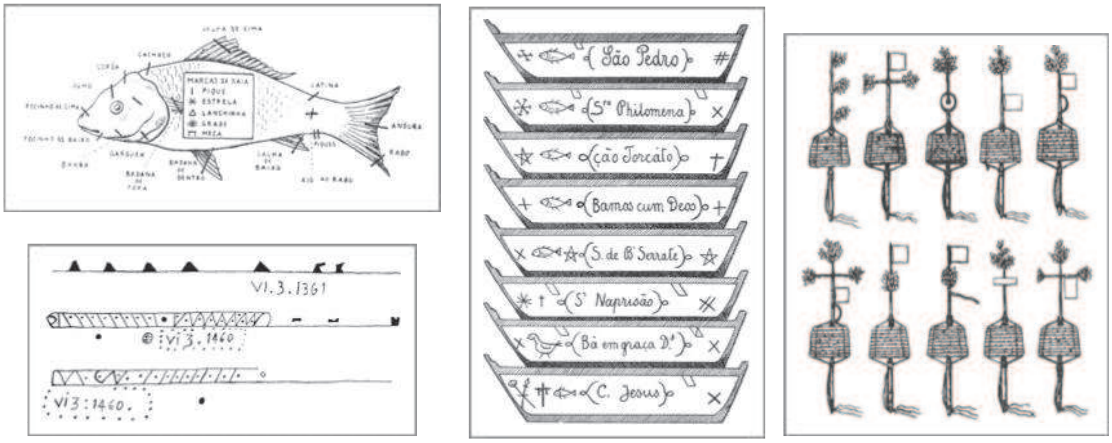



Fig. 10. Examples of fish marks, boat emblems and buoy marks (Graça, 1932 and Alonso Romero, 1996).

In his 1942 study, Graça pointed toward the existence of the same kind of property marks that were in use in Póvoa de Varzim in other Galizan fishing communities such a Bouças, Baiona, Cangas and Vigo, but we have only been able to find current evidence of their continuing contemporary use in A Guarda. Some of our interview subjects in A

[14] For further details, visit the *Khipu Database Project* at <http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/>.

Guarda also recalled the existence of marks in the fishing communities of Moanha, Ogrobe, Bueu and Marin and also in the rural areas of Goião and Portela, where trees, horses and cattle were branded. Subsequent research, such as works by Filgueiras (1966, 1996) were able to trace the relations of these marks beyond their immediate geographical context, establishing connections with those used in other parts of Europe, namely in the Nordic and Germanic cultural sphere.[15] Filgueiras was shocked to find virtually identical marks to those of NW Iberia in Copenhagen's *National Museet*—which continue to be exhibited, as verified recently—and also discussed the formal resemblance with runic scripts (1966: 20-24).

The marks of A Guarda show no differences from those recorded in Póvoa by Santos Graça in the 1930s, except for the fact that they continue to exist today. As some of the specific literature is revised (Rodríguez Vicente, 1983, 1984; Alonso, 1985, 1988, 1997; Ferreira Lorenzo, 1995; Alonso Romero, 1996), only some additional details will be offered to complete this picture. In our fieldwork in A Guarda, informants pointed out that in the early 20th century there would have been approximately 500 fishermen in the community, all recognized users of their own marks, which were generally know by all: "If there was any doubt, the base mark of each house would reveal who a person was". Because of this, it was extremely important for marks to follow the rules of derivation and "to be careful to stick to the original design of the *house mark*, as it was called" (Xosé Bieito Rodríguez González, personal interview). Even though marks were mainly used by fishermen, other people in the community also used them, such as those repairing nets or preserving and selling fish (mainly women), builders, farmers, etc. In any case, mark use strongly set the boundaries of the social group regarding outsiders, namely those who did not live directly or indirectly on fishing, whom in Póvoa were referred to as *peixes de couro* (leather fishes), a designation that, interestingly, did not cover fishermen from neighbouring Galiza, "to whom these warnings and restrictions did not apply" (Graça, 1942: 45).

Graça (1932: 28-30) records how in Póvoa de Varzim women would count equally in the sequence of differentiating marks between brothers and sisters, regardless of their actual usage—if a man was the third born after two sisters his marks would feature three "piques". Ferreira Lorenzo (1995: 9) explains how in A Guarda marks were also not exclusive to men but common to all who owned nets. Women who had inherited nets and instruments would use their own mark establishing a partnership with a *meeiro*, a fisherman who did not own his own equipment, and who would go to sea splitting the catch or the profits by half. It was not completely uncommon that after marriage a husband would take on the mark of his father-in-law, adding the variation that would correspond to his wife, who inherited her father's equipment, thus abandoning the actual use of his own mark. This was especially the case, as Graça (1932: 30) points out, when the family into which the man

[15] For a similar study in a German fishing community, see Ebbinghaus (1961).

married had only daughters and a large volume of equipment—on which the mark would have to be changed.

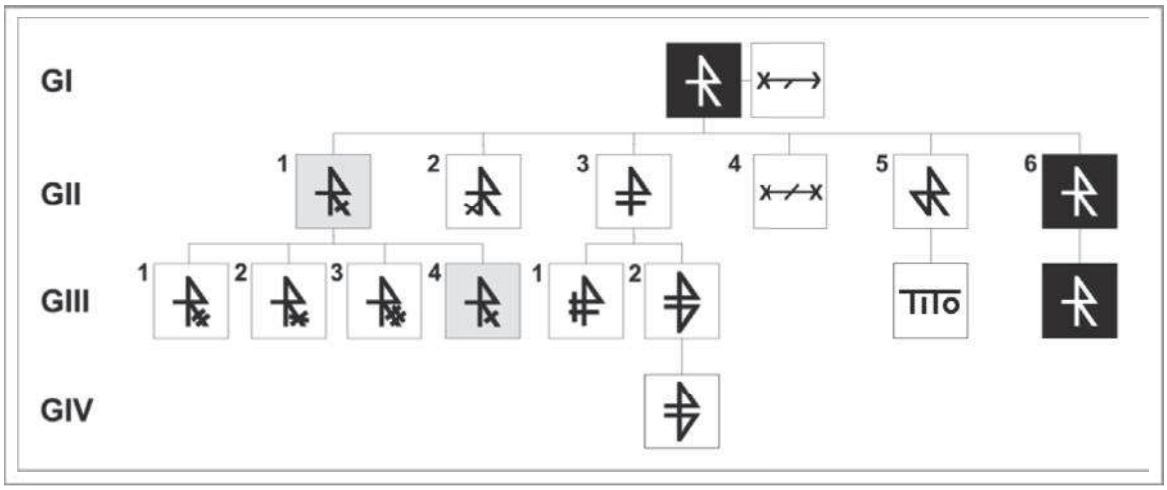



Fig. 9. Genealogical mark-tree from the author's field work in A Guarda.

In Figure 9 we reproduce a genealogical representation of mark usage, transmission and derivation across four generations. Our informant, "Tito", was part of the third generation (GIII) and the first of his grandfather's descendants to adopt an alphabetical mark, inspired not by his actual initials (JBRG) but on his byname. "Tito" himself, now in is sixties, explains that it was extremely rare for a son not to take his fathers base-mark out of rebelliousness or poor father-son relations. If this were to occur, rejecting the family mark was taken as a serious offense and a father would go as far as disinheriting his descendant. In this tree the customary rule of the youngest brother inheriting the father's mark can be recognized (highlighted in black and grey) and the tendency to use derivation elements (*piques*) that maintain the previous basic mark within the new composition is also self-evident throughout the various family branches. Even though we were not able to completely clarify the apparent anomaly of the 4th son in GII, it seems that this individual, "Moro", would have taken a variation of the mark of his mother or his maternal grandfather; as the head of the family, Benito Rodríguez Castro was using in the late 19th century both his own mark and that of his wife. In GIII and GIV fewer individuals actually adopted marks, due to disuse in the community or changing professional backgrounds.

Even though marks ceased to be used in Póvoa de Varzim and other fishing communities in Northern Portugal and Galiza during the first half of the 20th century, in A Guarda their use continued up to our present time, in spite of the sharp decline. The increasing presence of alphabetical initials shifted mark design—first using the initials of the given name instead of brissures to complement the family mark and then substituting the original

basic mark altogether for the initials of given names and surnames, which are also supplanting traditional bynames and family names. And changes in materials—from wood and cork to plastic and other synthetic materials—changed the traditional incision techniques for marking (Ferreira Lorenzo, 1995: 7). Increased reliance on new technology and changing working conditions, where ship owners would provide all necessary equipment (compared to traditional practices where each sailor would provide their own net and instruments) also accelerated the decline in use. Most of the younger generations who continue to live on fishing no longer work in the closer coastal areas but in distant seas where their marks are no longer known and cease to be functional. In contrast, we have numerous accounts of how nets were lost at sea, sometimes 70 miles away up or down the cost, and fishermen from other communities would identify the marks as being from A Guarda or Póvoa de Varzim, returning the property to its rightful owners (Ferreira Lorenzo, 1995: 8;). Here, as in other places, marks only make sense in an environment and social group where they are able to transmit meaning.

Interestingly, Graça (1942: 37) pointed out how in the fishing community of Buarcos—more loosely bound to tradition and where schooling had a greater presence—had started to substitute *piques* that individualized the family mark for alphabetic initials in the 1930s. In A Guarda, some active fishermen in their fifties still use traditional marks and many younger people are able to indentify those in use, but only the older members in the community are truly able to recognize the whole system of family marks and the relations between them. Also, usage has shifted from prominence on all objects of daily life, and even on house doors or clothes, to limited presence on fishing tools and instruments. For this reason, it is urgent to initiate further research that can solve and clarify many of the questions left unanswered by this superficial exploration.

# Discussion: A Gallaic script?

The debate on the use of writing among the Celtic peoples (of which the inhabitants of Gallaecia were a part) goes back to Julius Caesar's reflections in *De Bello Gallico*. In *De druidum genere* (6.XIV) Caesar explains how memorization of massive amounts of information in lyrical forms played an important role in druidical training, which could last up to 20 years, and the rejection of rendering this knowledge into alphabetical writing, which is in fact used (apparently using Greek characters) for other matters:

Nor do they regard it lawful to commit these to writing, though in almost all other matters, in their public and private transactions, they use Greek characters. That practice they seem to me to have adopted for two reasons; because they neither desire their doctrines to be divulged among the mass of the people, nor those who learn, to devote themselves the less to the efforts of memory, relying on writing; since it generally occurs to most men, that,

in their dependence on writing, they relax their diligence in learning thoroughly, and their employment of the memory (6.XIV).[16]

In other instances (1.XXIX), Caesar also recounts how the Helvetii used Greek characters to record statistical records and census. Thus, by no means can we assert that Celtic peoples were unfamiliar with alphabetical writing—which they both used for certain purposes and prohibited for others—or that other forms of nonlinguistic or mnemonic 'scripts' were not in use. As we have explored in previous sections, if we adopt an integrational definition of writing it makes no sense to characterize any human group as nonliterate, so the question we should be asking is what kind of writing were the Gallaic peoples using other than occasional texts in alphabetical scripts borrowed from neighbouring cultures.[17]

Long-held assumptions regarding literacy and linguistic writing as related to Celtic peoples has also permeated the study of the origin and significance of the ogham script. Even though there have been no findings of ogham inscriptions in Gallaecia, besides Fell's (1984) controversial claim mentioned earlier, it is interesting to critically review some of the existing literature on this subject in light of the new perspective on writing that has been brought forward here and the continuous use of marks in the region over thousands of years.

The vast majority of ogham inscriptions from Ireland, Scotland and Wales have been dated between the 3rd and 6th century CE, being gradually replaced by the Latin alphabet. The approximately 400 known inscriptions occur on stone monuments which serve as boundary or territorial markers that record genealogical histories. For Plummeer (1923), the study of the placement of such stone monuments across Ireland suggests that the border function was prominent, and inscriptions serving as statements for territorial claims. Even though not all have been deciphered, most inscriptions are in Old Irish or Pictish and consist of lists of personal names and formulaic words regarding genealogical and clan affilia-

---

[16] *Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus Graecis litteris utantur. Id mihi duabus de causis instituisse videntur, quod neque in vulgum disciplinam efferri velint neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere: quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant*.

[17] Classical authors included a number of references regarding mark use by allegedly nonliterate European peoples. Tacitus' account in *Germania* (10, 1-3) is a good example: "Augury and divination by lot no people practise more diligently. The use of the lots is simple. A little bough is lopped off a fruit-bearing tree, and cut into small pieces; *these are distinguished by certain marks*, and thrown carelessly and at random over a white garment. In public questions the priest of the particular state, in private the father of the family, invokes the gods, and, with his eyes towards heaven, takes up each piece three times, and finds in them a meaning according to the *mark* previously impressed on them" [*Auspicia sortesque ut qui maxime observant: sortium consuetudo simplex. Virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. Mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familiae, precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublatos secundum impressam ante notam interpretatur*].

tion: X son of Y, X son of the clan of Y, X son of Y of the clan Z, X son of Y descendant of Z. This usage is consistent with both mythological and recorded applications of ogham as a system of keeping track of extensive genealogies and lists of goods and property.

Vendryes (1948) suggested that the origins of ogham would be in a form of keeping tallies, and related it with contemporary systems of recording cattle numbers, a view previously shared by Thurneysen (1937). This view is reinforced by the structural order of ogham characters in groups of five which could relate to a numerical system with base 5 and 20. The more than 100 scales or ogham variations recorded in the *Ogam Tract* (*In Lebor Ogaim*), which is part of the *Book of Ballymote* or *Leabhar Bhaile an Mhóta* that contains genealogies, mythologies and histories of Ireland, also sets a firm ground for the use of ogham as a mnemonic system to record large lists of information of various kinds. Among these scales the manuscripts records the bird-ogham, colour-ogham, agricultural-ogham, water-ogham, cow-ogham, etc. The water ogham (*Ogam Uisceach*), for example, relates each character with a varying number of every type of waterway or source: one, two, three, four, five streams, weirs, rivers, wells, … and could be used either to record environmental features (sources of fresh water were extremely valuable) or directions, while other variants such as the ox-ogham or cow-ogham were more likely related to commercial transactions, rating cattle by types or qualities and numbers. A herb ogham could be used as a mnemonic device to remember applications of medicinal herbs in relation to specific illnesses. The joint system, combined with the names of clans, families and individuals (that could have first been recorded through specific marks and later on by alphabetical inscriptions), provided a form to prompt and memorize any relevant knowledge or information: genealogies, properties, territorial limits, transactions, legal judgements, geographical directions, medicinal remedies, etc. Wooden rods would serve both as proof, and as mnemonic devices for memorization and information retrieval.

Irish mythology also accounts for the use of ogham in recording large quantities of information. In one instance, explained in the *Baile in Scáil* (The Phantom's Vision), Conn Cethchathach, king of Ireland is visited by the god Lugh who recites a poem that includes the list of the future kings of Ireland who will follow him until the end of time. Conn's poet Cesarn, unable to memorize it immediately, recorded the list using mnemonic ogham signs using four eight-sided and twenty four foot long rods of yew. The signs would prompt the recital of the names following the strokes incised on the yew pieces. Another account from the the *Táin Bó Cuailnge* depicts the use of ogham as a border marker, when the Ulster hero Cúchulainn writes an ogham inscription on an oak sapling single-handed, standing on one leg and with one eye closed. The inscription, planted in the ground as a taboo (*geasa*), conveyed that if his feat was not matched Fergus mac Róich's armies would be unable to go beyond the point where the inscription was left. Also in the same cycle, a similar narrative explains how a stone pillar with an ogham inscription in iron sets a taboo for any warrior approaching it bearing arms, Cúchulainn's reaction being throwing the pillar into a pond.

There are many other mythological accounts on ogham use. In close parallelism to Bellerophon's story in the *Iliad*,[18] Corc mac Luigthic travelled to Alba for an encounter with Feradach, king of the Picts. In a perfidious attempt to have him murdered, his shield had been blazoned by an ogham inscription calling for his assassination, but the message was altered by Feradach's poet Gruibne, who noticed the plot, and Corc was instead welcomed among the Picts and offered the king's daughter for marriage. This narrative is especially interesting as it shows the use of ogham in the context of a shield, which historically has been a mean of expressing identity. Another story where ogham also serves as an identity and property mark features Cúchulainn is his search for the three sons of Duil Dermait. In return for providing his boat, Cúchulainn gives the king of Alba a spear with a unique ogham inscription (Cúchulainn's mark?) that would enable the visiting king to take Cúchulainn seat in the Ulster's royal court in his absence.

Some authors such as Carney (1975) consider, in view of the late dating of the existing ogham stones, that the alphabet must have appeared as a cryptic form of alphabetical writing produced at the time of the Roman invasion, inspired by existing scripts and designed to prevent its understanding by the invaders. Other authors such as Macalister (1997 [1936]) defend the view of the independent origin of the script. While Vendryes (1948) and Thurneysen (1937) considered that the alphabetical use of the signs could have emerged at a later stage from an adaptation of a much older system of tallies, Macalister related ogham with a system of hand signals that could either be expressed through gesture or inscribed in wood and that would not necessarily be linguistic in nature. This claim is based both on the arrangement of ogham characters in groups of five signs with sequences of up to five strokes—which could be easily represented with our hands—and the description of several ogham variations in the *Ogam Tract* (*In Lebor Ogaim*). These include three forms of finger spelling, namely the foot-ogham—articulated by placing the fingers (one, to, three, four or five) to the right or to the left of the shinbone, aligned diagonally or straight—, the nose-ogham—similar to the previous one but using the ridge of the nose—and the palm-of-hand-ogham—which articulates several forms of striking the hand against wood (number and angle of strikes). It is not difficult to see in these forms a system of mnemonic gestures.

This sort of hand gesture systems would be by no means unique, as many other instances have been recorded throughout the world, from those depicted in Trajan's column or the medieval conventional gestures of the *Sachsenspiegel* or the Buddhist "teaching mudra" used when reciting *sutra* (which literally means "thread" or "string") and commonly seen in the representations of the Buddha, indicating communication and explanation of the

[18] In Homer's account, Proetos, king of Argos, had sent a message to his father-in-law in Lykia. The message indicated that Bellerophon, who was carrying it, should be killed. The reference to *sēmata* (σήματα), refers to semasiographic symbols or signs that could be read but not to lexicographic alphabetical characters (*grammata*). On this issue, see Introduction in Foley (1999) and Bryce (2006: 14).

*Dharma*.[19] Cusack (1868) had already related ogham with the Andean *khipus* as a form of *memoria technica* which continued in Ireland in various forms such as simple handkerchief knots, arguing that the use of strings or sticks "as a vehicle for recording ideas by conventional marks, appears very ancient; and this in itself forms a good argument for the antiquity of Ogham writing" (1968, Ch. X). Cusack also quoted O'Curry who stated "that the pre-Christian Gaedhils possessed and practised a system of writing and keeping records quite different from and independent of the Greek and Roman form and characters", supporting the view that alphabetical equivalences would be a more recent adaptation perhaps related to Christianization.

Even though stone monuments including ogham inscriptions are mostly dated between the 3rd and 6th century CE, it is quite certain that ogham started to be used much earlier than the first stone examples of which we have record today, and that wood was the primary medium for inscription (Lehmann, 1989: 169). Unfortunately no examples have survived, probably due to the environmental conditions of the Atlantic regions where ogham was likely present. In view of this possibility, our hypothesis is that ogham, as it is currently understood in its alphabetical form, has its origins in much older practices of mnemonic writing (in the wider sense of this term expressed earlier) than those described by the existing literature. These practices would be related to the transmission of genealogies, territorial delimitation and accounting or property records and precede the introduction of alphabetical scripts by centuries or even millennia. Authors such as Newman (2009: 434-435) suggested a common ancestry between ogham and blade-marks present on border stones, which also relate quite clearly with nonhuman animal environmental making, wondering if the stroke alphabet could "segue into an already existing tradition of making one's mark, one's sign, with the slash of a blade […]. The significance of a person's signature cannot be understated, particularly if it occurs on an object or in a place that has, through association, become historically and/or symbolically charged".

While in the surroundings of the Irish Sea this form of mnemonic script progressively incorporated elements of alphabetical writing and eventually drew equivalences between each sign and specific letters or phonemes, it seems that in Gallaecia this did not occur, clearly separating the spheres of mnemonic devices—which continued to operate with progressively reduced meaning until our time—with that of alphabetical writing, recurring to the Latin script taken from the Roman invaders, who had a far more stronger and impacting presence than in Éire, Alba or Cymru. In any case, the likelihood that wood tablets were the preferred medium for inscription (as trees continue to be in most of rural Galiza) makes

[19] In the Vedic tradition priests would use a knotted cord to measure fire altars. As in other knot writing systems (i.e., Andean *khipus*) the gesture of teaching (*vitarka mudra*), similar to that of twisting flax and guiding it onto a spindle, could be reminiscent of the reading of the thread (the *sutra*), that through its knots revealed a flow of memory that expressed traditional knowledge (I am indebted to Oliver Perrin for these insights). For more on hand gestures, see Barasch (1987) and visit Heidelberg University's project on Computer-assisted detection and analysis of medieval legal gestures at: <http://hci.iwr.uni-heidelberg.de/COMPVIS/research/gestures/>.

it impossible to know for certain if a form of Gallaic Ogham with an alphabetical or component was ever developed or in use.

# Final Remarks

Ferro Couselo (1952: 20) traced the relation between borders and their marks with ancient deities, being the basis for property, family and nation or tribe. We have also seen a consistent use across the ages of marks as indicators of individual and group identity, usually in relation with specific territories and designed for others to "read" and be warned on limits, properties and kin groups. From the study of animal marking practices and hypothetical early hominid marks, we can see a complexification of systems of writing integrationally defined evolving toward mnemonic devices that allow for the encapsulation of large corpora of knowledge. The core data recorded through these devices remained in the arena of genealogy, myths of origin, historical feats and rights of property that tie a group to a specific territory, and serve as proof and warn potential trespassers or pretenders. In this sense, mark use remains in the scope the functional grounds for intraspecies communication identified by zoosemiotics: recognition of boundaries, threat or warning signals and metacommunicative signals, all related the prevention or minimization of potentially lethal aggression.

Considering that intraspecific killing can easily jeopardize the existence of small interdependent communities, shifting them toward extinction, extended communicative abilities and related cultural practices such as border and social definition significantly reduce uncertainty mitigating the pressure of lethal potentiality, allowing for individual survival and group continuity while explaining the evolutionary trend of diversification and complexification of communication mechanisms. "Marking," "writing" or "reading" oneself out of potentially lethal aggression offers greater chances of survival. If evolutionary selection has favoured mechanisms for rule-based ritualized restraint such as marking practices related to territory, the increasing complexity of hominid societies would have also lead to the increasing complexity of these mechanisms. Thus, it could be argued that the basic forms of hominid mark-making, probably common to other animal species, would have become more and more complex as selection pressures favoured behaviours reducing human lethal potentiality while enhancing nonkilling propensity. This would account for the emergence of complex natural human language and linguistic writing.

# Acknow ledgements

The initial hypothesis of this work were laid out during the 3rd International Congress on Celtic Culture held in Narão (Galiza) in April 2011. I am grateful to André Pena Granha and Heitor Rodal for their kind invitation to participate in this event and also to other colleagues at the Galizan Institute for Celtic Studies for their initial comments,

namely Marcial Tenreiro. Subsquently, a presentation under the title “Talking Ourselves Out of Trouble: Symbolic Behavior As A Nonkilling Evolutionary Adaptation” was delivered at American Anthropological Association 110th Annual Meeting held in Montréal on November 2011. I am especially grateful to Leslie E. Sponsel with whom I co-organized the “Challenging the Legacy of Innate Depravity” session. A close to complete version of this paper was presented in October 2012 at the First Signum Conference on Mark Studies, held at the Swedish Parliament in Stockholm. I am indebted to other participants, namely Oliver Perrin and Katina Lillios, for their comments and suggestions. In the past other scholars have helped to widen perspectives on marks and find relevant data, namely Antón Ferreira Lorenzo, Alfredo Erias, Xepe Torres Reino, Pablo Novoa, Tuve Skånberg, Oliver Perrin and, very specially, the late Manuel Ferreira Lopes, who offered all his support in the documentation of the marks of Northern Portuguese fishing communities. My deep gratitude to Iolanda for her patience during the time this piece was elaborated.

# *BIBLIOGRAFIA*


ALMAGRO Basch, M. (1972). *"Los ídolos y la estela decorada de Hernán Pérez (Cáceres) y el ídolo estela de Tabuyo del Monte (León)",* Trabajos de Prehistoria, 29: 83-124.

ALONSO ROMERO, FERNANDO (1996). *Crenzas e tradicións do pescadores galegos, británicos e bretóns. Santiago de Compostela:* Xunta de Galicia, Consellería de Pesca, Marisqueo e Acuicultura.

ALONSO, ELISEO (1985). *"Las marcas de los marineros de A Guardia"*, Museo de Pontevedra, 39: 393-413.

ALONSO, ELISEO (1988). *"Mariñeiros das gamelas*" in Coloquio de Etnografia Marítima. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, pp. 115-187.

ALONSO, ELISEO (1997). *Gamelas y marineros. Ponte Vedra:* Diputación Provincial.

ALVARADO PLANAS, JAVIER (2009). *Heráldica, simbolismo y usos tradicionales de las corporaciones de oficios: las marcas de canteros.* Madrid: Ediciones Hidalguía.

BANDEIRA, LUÍS STUBBS SALDANHA MONTEIRO (1985). *Vocabulário heráldico. Lisboa*: Edições Mama Sume.

BARASCH, MOSHE (1987). *Giotto and the language of gesture. Cambridge*: Cambridge University Press.

BRYCE, TREVOR (2006). *The Trojans and their Neighbours.* London: Routledge.

BUENO RAMÍREZ, P. (1992). *"Les plaques décorées alentéjaines: approche de leur étude et analyse,"* L'Anthropologie, 96(2-3): 573-604.

CAAMAÑO GESTO, XOSÉ MANUEL (1979). *"Marcas de alfarero en cerámica romana, encontradas en Galicia",* Gallaecia, 5: 63-99.

CAAMAÑO GESTO, XOSÉ MANUEL AND LÓPEZ PÉREZ, Mª CATALINA (2006). *"Adenda al "Corpus" de marcas de alfarero en 'terra sigillata' localizadas en Galicia,"* Gallaecia, 25: 83-129.

CARNEY, JAMES (1975). *"The Invention of the Ogam Cipher",* Ériu, 22: 62-63.

CARRO OTERO, JOSÉ AND MASA VÁZQUEZ, MARÍA DEL CARMEN (1987). *"Las marcas de propiedad en edificios antiguos de Santiago",* Boletín de Estudios del Seminario, 8: 37-41.

CASTELAO, AFONSO DANIEL RODRÍGUEZ (1974 [1930]). *As cruces de pedra na Bretaña.* Vigo: Castrelos.

CASTELAO, AFONSO DANIEL RODRÍGUEZ (1990 [1950]). *As cruces de pedra na Galiza.* Madrid: Akal.

CHAMOSO LAMAS, MANUEL (1949). *"La iglesia y el cementerio de Santa María de Noya (La Coruña),"* Cuadernos de Estudios Gallegos, 4(13): 251-270.

COSTAS GOBERNA, FERNANDO JAVIER AND PEREIRA GARCÍA, ELISA (1999). *"As Marcas nos muíños de auga, I (no Val do Fragoso e no Baixo Miño)",* Boletín del Instituto de Estudios Vigueses, 5: 133-184.

CUSACK, MARGARET ANNE (1868). *An Illustrated History of Ireland.* Available online at: < http://www.libraryireland.com/HistoryIreland/Title.php>.

DE LA TORRE MARTÍN-ROMO, RODRIGO (1988), *"Los estudios de signos lapidarios en la provincia de Pontevedra: precedentes y perspectivas"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. I. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 313-357.

DIAS, JORGE (1984). *Rio de Onor, Comunitarismo Agro-Pastoril. Lisboa*: Editorial

DOMÍNGUEZ FONTELA, JUAN (1935). *"Signos lapidarios de la Catedral de Orense",* Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense, 10(224): 395-406.

EBBINGHAUS, KARL (1961). *"Die Hausmarken auf Hiddensee",* in Peesch, Reinhard, Die Fischerkommünen auf Rügen und Hiddensee. Berlin: Akademie-Verlag.

EDWARDS, NANCY (2006 [1990]). *The Archaeology of Early Medieval Ireland*. Oxon: Routledge.

ERÍAS MARTÍNEZ, ALFREDO AND VÁZQUEZ GÓMEZ, XOÁN L. (1994). *"As laudas sepulcrais de San Francisco da Coruña (I)",* Anuario Brigantino, 17: 241-266.

ERÍAS MARTÍNEZ, ALFREDO AND VÁZQUEZ GÓMEZ, XOÁN L. (1998). *"As laudas sepulcrais de San Francisco da Coruña (II)",* Anuario Brigantino, 21: 301-342.

FABEIRO GÓMEZ, XOÁN RAMÓN (1988a), *"Marcas de pedreiros en Santiago de Compostela",* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 565-572.

FABEIRO GOMÉZ, XOÁN RAMÓN (1988b), *"Marcas de canteiros en algunhas localidades galegas"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 573-590.

FELL, BARRY (1984). *"The Galician Ogam Consaine Inscription At Prado da Rodela, Northeast Portugal",* The Epigraphic Society Occasional Publications, 12(280): 13-18.

FERREIRA LORENZO, ANTÓN (1995). *As marcas dos mariñeiros da Guarda.* A Guarda: Asociación Naturalista Baixo Miño.

FERREIRA PRIEGUE, ELISA MARÍA (1987). *"Las marcas personales del ámbito mercantil gallego-portugués y su contexto europeo a fines de la Edad Media",* in Jubilatio. Homenaje en la Facultad de Geografía e Historia a los profesores Don Manuel Lucas Álvarez y Don Ángel Rodríguez González, Vol. II. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 129-147.

FERRO COUSELO, JESUS (1952). *Los petroglifos de término y las inscrulturas rupestres de Galicia.* Ourense: Author's edition.

FILGUEIRA VALVERDE, JOSÉ (1988), *"La Sociedad Arqueológica de Pontevedra y la catalogación de la gliptografía gallega"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. I. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 305-311.

FILGUEIRAS, OCTÁVIO LIXA (1966). *"Àcerca das siglas poveiras",* in Actas do IV Colóquio Portuense de Arqueologia. Porto: Gráfica do Porto [Separata].

FILGUEIRAS, OCTÁVIO LIXA (1995). *O Barco Poveiro. Matosinhos:* Contemporânea Editora.

FOLEY, JOHN MILES (1999). *Homer's Traditional Art. University Park:* Pennsylvania State University.

FREIRE, OSVALDO (1967). *Algumas considerações sobre a existência de "marcas poveiras" em Fão* [Separata do Boletim Póvoa de Varzim, n.º 1]. Porto: Universidade do Porto, Instituto de Antropologia Dr. Mendes Correia.

FRY, D. P.; SCHOBER, G., AND BJÖRKQVIST, K. (2010). *"Nonkilling as an Evolutionary Adaptation",* in Evans Pim, Joám, Ed., Nonkilling Societies. Honolulu: Center for Global Nonkilling, pp. 101-128.

GARCÍA QUINTELA, MARCO AND ESTÊVEZ, MANUEL SANTOS (2000). *"Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo"*, Archivo Español de Arqueología," Archivo Español de Arqueología, 73(181-182): 5-26.

GARCÍA QUINTELA, MARCO AND ESTÊVEZ, MANUEL SANTOS (2010). *"Sobre los petroglifos podomorfos y sus interpretaciones",* Zephyrus, 66: 227-235.

GINZBURG, CARLO (1979) *"Spie Radici di un paradigma indizario",* Aldo, Gargani, Ed., Crisis della ragione. Turin: Einaudi, pp. 57-106.

GINZBURG, CARLO (1983). *"Clues: Morelli, Freud, and Sherlock Holmes",* Eco, Umberto and Sebeok, Thomas A., Eds., The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce. Bloomington: Indiana University Press, pp. 81-11.

GONZÁLEZ DE FRESCO, M.ª DEL PILAR (1988), *"Monte Real, en Bayona",* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 591-604.

GONZÁLEZ PÉREZ, CLODIO (1988), *"Vixencia das marcas persoais: as dos veciños de Murias de Rao, Navia de Suarna (Galicia)",* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 187-192.

GONZÁLEZ PÉREZ, CLODIO (1988a), *"As marcas de canteiro das Torres de Altamira, Brión (Galicia)",* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 605-611.

GONZÁLEZ PÉREZ, CLODIO (1988b), *"Marcas de canteiro das igrexas do Concello de Rois (Galicia)",* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 613-622.

GONZÁLEZ PÉREZ, CLODIO (2003). *La iglesia y el cementerio de Santa a María a Nova de Noia. Corunha:* Deputación Provincial.

GONZÁLEZ REBOREDO, XOSÉ MANUEL (1990). *"Casa y pueblo en la vertiente occidental de la Sierra de Ancared"*, in González Reboredo, Xosé Manuel; Rodríguez Campos, Joaquín and González Pérez, Clodio, Antropología y etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares. Lugo: Diputación Provincial, pp. 13-123.

GRAÇA, ANTÓNIO DOS SANTOS (1932). *O Poveiro. Usos, costumes, tradições, lendas.* Povoa de Varzim: Edição do autor.

GRAÇA, ANTÓNIO DOS SANTOS (1942). *Inscrições tumulares por siglas.* Povoa de Varzim: Edição do autor.

HABERLANDT, MICHAEL (1900 [1898]). *Ethnology.* London: J.M. Dent.

HARRIS, ROY (1995). *Signs of writing*. London: Routledge.

LANDABURO, JON (1998). *"Oralidad y escritura en las sociedades indígenas",* in López, Luis Enrique and Jung, Ingrid, Eds., Sobre las huellas de la voz: sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación. Madrid: Morata, pp. 39-83.

LEHMANN, RUTH P. M. (1989). *"Ogham: The Ancient Script of the Celts",* in Senner, Wayne M., Ed., The Origins of Writing. Linclon: University of Nebraska Press, pp. 159-170.

LEITE DE VASCONCELLOS, JOSÉ (1881). *Estudo ethnograhico a proposito da ornamentação dos jugos e cangas dos bois nas provincias portuguezas do Douro e Minho.* Porto: Jornal d'agricultura.

LEWIS, MARK EDWARD (1999). *Writing and Authority in Early China.* Albany: State University of New York Press.

LILLIOS, KATINA T. (2002). *"Some new views of the engraved slate plaques of southwest Iberia",* Revista portuguesa de Arqueologia, 5(2): 135-151.

LILLIOS, KATINA T. (2003). *"Creating Memory in Prehistory: The Engraved Slate Plaques of Southwest Iberia",* in Van Dyke, Ruth M. and Alcock, Susan E., Eds., Archaeologies of memory. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 129-150.

LILLIOS, KATINA T. (2008). *Heraldry for the Dead. Memory, Identity, and the Engraved Stone Plaques of Neolithic Iberia.* Austin: University of Texas Press.

LISBOA, I. M. G. (1985). "*Meaning and messages: mapping style in the Iberian Chalcolithic",* Archaelogical Review from Cambridge, 4(3): 181-1996.

LOPES, MANUEL FERREIRA (1979). *Siglas poveiras. Catálogo da exposição documental e bibliográfica.* Póvoa de Varzim: Museu Municipal de Etnografia e História da Póvoa de Varzim.

LÓPEZ GÓMEZ, FELIPE-SENÉN (1995). *"A cruz no camiño como marca de presencia",* in Actas das Xornadas Internacionais de Gliptografía (Marcas en Pedra). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Patrimonio; Noia: Concello de Noia, pp. 119-145.

MACALISTER, R. A. STEWART (1997 [1936]). *The Secret Languages of Ireland.* Armagh: Craobh Rua Books.

MARTÍNEZ SALAZAR, A. (1901). *"Signos lapidarios",* Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense, 1(18): 313-318.

MATOS, GASTÃO DE MELO DE AND BANDEIRA, LUÍS STUBBS SALDANHA MONTEIRO (1968). *Heráldica.* Lisboa: Verbo.

MEIJIDE CAMESELLE, GONZALO; VILASECO VÁZQUEZ, XOSÉ IGNACIO; BLASZCZYK, JACEK (2009). *"Lousas decoradas con círculos, cabalos e peixes procedentes do castro de Formigueiros (Samos, Lugo)",* Gallaecia, 28: 113-130.

MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUES, FAUSTINO (1993). *Los emblemas heráldicos. Una interpretación histórica.* Madrid: Real Academia de la Historia.

MÖRLING, STAFFAN (1989). *Las embarcaciones tradicionales de Galicia.* Santiago de Compostela: Xunta de Galicia

NEWMAN, CONOR (2009). "*The Sword in the Stone: previously unrecognized archaeological evidence of ceremonies of the Later Iron Age and early medieval period",* in Coonery, Gabriel, et al., Eds., Relics of Old Decency: Archaeological Studies in Later Prehistory. Festschrift for Barry Raftery. Dublin: Wordwell, pp. 425-436.

PENA GRAÑA, ANDRÉ (2010 [1991]). *Narón. Un concello con historia de seu, Vol. I.* Narón: Concello de Narón.

PEÑA SANTOS, ANTONIO DE LA; AND VÁZQUEZ VARELA, JOSÉ MANUEL (1996 [1979]). *Los petroglifos gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre en Galicia.* Sada: Ediciós do Castro.

PEREA, ALICIA AND ROVIRA, S. (1995). *"The Gold from Arrabalde",* in Morteani, G. and Northver, J. P., Eds., Prehistoric Gold in Europe. Mines, metallurgy and Manufacture. Dordrecht: Kluwer Academic, pp. 471-90.

PERRIN, OLIVER T. (2010). *"Tamgas and Space. Territorial Mark and Mnemotechnic",* in Evans Pim, Joám; Yatsenko, Sergey A. and Perrin, Oliver T., Eds. Traditional Marking Systems. A Preliminary Survey. London: Dunkling Books, pp. 23-59.

PERRIN, OLIVER T. (2011). *"Marks: A Distinct Subcategory Within Writing as Integrationally Defined",* Elsevier Language Sciences, 33: 623-633.

PERRIN, OLIVER T.; EVANS PIM, JOÁM AND YATSENKO, SERGEY A. (2010). *"Mark Studies. An Interdisciplinary Approach",* in Evans Pim, Joám; Yatsenko, Sergey A. and Perrin, Oliver T., Eds. Traditional Marking Systems. A Preliminary Survey. London: Dunkling Books, pp. 7-21.

PLUMMER, CHARLES (1923). *"On The Meaning of Ogam stones",* Revue celtique, 40: 387-391.Presença.

REIMÓNDEZ PORTELA, MANUEL (1988), *"Marcas de canteiros de la desaparecida Torre de la Barrera (A Estrada-Pontevedra)",* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 633-683.

RISCO, VICENTE (1962). *"Etnografía. Cultura espiritual",* in Otero Pedrayo, Ramón, Org., Historia de Galiza. Buenos Aires: Nós, pp. 255-777.

RODRÍGUEZ FRAIZ, ANTONIO (1988), *"Vida e obra dos canteiros e artistas da pedra"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. I. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 33-48

RODRÍGUEZ HERRERO, ÁNGEL (1974). *"Presentación",* in Guiard Larrauri, Teófilo, Historia de la noble villa de Bilbao, vol. V. Bilbo: La Gran Enciclopedia Vasca.

RODRÍGUEZ VICENTE, RICARDO (1983). *"Etnografia guardesa",* Boletín da Agrupación Cultural Guardesa, 3.

RODRÍGUEZ VICENTE, RICARDO (1984). *"Etnografia guardesa",* Fiestas Virgen del Carmen (Comisión de Fiestas), 1984.

RŽIHA, FRANZ (2010). *Études sur les marques de tailleurs de pierre.* Paris: Ed. de la Maisnie; Dieulefit: La Nef de Salomon.

RŽIHA, FRANZ VON (1883). *Studien über Steinmetz-Zeichen.* Vienna: Hof- und Staatsdruckerei.

SALVADOR ESTEBAN, EMILIA (1995). *"Marcas de mercaderes. Algunos ejemplos relacionados con la Valencia del siglo XVI",* in Homenaje a Pilar Faus y a Amparo Pérez. València: Consellería de Cultura, Educació i Ciència, pp. 581-586.

SANTOS JÚNIOR, JOAQUIM RODRIGUES DOS (1980). *"As gravuras rupestres da fonte do Prado da Rodela (Meirinhos-Mogadouro)",* Trabalhos de Antropologia e Etnologia da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia Porto, 23(4): 594-599.

SANTOS JÚNIOR, JOAQUIM RODRIGUES DOS (1984). *"The Petroglyhps of Prado da Rodela (Northeast Portugal)",* The Epigraphic Society Occasional Publications, 12(280): 9-12.

SAPWELL, MARK AND SPRY-MARQUÉS, VICTORIA PIA (2010). *"Introduction: Boundaries and Archaeology",* Archaeological Review from Cambridge, 25(2).

SOBRINO BUHIGAS, RAMÓN (2000 [1935]). *Corpus Petroglyphorum Gallaeciae.* Sada: Ediciós do Castro.

SORALUCE BLOND, JOSÉ RAMÓN (1988), *"Marcas y signos en templos medievales gallegos"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 695-713.

STERCKX, ROEL (2002). *The Animal and the Daemon in Early China.* Albany: State University of New York Press.

TABOADA TÁBOAS, ANTONIO (1986). *"Bayona de Miñor. Apuntes para una ficha etnográfica – Marcas de propietario",* in Marques, João, Org., Actas do Colóquio "Santos Graça" de Etnografia Marítima, Vol. IV. Póvoa de Varzim: Câmara Municipal, pp. 19-27.

TABOADA TÁBOAS, ANTONIO (1988), *"Notas para un mapa gliptográfico de la diócesis de Tuy"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. II. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 739-750.

TENREIRO BERMÚDEZ, MARCIAL (2007). *"La lanza en la tierra: rituales jurídicos de toma de posesión de la Antigüedad a la Edad Media",* in Almagro-Gorbea, M. and Sainero Sanchez, R., Eds. Pasado y presente de los estudios celtas. Ortegal: Instituto de Estudios Celtas, pp. 365-387.

THURNEYSEN, RUDOLF (1937). *"Zur Ogam",* Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 61: 177-208.

TORRES REINO, XOSÉ MARÍA (1991). *A necrópole de Santa María de Noia. O estado da cuestión.* Noia: Sementeira.

TRIGO DIAZ, FELICIANO (1989). *"Un enigmático verbo labrado en la piedra: Signos de los canteros en la ex-Colegiata de Bayona",* Revista de Estudios Provinciais, 5: 129-156

TRIGO DIAZ, FELICIANO (1995). *Soutomaior em pinceladas.* Ponte Vedra: Diputación Provincial.

URTON, GARY AND BREZINE, CARRIE (2005). *"Khipu Accounting in Ancient Peru",* Science, 309(5737): 1065-1067.

VALLE PÉREZ, JOSÉ CARLOS (1988), *"Análisis gliptográfico de la iglesia del monaterio de Armenteira. Propuestas metodológicas"* in Actas del Coloquio Internacional de Gliptografía de Pontevedra, Vol. I. Ponte Vedra: Diputación Provincial, pp. 265-282.

VÁZQUEZ VARELA, JOSÉ MANUEL (1990). *Petroglifos de Galicia. Santiago de Compostela:* Universidade de Santiago de Compostela.

VENDRYÈS, J. (1948). *"L'ecriture ogamique et ses origins",* Études celtiques, 4: 83-116.

VILLAVERDE, DOLORES AND GARCÍA OTERO, ELVIRA (2008). *"As marcas de propiedades compostelás",* Raigame, 29: 87-91.

VIOLANT I SIMORRA (1949). *El Pirineo español: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece.* Madrid: Plus-Ultra.

VIOLANT I SIMORRA (1958). *"Posible origen y significado de los principales motivos decorativos y de los signos de propiedad usados por los pastores pirenaicos",* Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 14(1-2): 78-163.

# “Vestígios Mitológicos Célticos na Toponímia Galega”

D. Heitor Rodal Lopes

Arquitecto, Urbanista e Editor. Presidente do IGEC

# INTRODUÇÃO

Tal como as hipóteses mais avançadas vinham adiantando já há tempo (Pena Granha, 1992), e como a pesquisa científica em diversos campos -como a arqueologia, a linguística ou a dinâmica de populações- tem vindo a confirmar posteriormente, pode-se afirmar de maneira consistente e contrastada o facto de a Península Ibérica ter servido de refúgio às populações humanas europeias durante a última era glacial (20.000 a 10.000 a. JC.), tendo jogado aí a fachada atlántica peninsular um papel primordial (Carracedo, 2010).

À vista dos dados, durante a longa permanência dessas populações europeias na parte ocidental da Península Ibérica teria ido conformando-se um fundo cultural que, recuada já a calota polar que recobria a maior parte da Europa, teria sido levado consigo por essas populações no posterior processo de recolonização do continente, constituindo assim o substrato cultural comum sobre o que iriam aparecendo posteriormente as diversas manifestações culturais de caráter regional.

Fenómenos culturais comuns como o megalitismo, espalhado por diversas partes da Europa e com correlatos importantes e principais em toda a fachada atlántica e posteriores áreas culturais (vaso campaniforme, etc..) , seriam a constatação arqueológica dessa relação cultural profunda e basilar. Fenómenos que também não podem ser desligados dos resultados obtidos noutras disciplinas científicas. Nesta linha, a pervivência de manifestações culturais históricas relacionadas a estes fenómenos, testemunhadas polos estudos de etnografia e mitologia comparadas mostram igualmente a permanência e continuidade dessa unidade cultural continuada no tempo.

Polo que diz respeito à linguística, a imensa maioria dos expertos –Untermann, Cunliffe, Moralejo, .. – dão em constatar uma profunda, primordial e antiquíssima indo-europeização da zona mais ocidental da Península Ibérica, que pode ser confirmada através dos registos que são aceites como sendo os mais estáveis, os hidronímicos, e que apresentam igualmente uma longa permanência e continuidade através da toponímia, teonímia, antroponímia, etc.. , até datas históricas muito posteriores. Topónimos, hidrónimos e etnónimos que, trás a retirada da calota glacial, seriam levados e repetidos por toda a Europa insular e continental no que pode ser denominado como "a Grande Migração dos Celtas".

Nesta sequência, podem indicar-se episódios tão destacáveis como a cada vez maiormente aceitada adscrição da língua sud-lusitana, largamente testemunhada em inscrições epigráficas, à primigénia área lingüística celto-atlântica indo-europeia. Adscrição indicada e iniciada polo professor Losada Badía nos seus pioneiros estudos sobre os alfabetos paleo-hispânicos e continuada atualmente por Koch e diversas universidades britânicas (ABraZo, AEMA projects).

Finalmente, recentes técnicas como a análise genética e o seguimento da dinâmica de populações que esta disciplina permite, está a verificar a última pedra do quadro teórico que sustenta esta hipótese. Assim, as últimas investigações confirmam o que outras disci-

plinas já avançaram: a fachada atlántica peninsular serviu como refúgio inter-glaciar para as populações europeias e permitiu a posterior recolonização do continente a partir desta área, podendo isto ser conferido mediante o estudo genético das atuais populações europeias descendentes daquelas (Carracedo, 2010).

No âmbito dos estudos linguísticos, focada principalmente até agora a investigação na adscrição ou simples interpretação lingüística dos materiais peninsulares disponíveis – como assinalado: topónimos, hidrónimos, etnónimos, .. – resta ao nosso ver o estudo dum marcante componente cultural – polo papel principal que joga na explicação da cosmovisão das comunidades que o elaboram –, como é o da mitologia, plasmado e fixado na geografia também através da toponímia, procurando, tal como foi feito e demonstrado para outros elementos, as pegadas da origem dos mitos, conceições e ritos religiosos atlánticos europeus na fachada atlántica peninsular. Este trabalho, que não pretende ser exaustivo, sim visa mostrar os resultados, hipóteses e propostas obtidos ou elaborados polos ainda escassos autores debruçados na matéria.

Não se faz nisto nada excepcional que não tenha sido realizado já para outras áreas geográficas e culturais da Europa. É bem conhecido que os povos antigos situavam fisicamente os cenários e lugares relatados nos seus relatos mitológicos na geografia: é certamente uma obviedade referir aquí o monte Olimpo, a laguna Estígia ou o Oráculo de Delfos, lugar onde se encontrava o ônfalos (Ομφαλος) ou centro do mundo para a cosmovisão resultante da mitologia grega, por falar só em referentes clássicos.

Assim sendo, é necessária uma pesquisa, que apoiando-se nos materiais, referentes e vestígios mitológicos disponíveis, vá colocando na geografia física a geografia mitológica que, com certeza, também possuiam os calaicos.

# O ÔNFALOS OU UMBIGO DO MUNDO

A pesquisa histórica coloca o ônfalos da cultura céltica da Irlanda na "Colina dos Reis" (*Teamhair Na Rì*). Qual seria o equivalente calaico do ônfalos ou 'umbigo do mundo'? Por nome, localização e situação *Nemetóbriga* ("cidade ou cúmio santo"). Recolhido e situado na zona de Trives Velho polo 'Itinerario Antoniano' escrito na época de Caracalla (197-217 d.C.), o nome do lugar está composto polos elementos 'Nemeton' (lugar sacro, santuário) e 'Briga' (cidade ou fortaleza), ambos de clara interpretação e significado céltico, largamente testemunhados ao longo de toda a Europa céltica e mesmo entre os Gálatas da Anatólia (Drunemeton).




Itinerário de António. Mapa de J.M Caamaño Gesto. As vías romanas.
En Galicia. Historia. Tomo I. A Coruña. Hércules, 1993.

Para além do claro significado implícito no nome, está hipótese vê-se reforçada dum ponto de vista geográfico por achar-se a localização do lugar perto da confluência dos três *conventus* -lucense, bracarense e asturicense- em que foi dividida a Gallaecia sob o poder romano. Conventus que deviam ser transposição latina duma organização territorial prévia e em cujo centro a Nemetóbriga devia servir de lugar de culto comum e de reunião periódica entre os *populus* calaicos (Martins, 2008).

Cada *conventus* dispunha pola sua vez de lugares de culto comum e reunião. Lugares que o professor Martins Esteves identifica com Lucus, Braccara e Asturica Augusta –nomes que não entraremos a analisar neste trabalho –, onde as tribos calaicas deviam reunir-se regularmente para realizar os seus ritos e tratar e dispor dos asuntos de interesse comum e que foram aproveitados polo Império para estabelecer o domínio do território si-

tuando neles as legiões que garantissem o control sobre as tribos e *populus* aí reunidos. O desenvolvimento urbano desses acampamentos militares foi o que deu lugar posteriorente às atuais Lugo, Braga e Astorga.

# BRIGANTINOS/BRECANTINOS/BERGANTINHOS

É tópico recorrer para visualizar a ramificação da Europa Celta à raíz *Brig- Briga* (**brgh*)[1], alusiva ao "castro", alto e fortificado assentamento, sempre "expressando" – diz Vendryes- "a ideia de altura e de força". O vocábulo compõe na Europa Celta insular e continental topónimos[2], hagiónimos[3], antropónimos[4], teónimos como *Dea Brigantia*[5]; designa *trebas* [como os "*Brig-an-tes,* a maior do Norte de Britânia, com a sua capital *Isurium Brigantium*; ou como os *Brig-an-tii*, da ribeira do *Brigantinus Lacus,* Bodensee, Lago Constança com a sua capital *Brigantium Raetia*, Breguenz[6], Tirol austríaco]. Na Galiza traslada o *conceito de* "alteza", "eminência", "excelsitude", "pujança", à ancestral comarca de Ber-

---

[1] Assim, "En la interpretación de *-briga* y de sus variantes ya antiguas *–brix, -bris*" – sustinha J.J. Moralejo- "es mayoritaria la remisión a IEW 140 *Bheregh-* 'hoch, erhaben' ['alto, elevado'], *bherghos, 'Berg'* ['montaña']… raíz que desde su grado Ø **bhrgh-* evoluciona a *brig-* , con deaspiración de las oclusivas, **bh- > b- *-gh- > -g-,* y con vocalicación **-r*$_{o}$*- > -ri-,* dos hechos que encajan plenamente en lo que define al Céltico Común respecto de sus orígenes y adláteres indoeuropeos. Me sumo a la tesis de que los nominativos de singular ya *antiguos –briga (-bria, -brica), -brix, -bris* y sus evoluciones *–bria, -bra, -bre, -be, -ve*, (y otras soluciones particulares) pueden reducirse a ese origen único, pero recuerdo que para las formas antiguas en *–bris* y sus continuaciones medievales y modernas *en -bre, -be, -ve*, tenemos, tenemos por ejemplos en Monteagudo 1986 y en Búa-Lois 1995, otra alternativa etimológica, con remisión a IEW 1151.2 *wer-, erweitert wer-d-, wer-s-* 'erhöhte Stelle (im Gelände oder in der Haut)', 'lugar elevado (en el terreno o en la piel') […] Distinta línea etimológica, pero a fin de cuentas la misma línea semántica de la elevación del terreno elegida como asentamiento, fortificado o no, de población […]" (Moralejo, 186-187)

[2] *Brigantino-magos*, Bregançon. em Toulon-Sur-Mer; *Brigantium*, Breguenz, Suiza [Strab. 4,6,8; Ptol 2,12,3]; *Bricanti-a/-o/-um*, Notre Dame de Briançon [Strab. 4,179; Ptol. 2,12,3; *Brigantione CIL* 12, 118, Brigiani [CIL 5 7817; Plin. 3,137 ] (Fr.) Bricantia/o *Brigantium* Crunha, in Ptol. 2,6,4; It. de Ant. 424,5; An. de Rav. 308,5 ; Dion Cas. 37,53; Orosio, 1, 2, 71, *Brigaecini* (*Gallaecia*) [Flor.2, 33, 56]; *Brigiaecino* (Gallaecia) [CIL 2, 63381] *Brecantinos*/Bergantinos/Bergantinhos [Tbo. A fol 8rb-9ra an. 907; *Prucios, Lovacengos, Arros, Nemitos, Bisancos, terra de Faro, Coporos, Celticos, Brecantinos, in Montanis duo archipresbyteratus, Dubria, Barcala, Salagia, Gentines, et Cetera*" [CODOLGA 4340 p 77-7 ano 1110, Hª Comp. ex López Ferreiro; ibd. CODOLGA 4722 p 341-343 an. 569, Risco Esp. S.](Crunha); Brigela em Ortigueira (Crunha); Brigos em Chantada (Lugo) e em Breadouro, Vigo (Pontevedra); *briga* e as suas evoluções medievais *brega; brea, bre*, o em compostos *-brega, -brea, -bre,* significando "castro", deixa infinitos topónimos, impossíveis de enumerar aqui.

[3] Santa Brigitte na Bretanha; Brigit na Irlanda, Brígida na Espanha e Portugal.

[4] *Briganticus* ou *Breganticus*, um bátavo;

[5] Conservando-se na Britânia sete inscrições a *Brigantia*: *Amandus / arc(h)itectus ex imperio imperatum fecit*. (*Blatobulgium*, Bi-rrens, Dumfries y Galloway, Scotland RIB02091); *Deae nymphae Brigantiae*. Irthington, Yorkshire (Nicholson). *Brigantia* aparece em Greetland, Halifax-Yorkshire co epíteto (ablativo *Victri-ce*) *Victrix*: *Deae Vic(trice) Brig(antiae) / et num(inibus) aauugg(ustorum) / T(itus) Aur(elius) Aulerian/nus d(onum) d(edit) pro se / et suis s(e) magistro s(acrorum) // Antonin(o) / iii et Geta ii / co(n)ss(ulibus).* 208 d.C. (RIB00627) existindo também em Yorkshire– Castleford outra inscrição a *Brigantia (*AE1892, 00098; RIB00628). La "celeste" *Brigantia* em paredria com Júpiter Dolichenus: *Iovi aeterno* / *Dolicheno / et caelesti* / *Brigantiae* / *et saluti / C(aius) Iulius Aplol(l)inaris / i(centurio) leg(ionis) vi iuss(u) dei*. *Coria/brogantia*, hoy Corbridge, no muro de Adriano.

[6] *Brigantium*, Bregenz [Estrabón, 4,6,8; Ptol. 2, 12, 3]. *Brig-an-tes*, tribos em Britânia; na Britania; en Irlanda, na Gália; na Germânia Germania celtizada; no Noroeste Peninsular, etc.

gantiños **Bhrgh-nti-nos* <**Bhr̥gh-n̥tī-,* ou forma sufixos *–bra, -bre* e *–be* ou *–ve*, nestes dous últimos casos por metátese (Moralejo, 39)".




# *BRIAREO*

A atlântica raíz **brgh* estudada a partir da Mitologia Comparada, ilustra uma liminal concepção a ambos lados do Estreito das Colunas (López de Ayala, I §4, 4), precedente do tema de Hércules: o mito *grego* de *Briareo* (Pena &Erias) deus dos mortos, re-elaborado em época micénica, via tráfico comercial no Mediterrâneo oriental[7].

[7] As virtudes marinhas e psicopompas de Briareo no panteão grego permitem pensar que os navegantes do mundo antigo, provavelmente micénicos", estivessem familiarizados antes da chegada dos gregos e os romanos à Península com as crenças religiosas dos celtes que viviam além das *Colunas de Briareo* na fachada Atlântica de Europa "E por este camiño acabaron coincidindo a segreda ruta comercial atlántica, fragmentariamente recollida na *Odisea* de Homero, e unha ruta de peregrinación de vivos e de ánimas, baseada na crenza dun transitado cursus mariño de fantasmais navíos". (Pena e Erias q, 23ss).

‘O agora esquecido BRIAREO foi na Antiguidade abondo importante para nomear a fronteira entre o Mediterrâneo e o Oceano povoado de monstros: as "Colunas de Briareo"[8], resenhando também provavelmente o epíteto ie. **Bhrgh* do sombrio deus dos mortos, significando ‘O Alto, O Elevado, O Forte’ na indoeuropea, assinalava “a presenza dun deus da fronteira entre a vida e a morte do pasado pagán, precedente do San Pedro Cristián”[9].

[8] “Aristóteles afirma que as columnas que hoje chamamos de Heracles, antes de receber tal nome tinham o de Colunas de *Briareo*. Mas quando Heracles purificou a terra e o mar, tornando-se no benfeitor indiscutido da humanidade, na sua honra, deixaram de concedir importância à memória de *Briareo* e deram às colunas o nome de *Heracles* (Claudio Eliano, *Historias curiosas*, V, 3)”. (Pena e Erias q 23ss).

[9] “[...]Pero” – sustêm Pena e Erias- “a memoria de *Briareo* é tamén a memoria do Fogar de Breogán. H. d’Arbois de Jubainville ilustrounos que a Illa, ou Illas, dos Mortos correspóndense coas "Illas Marabillosas" que a dramaturxia dos *neotéroi* fixo proliferar, e que a literatura grega (Hes. Op. 167 ss; Cypr. 32; Stesich. 8SLG), situaba no Océano Galáctico ou Mar Céltico, alén dos finisterres atlánticos da *Gallaecia*, ou das illas Británicas. Fala Jubainville dun relato tomado por Plutarco dun autor descoñecido, e de Procopio, que escriviu no s. VI, no que se di que o país dos mortos é a parte occidental de Gran Bretaña "á que un muro infranqueable separa das rexións orientais da dita illa". Esta lenda conta que sobre as costas setentrionais da Gália existe uma povoação de marinheiros cujo trabalho consiste en conduzir os mortos do continente para a parte da Bretanha que constitui a sua derradeira morada. O murmúrio duma voz misteriosa desperta esses marinheiros no meio da noite; então, estes erguem-se, dirigem-ense cara à costa e lá atopam uns navios, que não lhes pertencem, cheios de homens invisíveis, de forma que o seu peso afunde as naves exatamente até ao ponto em que é possível fazê-lo sem afundi-las. Depois de subirem a bordo, os marinheiros chegam às costas da Bretanha, segundo uma versão, cum golpe de remo; e, segundo outra, no termo duma hora (aínda que quando realizam essa viagem nos seus próprios barcos, mesmo com a ajuda das velas, o dito trajeto dura polo menos um dia e uma noite). Assim chegam à ribeira, os seus invisíveis passageiros desembarcam; e então se vê como os navios descarregados se erguem por cima das ondas e se ouve a voz dum personagem invisível que proclama os nomes dos recém chegados que viram a aumentar o número de habitantes do país dos mortos [uma curiosa semelhança ao acontecido aos romanos na passagem do rio Límia] ” (Pena e Erias q, 23ss).

# *BEROBRIGA, HI-BREASAIL*



Arnold Böcklin (1888) "Insel der Lebenden". Öffentliche Kunstammlung. Basileia

Os celtas habitam, segundo Eforo, atlânticos cantis na posta do sol[10], ensenhoreados pola vermelha cor do Dying God, do Divino Lugove, brilhante sol poente, radiante apolíneo *Granos*, descendo "reluciente como a grana" cada dia e cada ano solícito ao voluntario ocaso[11] [*uoluntarie sacrificandum domino, non cuiusquam cogentis imperio*] ao cáliz, o Santo Graal [12], rumbo a *Ávalon* (Ilha das Maçãs), à paradisíaca *Eritrea*, ilha de *Hispania*[13]; a *Hi-*

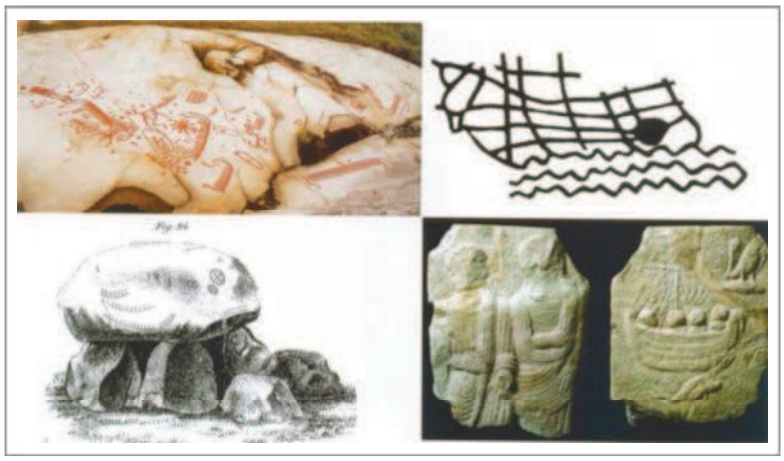
[10] Éforo de Cime, Fr. 30 b 5, ca. 350 a.C.: "A região de onde vem o Zéfiro e a da posta del sol habitam-na os Celtas".

[11] Ao primeiro passo do poderoso sol do meio-dia elevado no mais alto do céu, sucede o segundo passo crepuscular ou decadente da descida até que o moribundo sol embarca no seu ocaso na nave funerária para iniciar a ocidental singradura numa naveta que os gregos converterom em copa, possivelmente similar à que Helios, e ainda Hércules, numa ocasião tomando-a emprestada: <<Pisandro no segundo livro da *Heraclea* diz que a copa em que cruzou Heracles o Oceano era do Sol e que a recebeu Heracles de Oceano". [*THA* 14 Pisander Epicus fl 648 a. C. C) 5 Bernabé *PEG* / (Ath. 469c, d)]

[12] Testemunhando também a perda a vermelha madeira da árvore de *Hy-Brasil*; o *lignum* da Árvore da Vida; o freixo germano de *Iggdrasil*, o galaico *querqus de Edratil.* Na árvore estão as respostas a todas as perguntas da humanidade. As folhas de *Yggdrasil* tínham a virtude de poder ressuscitar. As lendas nórdicas diziam que as folhas de *Yggdrasil* podiam trazer pessoas de volta à vida e, apenas um dos seus frutos, curaria qualquer doença. No freixo de Iggdrasil o solar Dying God, Odín, irrepreensível vítima e oficiante de seu próprio sacrifício, enforcou-se e autoinfligiu a mortal lançada no costado ressuscitando depois. Da mesma maneira o carpinteiro galo *Esus* "o bom", aceitando ser cravado na cruz, é representado cortando voluntariamente os madeiros da Árvore da Vida. *Treba y Territorium*.

[13] Para os gregos é, nos confins de Ocidente, Erutria, ou Eritrea "a vermelha [ilha]", o Hespéria, "Ilha das maçãs" ou *Macárôn Nêsoi*, 'ilhas alegres ou afortunadas', morada dos heróis defuntos.

*Breasail* (Brasil) [14] ... A escatológica conceição encarama-no-lo na montanha da brumosa Ilha de verdes e floridos prados, *Berobriga,* de **uer-*[15] "em cima, sobre", *briga*, "castro, fortaleza" (Pena & Eiras), na torre de *Brigantia,* "alta casa" de áureas e impenetráveis portas onde aguarda *Briareo*, *Berobreo*, *Breogo*, *Breogán*, *Briugú*, "o hospedeiro", o pagano "San Pedro"[16], as benditas ânimas dos que cruzaram juntos entre a vida e a morte. Intuiu-no D'arbois de Jubainville no mito fundacional da Irlanda.



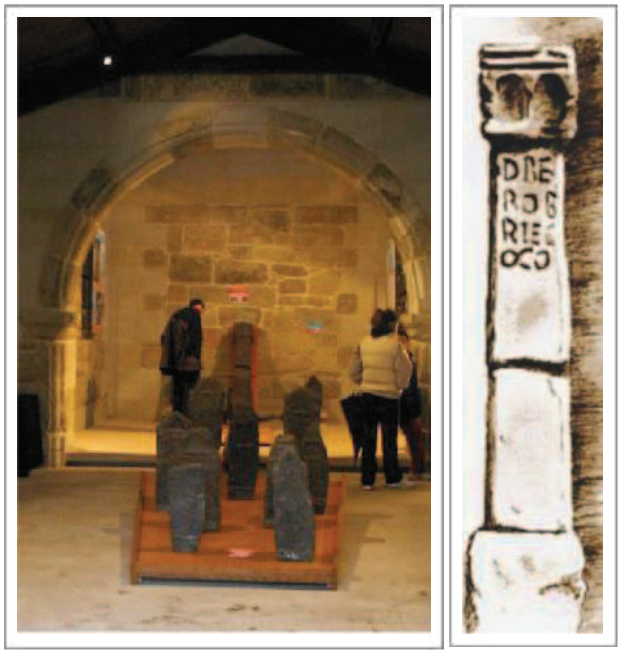
Aparecendo e desaparecendo ante São Brendan, Santo Amaro; Saint Maló, Trezenzonio, etc., atores, de maravilhosas viagens por mar (*navigationes, imrama, echtrae*), o *nosso* Paraíso -o *Tír inna n-Óc ou Tir Na Nog*, a "Ilha da Eterna Juventude"; o *Mag Mell*, a "Chaira da Delícia"; a Terra das Mulheres, a Ilha de Cristal, as Ilhas Afortunadas; as *Insulae Deorum* paradisíacas "Cíes", a *Britia* de Procópio.... (Pena m, 284-289; 307)-, é na realidade quase qualquer ilha ou arquipélago atlântico em termos de geografia sagrada, ou mítica.

---

[14] Com variantes *Hy Breasail, Hy Breasal, Hy Breasil, Hy Brasil, Hy Brazil.*

[15] Sub vocabulo ***uer-*** O *Dictionary of Continental Celtic Place-Names*, "Principal Elements p 34" indica << 'on, upon', well attested in Continental Celtic (and also in PNN, e.g, *Uer-cobius*, *Uer-combogios*, etc., KGP 290-92, GPN:279-80), cf. also Lep. *UerKalai*. With exacts correspondences in the Insular Celtic Languages (OIr *for-*, W *gor-*, C (in LNN) **gor-* CPNE:109, DGVB: 181, SBCP: 181), the form goes back to PIE *uper- IEW: 1005, See further DLG: 314. Often attested with the suffix *-tamo, for wich see Hamp 'The Element –Tamo-' >>. Faileyev, Alexander & alii. Obr. C. CMCS, Aberystwyth, 2010. Beróbriga "Muito alta cidade fortificada ou castro", não tanto por estar no cume duma montanha, quanto por se referir, em termos de Geografia Sagrada, ao cume da picuda ilha, sobre a que se alça a Alta Morada dos Mortos; Laniobriga, o castro de São Cibrão das Lãs , de Lānio, "plano, chão" (IEW 805-807) e briga, "castro", é o Castro ou Cidade fortificada da Planície".

[16] Segundo RISCO: "O ceo semella que ten "portas" materiás e que San Pedro tén realmente as "chaves" destas portas. Seguramente inflúen nelo as representacións iconográficas do santo. En contos e leendas, fálase tamén dun "libro" – ¿o libro da vida? - que tén San Pedro. No que están escritos tódolos feitos de todolos homes dendo o principio do mundo; cando morre alguén, e chega pretendendo entrar no ceo, San Pedro lee no libro para ver si o pode deixar entrar ou non. Nos contos, San Pedro preséntase escrupuloso e cabezudo, de Lān(i)o, "plano, llano" IEW, máis como é bastante inocente, hainos que o enganan sin dificulta". "Etnografía" in Hª de Galiza. v. I, p. 335., cf. *Terra y Territorium*, 2004, 284-319



# *BERO BREO/BERO BRIEOGO*

No altíssimo extremo da Península do Morraço (Hio, Cangas), frente às ilhas Cies, no alto do cantil do Facho de Donom[17], num castro remontável ao Bronze final, abandonado arredor da mudança de Era, Suárez Otero desenterrou nas campanhas arqueológicas de 2003 e 2004 um edículo dos séculos III-IV d C., um santuário construido junto a um outeiro e lacus anterior (Koch, 824), pré-romano.

Anónimos[18] dedicantes pro salute ofrendaram cento e setenta e quatro esbeltas aras de tosco granito local revivendo a intencionada forma de estelas[19] ao Deus Deo -em dat. de s., seguido do composto - Lari Bero Breo 'Protetor [das Almas] da Alta Cidade'[20], frente às

[17] Dos três comandantes da flota Milésia, *Don, Breoga* e *Ameirgin*, *Don* "o obscuro", *Damach* "rico em hóspedes", pereceu num naufrágio, antes de desembarcar. O seu corpo foi enterrado numa ilha frente à Irlanda. A sua morada de ultratumba *Tech nDuinn* é visitada polas almas de todos os irlandeses. É hospedeiro banqueteando como o *Da Derga* no seu salão *Bruiden* do Além.

[18] Tirado de dues inscrições.

[19] Todas as aras, apresentando uma imprópria tipologia, respondem a intencionados esquevomorfos de estelas funerárias.

[20] Similar ao irlandês *Don* "Obscuro" *Damach* "rico em hóspedes" que recebe no Além os mortos com os braços abertos e um sorriso de boas-vindas, motivo polo que aparece, na (desaparecida?), ara de Louriçã com o epíteto *Vestio*, psb. de *gwest, "hospedeiro", "hóspede", como o Deus *Vestius Alonieco*, "Deus Hospedeiro do Além". (Pena, 2010)

portas[21] de Berobriga, "Alta Casa" do divino albergador Berobreo o Bero Brieoco[22], que como salvados[23] da morte não poderiam trespassar[24]. Este achâdego permitiu-nos (q, 23-38) ubicar o Paraíso da Antiguidade, a mansão de Briareo, nas ilhas Cíes. Insulae Deorum, "Ilhas dos Deuses"[25] ou Insulae Siccae, psb. "Ilhas dos Cegos".[26]

# *BREOGÃO*[27]



Um hospitalário epíteto: Brieogo[28], 'Senhor da alta Casa, Hospedeiro[29]", do Deus dos mortos, a quem os librados dedicam na Briga ou "castro" de Donom (Hio, Ponte Vedra)

---

[21] **Limiar** do Paraíso representado profusamente -con uma, duas, ou três, portas-, na maioria das aras.

[22] Composto, de ***bero*** ******uperos*, 'Alto', 'Elevado' e *Breo* ou ***Brieogo*** **(***go/co*), documentado também em 1150 no *Leabhar Ghabhála Érenn* **como *Briaga*** *celt. *bhrgh* + sufixo ***–go/co***.

[23] Do latim *salus* "salvação". Como curiosidade, nalguma ocasião a iconografia da *Dea Salus* –habitualmente associada a uma serpe, à que amiúde alimenta- em época imperial é mostrada marinheira, soustendo um remo na mão esquerda.

[24] Este imaterial de liberados, "vivos", é a origem das nossas procissões de mortalhas.

[25] Plínio IV, 119; Ptol. 2, 6, 73

[26]Plínio IV, 12. O ambiente etnográfico das Ilhas Afortunadas e *Insulae Deorum*, "dos deuses" evoca a presença do Celta Caronte aguardando na porta da sua casa a chegada da passagem. Crença viva na tradição oral e literária na Galiza. (Cf. Pena Graña. m, 294-295

[27] Pena e Erias q, 23-38

[28] Este *Brieogo* [*Briugú* "Hospedero" en Irlandés] es el que aparece representado en el arte celta en majestad, con los pies cruzados –indicando su condición real (la similar iconografía védica es eco de la tradición atlántica y no al revés, como erróneamente se interpreta)- como dios cornudo.

[29] O significativo epíteto *Vestio***,** 'hospedeiro' [ing. *guest*, alem. *gast***,** 'hospede', 'hospedeiro'] *Alonieco*, psb. "do Além", explicita o caráter amável do *briugú* "Hospedeiro" Irlandés -o termo que designa ao Breogão, ao Senhor da Alta Casa dos mortos, designa também a figura do hospedeiro irlandês *Briugú* [radical ******BRI cf bruga, brugaid, bruighi "landowner, hospitaller" eDIL. Electronic Dictionary of the Irish Language letter B column 194 line 013*], e a importante instituição (Pena *AB* 1994:42) duma classe profissional de hospedeiros encarregada da *Briugaid*, "dos que o seu altíssimo rango e posição dependia da generosa provisão de hospitalidade a qualquer visitante que a demandara (Mc. Cone 1984: 2-7)"

aras-estela, possibilitou sem dúvida a criação poos monjes de Terriglas na Idade Média, com material galaico muito anterior, do mito irlandês de Breogão. Representado o hospedeiro recebendo com os braços abertos com os polegares virados para baixo e chifres no baixo relevo do museu de Ponte Vedra – hoje em lugar desconhecido?-, aparecido com duas aras decoradas com esvásticas -uma epigrafiada com um novo epíteto aposto ao deus: Deo Vestio Alonieco, dat. s. Deo "ao Deus", Vestio ie *gwest, sufixo latino -ius "hospedeiro", 'accomodation provider', Alon-i-eco, "do Além"-, num muro em Santo André de Lourizão frente à Ilha de Tambo[30].

# TOPÓNIMOS ACABADOS EM –GONDO

Existe, na Província da Corunha, um grupo de topónimos que sempre tem apresentado inúmeros problemas de interpretação: Avegondo, Mavegondo, Culhergondo, Betanços, Guísamo, Bergondo.

Assim Juan J. Moralejo en "TOPONIMIA DE LAS VÍAS ROMANAS DE GALICIA" propõe que *-condo teria a ver com um céltico referido a "outeiro", mas que tanto geograficamente, com uma extensão espacial muito restrita, quanto topograficamente, com uma relação pouco clara com acidentes topográficos relacionados, acha dificil justificação:

*6.5. Para IA 424.4 Atricondo, var. Trigondo en IA 424.4, cualquiera que sea el trazado que le demos a la vía per loca maritima, no se puede invocar resonancia o resto toponímico que nos ayude. En López Ferreiro 1898, 275, se aduce un Linar Trigonde (Restande, Trazo C) que no se deja localizar ni en el Nomenclátor ni en MTN 69-IV, además de que Trigonde tenga aire más bien germánico, tal vez de genitivo *-gundi 'combate', pero con primer término nada claro. Hemos de atenernos a que Atricondo, Trigondo es prerromano definitivamente perdido, al contrario que sus posibles afines*

*Abegondo, Bergondo, Cullergondo y Mabegondo, todos ellos en la provincia coruñesa, próximos al posible emplazamiento de Atricondo (¿y compuestos con céltico *-kond(n)o 'cabeza, joroba, protuberancia'?, cf. LEIA s.u. Conn).*
*Juan J. Moralejo*
*198 ActPal X = PalHisp 9*

[30] *Tanavo* o *Talavo*, hoy Tambo pequeña isla de Combarro, de 28 hectáreas, ovalada y picuda (80 mts de altitud) con un monasterio atribuido a São Fructuoso, y la leyenda de Santa Trahamunda, que llegada de Córdoba milagrosamente en una noche sobre una barca de piedra, con una palma en la mão. El autor de este artículo pese a su estrecha y afectiva vinculación con Combarro nunca pudo visitar la isla.

Higino Martins em “As Tribos Calaicas”, propõe uma hipótese diferente, segundo a qual esses seis nomes de lugar estariam a corresponder às duas batalhas dos deuses da mitologia céltica.[31]

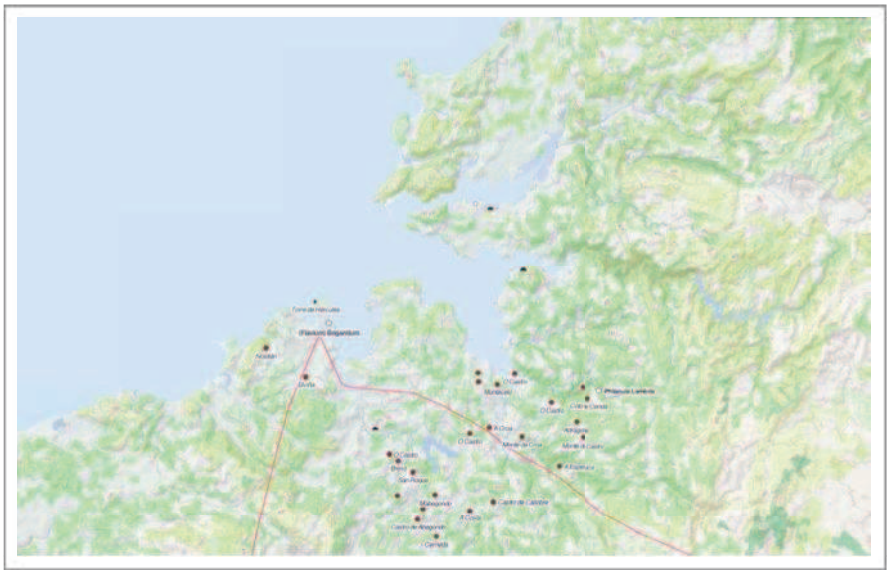
Além da análise linguística, a análise geográfica e territorial realizada por Martins acompanha aquela e é perfeitamente coerente com a estrutura proposta. Haveria igualmente - além doutros etnónimos, topónimos, etc.. espalhados por toda a Galiza e o Noroeste peninsular - outros conjuntos toponímicos a revelar estruturas mitológicas similares (Martins, 2008) que ajudariam a desvendar diversas questões referentes à mitologia dos galaicos através da sua plasmação no território.

Este labor de pesquisa, de sumo interesse, acha-se contudo só nos seus primórdios e à espera de desenvolver e aplicar ainda as ferramentas adequadas para ser realizado, me-

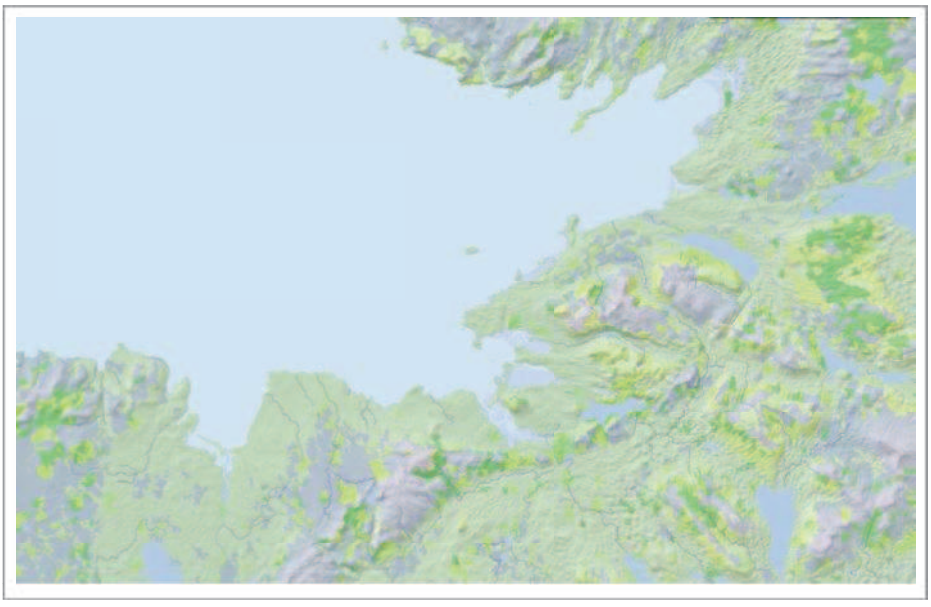
---

31 São nomes de lugares a estudar juntos e nessa ordem, por razões semânticas. Durante muito tempo me surpreendeu, sem crer o que pude ver através deles. Na estrada que desce de Meijão (mesom) do Vento a Betanços, há uma vila de enigmático nome, Avegondo, cujo étimo não se demora: é parte duma estrutura que não necessita mais comentários: Celta. * AD-WE-GÓNITON "para embaixo da batalha ou massacre". Formado pola preposição AD, estreitamente relacionada com a latina, a preposição e prefixo WE "sub", uma variante hispánica de WO (indoeuropea * UPO), e GONITON, substantivo deverbal de GONI-"para ferir, destruir; luitar, matar". Isto é "para luitar, para tirar abaixo", cf. germánico * guntiō "batalla", gr. Γόνος "massacre, homicídio", lat. (De) fendō, (de) fendō. Gaélico ha guinea (* GONI) "dano; tirar abaixo", substantivo e o substantivo verbal de gonim "dói-me, deito-me para baixo". Quatro quilómetros mais adiante chegamos a Mavegondo. Este nome, tão perto de Avegondo-vem de * MA-WE-GÓNITON. Na língua gaélica, ma é uma conjunção condicional. Essas palavras acostumam provenir dos advérbios afirmativos: lat. sic> si, gr. ε !. O velho sentido afirmativo, muito forte, que supomos na antiga língua, pode achar-se em partículas enclíticas-SMA / SMA, "precisamente, sem dúvida" de sánscrito, e quiçá nele reunierom-se do lat. egomet. Logo * MA-WE-GÓNITON significa "justo embaixo da Batalha" É necessário mirar ao seu redor. Dous pontos cardenais estavam destinados a ser "embaixo": Norte, etimologicamente "inferior, menor, infernal", e o Oeste, onde cai o sol. Então, o meridiano do Sul e o Leste forom o aumento de "acima". Os dous pontos levam-nos a sul-leste, perpendicular à maneira primeira. Nesse novo caminho, encontramos Culhergondo, de KUKLEURO *-GÓNITON "famosa ("que se escuitou dela") Batalha". Entre Mavegondo e Culhergondo encontramos Meangos (mediãnicõs <*), a fortalecer a estrutura. A fronteira do município de Avegondo tem uma projeção externa e inclui a vila de Culhergondo, que doutro modo ficaria fora. Isto prova a existência e a persisteência duma fronteira antiga. Para além daí há CINS, de Cinis * híbrido, abl.-loc. lat. do celta. * KINA "deste lado", em relação com Culhergondo. Além de Mavegondo é Betanços, tema románico plural do Celta. * WETANTION "substantium, que está (mais) para abaixo" dum indoeuropeu * UPO-sthantiom, dando conta de onde vem. Trata-se dum marco coerente, mantendo a lembrança duma batalha singular. Antes de buscar o sentido de vestígios, demos um vistazo a outros casos similares nos arredores. Pola autoestrada do Atlântico, em Bergondo, a 6 km. de Betanços, temos Guísamo. Não há nome románico autóctono com sílaba inicial de tais caraterísticas e não é germânica. O final é simplesmente um superlativo celta. Gui- De onde? De * GONI-, com queda do N, mutação em O de I, e elisão do ditongo emergente. Cabe GONÍSAMON *. Que significa? Só "a maior batalha ou Massacre". Pôr desinências de adjetivos aos sustantivos não é estranho, senão que sucede amiúde em aras da expressividade. Além de Guísamo, continuando para o norte, chega-se a Bergondo, que foi * WER-GÓNITON "além da Batalha", com o WER "em, sobre, sobre" como lat. Super- em supertamaricos. Isso é outro marco similar. Logo, neste país não havia memória de duas batalhas ou sacrifícios: "a mais grande" e "de grande renome". Qual o problema? Chegaria com ler um livro sobre a mitologia celta para ver as duas batalhas míticas, a primeira e a segunda batalha de Mag Tuired (Inglês: Moytirra). Tem-se discutido se foram uma só, ou se havia uma histórica e outra mítica, e houve ainda mais hipóteses. Hoje em dia é considerado ter havido duas batalhas míticas e coexistentes. Na primeira, CET-cath Maige Tuired, os deuses recém chegados a conquistar a Terra. É a última fase dum mito da criação, ou melhor, o começo deste mundo (não concebem a criação ex nihilo). Essa foi a batalha entre os deuses e os gigantes do caos. Na segunda batalha, Cath Dédenach Maige Tuired o Cath Tánaiste Maige Tuired, os deuses da 1 ª e 2 ª luitam contra as funções da 3 ª, e a guerra acaba em armistício e na sociabilidade pacífica. Então, há um paralelismo celta da guerra com os Asir nórdicos e Vanir na Edda. Não nos extenderemos sobre o tema neste artigo; os livros de Dumézil podem proporcionar conta dos progresos nessa matéria. É dito que a ubiquação na Irlanda destas batalhas na geografia real deveria ser efeito seródio da evemerização. Agora, desde os mais antigos registos (só ultimamente mudaram) irlandeses lugar tanto en la parroquia de Kilmactranny, cerca del lago Arrow, en Sligo. Convido a examinar o mapa da Irlanda. É realmente asombroso dar uma olhada à imagem deste lugar com o quadro galego que acabamos de ver. O abismo entre Connacht e Ulster assemelha-se a às rias de Corunha, Betanços, Ares e Ferrol, tanto girando a norte-oeste. Este registo calaico inconfundível na língua antiga que a apoia decide a controversia mitològica e toma o conteúdo do mito das duas batalhas e o uso de colocá-los nas paisagens cercanas à época pancéltica. Que o uso, evidentemente, está vivo en todas partes: Styx, Averno, etc. A leitura do quadro calaico não acaba aí. Supõe o ponto de vista de alguém que vem do sul e vai a Betanços ou Corunha. [...]. Assim, o ponto de vista da origem do sur deve-se assignar polo menos a todos os ártabros, se não a todos os Calaicos. Qual a equivalência do gaélico * GONÍSAMON "a batalha mais grande ou massacre"? A primeira, de criação, duma composição na derrota total dos Fir Bolg, os Gigantes, que era a de Guísamo, situada junto ao mar, um lugar de aterragem. A segunda, mais desenvolvida na Espanha, melhor conhecida (mais "famosa"), deve ser a do mediterrânico Culhergondo. O quadro Calaico parece mais complexo que o gaélico, porque este coloca ambas batalhas no mesmo ponto. O primeiro tem todas as caraterísticas típicas da autoctonia, incluso na linguagem. Poderia significar um préstamo de sul a norte. Sem embargo, não devemos ampliar sobre este ponto. Só os irlandeses parecem estar interessados nele. (Martins, 2008)

diante o uso consistente e maciço da cartografia, linguística, mitologia e etnografia comparadas. A modo de conclusão, acrescentar, finalmente, que devemos ter presente que habitamos ainda hoje a geografia mítica que mantém cifrada as chaves da cosmovisão e ideologia dos nossos devanceiros, mas que com as chaves adequadas podemos ser capazes de a desvendar e compreender.



*Costa N-O galega*



*Costa N-O da Irlanda*

# *BIBLIOGRAFIA*


CUNLIFEE, B & KOCKH, J.T; "Celtic from the West: alternative perspectives from archaelogy, genetics, language, and literature". Oxbow Books, 2010 – ISBN: 978-1-84217-410-4

LOSADA BADÍA, E; *"Los Celtas en la Escritura Ibérica"*. Revista de Filología de la Universidad de La Laguna, nº 14, 1995, págs. 71-85

MARTINS ESTÊVEZ, HIGINO; *"As Tribos Calaicas"*. Edições da Galiza, 2008 - ISBN: 978-84-936218-0-3

MORALEJO , JUAN JOSÉ; *"Callaica Nomina – Estudios de Onomástica Gallega"*. Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2007

OLIVARES PEDREÑO, J.C. ; "Los Dioses de la España Céltica". Real Academia de la Historia (Bibliotheca Archaeologica Hispana 15), Madrid, 2002

PENA GRAÑA, A. *Treba y Territorium*: Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia (Tese de doutoramento). Santiago de Compostela, 2004.

PENA GRAÑA, A. & ERIAS MARTÍNEZ, A. ; "O ancestral Camiño de peregrinación ó fin do mundo na procura do deus do Alén : Briareo, Berobreo, Breogán, Hércules, Santiago". Anuario brigantino, ISSN 1130-7625, Nº. 29, 2006 , págs. 23-39

SALAS, A.; COMAS, D; LAREU, M. V; BERTRANPETIT, J; CARRACEDO, A; "mtDNA analysis of the Galician population: a genetic edge of European variation". European Journal of Human Genetics, 1998 Jul-Aug;6(4): 365-75.

---; "*Lady Gregory's Complete Irish Mythology"*. Bounty Books, 2012 - ISBN: 978-0-753723-22-7

# “As Célticas Hespéricas”

D. Higino Martins Esteves

Professor da Facultad de Historia y Letras da Universidad del Salvador. (Buenos Aires)

Os estudos célticos eram, há bem pouco, pobres na península hespérica. Não é daqui ver as causas várias desse atraso, mas sim dizer que vão surgindo trabalhos que tentam ultrapassar a situação, sem ter ainda atingido um eco suficiente.

Como filólogo debruçado na Galiza, a busca nela foi facílima; a linguística céltica fora tão desleixada que para apanhar chega querer. Também notei nos estudos históricos amiudar os tópicos aceites sem crítica linguística. Eis a ideia de a língua céltica peninsular ter morto nos primeiros séculos da era. Estou certo de que durou até os arredores do ano 1000, o que se viu primeiro na etimologia de *Orraca* (Martins A, 525, e B) e depois na de outras.

Trás apanhar uma nutrida colheita de palavras no campo calaico, pegaram a emergir os dados das Célticas vizinhas, num processo que continua. As novas toponímicas suscitam nos estudos célticos peninsulares mudanças tão profundas que talvez estejam a refunda-los.

Incluo quatro capítulos do livro *As Tribos Calaicas* (*Tribos*, 2008), pouco difundido, e acrescento as pesquisas posteriores na toponímia bética, que configuram a quarta Céltica hespérica. Não reviso a velha situação linguística de toda a península, mas sim constato o céltico ter sido a língua comum da península, como materna ou como franca. Também não analiso outros espaços célticos possíveis, como a Carpetânia. Destaco sim a aparição de um artigo ou demonstrativo fraco, de notável arcaísmo, que ilumina etimologias desesperadas.

# Kalláikia
# QUEM ERAM OS ARTABRI?

Estrabão, no século I a.C., põe-nos sempre "no Norte": II 5, 15 "navegando aos chamados *ártabroi* o rumo é para o Norte"; III 2, 9 "Entre os *ártabroi*, que moram no mais distante do Setentrião e do Ocaso da Lusitânia..."; III 3, 5 "Os derradeiros são os *ártabroi*, que moram perto do cabo que dizem Nérion, onde se junta o lado ocidental e o setentrional".

Precisões que pouco aclaram. Nérion próximo nota qualquer distância. Mais precisa é a notícia que situa o grande Porto dos Ártabros numa baía com muitas vilas apinhadas, que será o seio das rias da Corunha e do Ferrol (III 3, 5). No mesmo trecho diz também se cha-mar *arrotrebas*; logo são dous nomes, não deturpações ou variantes de um só.

Para P. Mela (III, 13), os *artabri* estão na costa norte, e imediato após eles vêm os ástures. Mesmo os *álbiones* (última tribo do *conventus lucensis* antes dos ástures, para Plínio) eram *artabri*. *Artabri* é logo um nível de agrupação humana diversa e maior que a dos *álbiones*.

Plínio nega existir a gente dos *artabri*. Diz que existe a dos *arrotrebas*, e que por "error manifesto", por uma troca de letras, se lhe atribui o nome de *artabri*. Confuso parece ele, sem saber-se se a confusão vem dele ou das fontes. Plínio não nega existir a voz *artabru-*. Recusa atribuí-la aos *arrotrebas*, e aplica-a ao "promontório de longa ponta, por uns dito *Artabrum*, por outros *Magnum* e por muitos *Olisiponense* pelo *oppidum* deste nome [Olisi-po, Lisboa], cabo que separa as terras, os mares e o céu" (IV 113). Quer dizer que atribui *Artabrum* ao Cabo da Roca, o do lado direito ou norte da foz do Tejo.

Cabo Ártabro tão longe do *Magnus Portus Artabrorum* corunhês? Não sei se se estudou. A meu ver cabe aceitar o testemunho explícito, fruto de confusão mas de transmissão certa. É que *artabro-* não é etnónimo, mas outro, que quadra averiguar. Ao buscar ocorreu-me uma ideia, que depois vi compartilhada por Torres Rodríguez (120): *ártabro* é "do norte". O cabo boreal da foz do Tejo dizia-se *Promontorium Artabrum* por *artabro-* ser "setentrio-nal, do norte"; os *artabri* de Mela, *ártabroi* de Estrabão, eram "os (callaeci) setentrionais, do norte". Ignorar o céltico explica as imprecisões dos grecolatinos. Não sabiam céltico, mas nas novas transparecem as vozes dos intérpretes locais.

A tradução ainda não é etimologia. Aceite de todos é *artabri* conter o célt. ARTOS "urso". Coromines concordava, mas descreio se aludir à abundância do animal nos soutos galegos, sim à constelação da Ursa, que nota o polo norte celeste. Acaso era também céltico designar essas estrelas com o nome da Ursa? A obscura origem do mito arraiga na pré-história e vê-se em toda a Europa. A versão ocidental comum é a grega, não a única: Calisto, companhia de Artemisa, como esta jurara ficar virgem. Seduziu-a Zeus sob a forma de Artemisa e ficou prenhe. Tentou ocultá-lo e descobriu-a no banho Artemisa, que a virou em ursa. Artemisa, para caçá-la, ou Zeus, para ocultá-la; diferem as versões, mas ao cabo foi acolhida

no céu por Zeus, que pus a imagem sua nas estrelas (Ursa maior e menor). Calisto é forma arcaica ou forasteira da mesma Artemisa. O nome mostra o vínculo com os ursos, como lhe acontece à homóloga céltica Artiū. Calisto era mãe de Árcade, avô dos arcádios, e a sua Senhora dos Animais, e dos ursos. Nela vibram harmónicos das Artemisas "hiperbóreas". O cariz virgi-nal é bravio, isento de homens, da terra na que é Senhora dos Animais. Para R. Graves, é a virgindade um dos três aspectos da Terra.

Identidade, oposição e articulação destas figuras têm grande interesse, mas excede o fim atual, que é sublinhar as raízes europeias do mito, anterior à difusão da cultura grecolatina. O mito que associa Polo Norte e Grande Ursa é de origem pan-europeia, talvez paleolítica, se não anterior.

4. Crê-se ARTOS vir do ie. **rkþos*, cf. scr. *rkṣah*, gr. ἄρκτος, lat. *ursus*. Não é clara a desi-nência *-abro-*; é também de *cantabri* e **vellabri* (O'Rahilly, 9). A ter só *artabri*, a suspeita do vínculo com a Ursa do céu talvez poderia levar a crer o -A- ser vogal temática de ARTĀ "ursa", mas, ante essoutras formas, não é provável. O sentido da desinência será locativo.

A ideia a vir, sem certeza, é unir *-abro-* ao célt. *MROG(I)- "país fronteiriço", que se vincula com lat. *margō*, *-inis* e gót. *marka*. (Vendryes M, 67; Pokorny 738 **mereg-*), o étimo do irl. *mruig*, *bruig* m., galês, córn., br. *bro* f., e presente em *KÔMBROGES "compatriotas, paisa-nos", nome que a si se davam os britanos que nós chamamos *galeses*. São também daqui os gauleses *broga* ("*brogae Galli agrum dicunt*") e *allóbroges* "estrangeiros".

Seria: ie. **ṛkþ(o)-mrog(i)-* > protocélt. *ART-AMROG- > *ARTABROG-. Por que falta o -G(I)-? Talvez tenha a ver o tom. Em *Cômbroges* e *allóbroges* o tom é imediato anterior, em *ártabro-* e *cântabro-* vai mais afastado. Estes adjetivos frequentes tiveram forte erosão desde o singular. *ÁRTABROG- teria nominativo sg. *ÁRTABROXS, que passou a *ÁRTABROSS, *ÁRTABROS, confundindo-se com os temas em -O. Da confusão sairá o pl. *ÁRTABROI. Na nova versão de *marca* no DCECeH de Coromines, no tocante ao galego *cômaro*, port. mod. *cômoro*, topo a lúcida hipótese do étimo *KÔMMERGO- "confinante", que provoca a Coromines similar dificuldade para explicar a perda do -G-. Isso anima a propor a solução simples de uma base já sem -G-, o que dele a dificuldade de *cômaro* e de *ártabro-*: *MRO-, isto é, *KÔMMRO- > *KÔMMARO- > *cômaro*, e também *ṚKÞ(O)-MRO- > *ÁRTAMBRO- > *ártabro-*. Os sentidos no céltico seriam "terra confinante", "da terra con-finante (da banda) da Ursa". O passar ao latim explica *artabrī* (de *ÁRTABROI) e *artaber* (de *ARTABROS, cf. lat. *vir* ante o célt. *wiros*; em céltico também pôde ter tais reduções: *gutuater* parece tema em -O). Estas hipóteses são arriscadas, mas o vazio pede ser enchido.

5. ÁRTABRO- seria primeiro "do país limítrofe (para o lado) da Ursa" e depois meramente "que está para o lado da Ursa", "setentrional" ou "ártico". É, mesmo sem atinar na análise da desinência, é difícil não unir *ártabro-* e ἀρκτικός. De corolário diga-se que ÁRTABRO- "do norte, lado da Ursa" opõe-se a DEXSIO- "destro, da (mão) direita, do sul",

pois a orien-tação pelo Oriente ou Leste determina [no hemisfério norte] a mão direita apontar o sul.

6. *Arrotrebae* parece etnónimo. Eis TREBĀ "casa familiar; unidade agrária", cf. *Contrebia*, *atrebates*, *trebacorii* e outras. ARRO-, cf. a gramática céltica, foi o célt. comum *ARSO-, ie. **ers(o)*- "másculo". O nome está na linha usual das autodesignações destes guerreiros halstáticos de ethos homerico, nos que o alarde era obriga indeclinável, como no samurai japonês. ARROTREBĀS "casas dos machos" é similar a *arroni* (que leio *arronii*), latiniza-ção de *ARRONIOI, que se explica como *arrotrebae*: *ARRONIO- < **arsonio*- < ie. **ers*-(*onio*)-, cf. gr. ἀρσένιος, ἀρσενικός, ἀρρενικός. Como eles, será "masculino, bem macho". Algo próxi-mo de *nerii* ou *NERIOI "viris, varonis".

# É QUE PORVENTURA EXISTIU A KALLÁIKIĀ?

1. Ao ver *artabri*, insinuou-se a autoconsciência dos calaicos (galegos pré-romanos). Se na fala local aludiam aos *do norte*, havia outros *do sul*. No norte limita o mar. Aonde chegava o sul calaico? Se o Cabo da Roca, no Tejo, foi dantes *Ártabro*, a Lusitânia falava também tal fala. O *continuum* vê-se nas notícias mais velhas, que não afastam *gallaeci* de *lusitani*, mas após, na vasta zona pegam a aparecer matizes. No séc. I d.C., Plínio fala no Douro que separa os lusitanos dos calaicos (IV 112). A notícia pôde vir de Augusto pôr a Gallaecia na Citerior. Mas a identidade calaica preexistia. *Gallaecia* pouco figurou na ordem territorial latina, em tempos de Caracalla e Diocleciano. A dura do nome, não latino, e a dos três *conventūs* que a compõem (através da organização territorial eclesiástica) notam que deveram existir antes da institucionalização romana. Não durariam a não ter sido reconhecimento da velha orga-nização local.

Ora, ao estudar o étimo de *Douro*, surge nova luz na questão do linde sul calaico. O rio é *Durius* em latim (Plínio e Mela); Δούριος (Estrabão), Δορίος (Ptolomeu, Apiano) e Δώριος (Dião Cássio) no grego. O U latino era igual a O breve fechado céltico. O O estraboniano era como o U latino longo. O ómicro de Ptolomeu-Apiano já era O breve aberto. O ómega de Dião Cássio só destaca a longitude. Para integrar a caótica assembleia de vogais cumpre pôr o célt. calaico, não *DORIOS, de O tónico breve fechado. O ómega de Cássio tenta verter o ditongo crescente nas fonologias latina e grega.

Que significa *(RĒNOS) DWORIOS? É fácil ver em *DWORIOS o adjetivo de *DWORES "portas". Logo seria um "(rio) das Portas". O tema ie. **dhwer*- usava-se mais no plural, ali com vocalismo O, **dhwores*. Os corolários da etimologia são óbvios.

2. Parafraseando Mircea Eliade: o cosmos cristaliza desde o centro, cosmos é o que pende do centro. Todas as culturas antigas têm um Centro do Mundo, que é um ônfalos da Terra, na "montanha sagrada". Às avessas, todo lugar com o cariz de centro sagrado tem algo de Montanha Sagrada a unir Céu e Terra, e de Eixo do Mundo, que reúne os mundos superior, médio e inferior, quer dizer, Céu, Terra e Infernos.

Se a Galiza velha (Kalláikiā) existia antes da ordem latina, tinha um centro aglutinante, cf. Olímpia ou os santuários que uniam os gregos. O *Centro do Mundo* seria a par *Montanha Sagrada*. Há qualquer rasto desse ponto? A meu ver temo-lo claro e pasma não ter-se visto. Para Ptolomeu, na terra dos **tíburos* ou **tríburos* estava *Nemetóbriga* que é "a vila santa ou consagrada" antes que "vila do santuário" como se vinha dizendo. Ora, -BRIG(Ā) dantes foi "altura, outeiro; monte". Depois, por morar os celtas halstáticos em alturas fortes, chega a ser "castro; *oppidum*, vila forte". É legítimo arcaizar a tradução, cf. a natureza religiosa do material, e entender também "*montanha sagrada*".

Antes pus asterisco em **tíburos* e **tríburos* pela discutida forma do etnónimo. Sempre se difundiu a forma *tíburos*, leitura dos códices ptolemaicos que têm Τειβούρων. Mas fez bem Coromines ao ir às fontes e ali ler Τριβούρων, leitura surpreendente que altera tudo (Actas, 138). K. Müller, na sua edição de Ptolomeu, já insinua a leitura correta ser melhor *triburos*, mas, sendo hápax, não ousou inovar. A crítica vinha supondo a sequência lat. *tiburīs* abl.-loc. > *Tibres* > *Trives*. Eu prefiro estoutra: lat. **triburīs* abl.-loc. > *Tribris* > *Trives*. A leitura de Coromines é um facto novo prenhe de sequelas, das quais a que aqui importa é constatar que o nome dos de Nemetóbriga contém o prefixo *tri-*, o que aludirá decerto ao seu lugar central na Kalláikia, de convergência das três partes.

**Triburīs* adapta o célt. *TRI-BOROI "que contêm três". O latim transcrevia com seu U, breve e aberto, o Ọ breve céltico, que era fechado. O segundo membro, -BORO-, supõe um indo-europeu **bhor-o-*, cf. gr. (δί)φορος, lat. (*bi*)*fer*). Este último ilumina a semântica do caso presente, flutuante entre "que leva, produz, dous" e "que contém, inclui, dous".

A sacralidade é essencial, mas dir-se-á que toda cidade é para os seus a figura da Cidade Sagrada, do Centro do Mundo. Por que devera ser o núcleo da Kalláikia para o *conjunto* dos avós pré-romanos? Além de ser a única assim chamada, concorre a rasgo de situar-se num lugar adequado. Para Cuevilhas, estaria em Mendoia ou Trives Velho, num círculo centrado na Póvoa de Trives e com um rádio de uns dous quilómetros. Aí, perto do Monte Furado e a Póvoa de Trives, os historiadores coincidem em pôr o encontro dos limites dos três con-ventos, asturicense, bracarense e lucense. Os lindes, alhures controversos, aí são pacíficos. A Vila Santa, a par Montanha Sagrada, estava justamente no centro da ordenação territorial romana dos galecos (galegos romanos), e deveu ser antes a Vila Santa, Montanha Sagrada, o Eixo do Mundo dos calaicos, o ônfalos da Kalláikia.

3. A condição de Centro do Mundo e de mística Montanha Sagrada envolve na geografia religiosa a de ponto sobranceiro a que se subordinam as terras de arredor. Hoje qual ontem, os que vão a Jerusalém *sobem*, mesmo se vêm de sítios fisicamente mais altos. Se bem que baixe do Hébron ou da Galileia, quem vai a Jerusalém *sobe* a ela. Tal maneira de falar não era exclusiva do hebreu.

Próxima de Trives está a comarca do *Bolo*. O certo é o étimo ter L duplo: *BOLLO- ou *WOLLO-. Parece-se com o *WOLÓBRIXS (antes que *WOLÓBRIGĀ), que o'Ουολόβριγα de Ptolomeu e o *valabricensis* de epígrafes deixam reconstruir. A geminação

de *WOLLO- era hipocorística, expressiva, comum às línguas indo-europeias antigas, próxima dos nossos diminutivos; revezava corriqueiramente com a simplicidade. Mas *WOLÓBRIG- não é o *Bolo*. Este é da diocese de Astorga, herdeira do convento asturicense, e os de *WOLÓBRIXS, os *nemetates* ("que têm o *Nemeton*"), eram bracarenses. Não identifico, só traduzo o nome. *WOLLO- virá do ie. ***upolo-*** "baixo, inferior", adj. baseado na prep. ***upo*** (> célt. WO, WA, WE; irl. *fo*, galês *gwo*), cf. célt. (O)UXSELLO- "alto, superior" vem de *(*e*)*ups*, cf. gr. ὕψι "arriba", ὑψηλός "elevado". O vocalismo de *valabricensis* difere por átono, cf. o O breve temático dos primeiros membros em português (*francò-prussiano*). Deslocado o tom, o O aberto, já átono, passava a A, qual em galego. Depois, o precedente WO- dissimila em WA- por harmonização. No gaulês, WO passou regularmente a WA: *vassallus* < ***upo-sthā-***. Em neocéltico para "baixo, inferior" hoje há derivados do ie. ***pēd-su*** "aos pés", mas é óbvia a origem recente; para a noção na antiguidade deve-se pôr outro adjetivo, que é este *WOLO-, com a variante substantivada e afetiva *WOLLON.

Em suma, *WOLÓBRIG- significava "castro de abaixo, de juso", e ****WOLLON***, que aqui importa mais, será neutro substantivado, e como pátria afetivamente geminado, do mesmo adjetivo, com o sentido de "o (país) de abaixo, de juso", *scilicet* "de abaixo" (= adjacente) de *Nemetóbriga*".

4. Temos topado o Centro da Kalláikia e o Monte Sagrado dos calaicos das três partes, mas, dissipado o caos arredor dele, devêramos ter um nome a designar a entidade autoconsciente. Será KALLAIKO-, mas vem-se dizendo desde Plínio (III 28; IV 112) que foi primeiro nome de uma tribo bracarense, e que só depois, pela glória que a tribo ganhou na luta com Roma, foi por sinédoque dado a todos os habitantes do NO com beneplácito geral. Assim, como é usual, tudo nasceria dos romanos descartando uma incómoda consciência nacional antiga. Desconfio. Além da desconfiança, qualquer explicação deve dar a interpretação do nome. De Plínio para cá, ignorando o significado local, gira-se no vazio.

Não digo nada novo, mas a estranheza tenaz nesta matéria requer repetir o já sabido até a opinião acabar de recebê-lo. O pré-indo-europeu *KALA "abrigo, refúgio" passa ao céltico com vários matizes:

a) "Porto". É o mais velho nome do Porto, ainda vivo em (Vila Nova de) ***Gaia***, encapsulado no adj. *portu**cal**ensis*. Deste extraiu-se secundariamente o nome do novo reino, *Portucale*. Ao replicar-se o Porto em *Vila Nova de Gaia*, a lídima vogal tematica, -Ā, ficou guardada. *KALĀ latinizou em **Gala*, com o usual troco latino do K- forasteiro por G. A queda do L deu *Gaa*, e depois *Gaia* para manter o hiato. No tempo bilíngue não se perdera a memória da forma antiga da língua local, com -C-. Dessa memória vem o baixo-lat. *portucalensis*.

b) "Lar, pátria". Este é o sentido no derivado KALLAIKO-. Desde o étnico KALAIKOI "os de Kala, isto é, do Porto", a batalha do Douro gerou um prestígio aproveitado por Décimo Júnio Bruto e os próprios nativos. A expansão do sentido talvez incluiu a da carga afetiva, patente na geminação expressiva. Expressa o vínculo com a Terra.

c) “Abrigo de montanha”. Eis o francês suíço *chalet*, do pré-romano *KALETTO-.

O geminado KALLAIKO- não foi nome tribal autoatribuído, é nome nacional *lato sensu* e um adjetivo que caberia traduzir “paisano, terrantês” ou “do torrão”, expressão que nota afetividade que com efeito se lê no medievo, talvez por ação do substrato. O de Plínio sobre a tribo deve conter uma ponta de verdade. Os do Porto (KALĀ) chamaram-se *KALAIKOI, de L simples, e foram os primeiros a defrontar os romanos de Décimo Júnio Bruto na bata-lha do Douro, junto de guerreiros de outras tribos. O chefe latino recebeu o nome deles, mas imediato o nome cresceria na língua local mercê do prestígio ganhado e passaria de “da tribo do Porto” a “da Terra” mercê da crítica geminação expressiva. Talvez KALLAIKOI existisse dantes no sentido lato, mas receberia um novo impulso nesses acontecimentos históricos.

5. Os *artabri* eram muita gente para tribo; decerto eram “do Norte”. Algo assim houve no sul: os ***grovii***. Creio serem um conjunto de tribos, uma designação de origem territorial. Põe-nos Mela do Douro à ria de Vigo. Depois as notícias tingem-se da teima “helénica” que viu Schulten: *castellum Tyde* de Plínio, com ípsilo, que repete Sílio Itálico, que heleniza mais chamando aos *grovii* de *etólios*; e Marcial muda **Grovium* em *Graium* [*veterum*], nome de rio, talvez o Lima, para aproximá-lo de *Grae-cu/Grai-co-*. Dos posteriores a Mela excluo Ptolomeu, que desloca os *grovii* a leste, o que faz descrer da transmissão.

*Grovii* não é tribo; é da raiz *g$^{w}$her-/g$^{w}$hor-* “aquecer; calor”, cf. gr. Θερμός “quente”, lat. *formus*, germ. *warmaz*. Há irlandês *gorim* “eu aqueço” (*GOROMI) e *grían* “sol” (*GRĒNĀ < *g$^{w}$hr-einā*). Logo *grovii* (*GROWIOI) é “os da terra quente, do calor”, ou “os do Sul”.

6. Temos o Centro da Kalláikia, uma vizinhança do Centro e a autodesignação dos morado-res. As fontes são posteriores à conquista romana e logo subsiste certa dúvida sobre a cultura à que atribuir a tripartição da Kalláikia. Não repetirei o de atribuir tudo aos romanos; nem a gratuita atitude inversa. Neste caso, à luz do dito, convém recordar certos dados gerais a meu ver pertinentes:

a) A distribuição territorial em três é parte da herança indo-europeia, cf. as três tribos dos dórios, os *ramnes*, *títies* e *lúceres* da Roma antiga, as “três partes da Gália” (mais de três; o sintagma é arquétipo mítico) e tantos outros. Este arranjo viria do sistema de matrimónios por primos cruzados que Benveniste estudou na perspetiva linguística.

b) O arranjo territorial para existir não precisa laços administrativos a abranger o conjunto nacional, por cima do nível tribal. Se no caso dório há unidade política, e também no roma-no, não havia unidade grega nem gaulesa. Não a havia unidade politica na Irlanda antiga, só nacional, laxa na figura do *Ard Rí* (Rei Supremo), que não era cabeça de estado, só sacerdote respeitado, *primus inter pares*, símbolo da *ĪWERIŪ toda. A união cresceu só ao forçá-la os invasores. A união laxa irlandesa parece contestada pela divisão quaterna com que surge na história. Explicá-lo não é daqui, mas cabe dizer que tal quaternidade pouco durou, sucedida pelo sistema de cinco partes. No fundo era um sistema de três, Ulster, Le-

inster e Connacht, do que Munster fica excluído. Do sistema trial e dos matrimónios de primos cruzados só há rastos inertes e cristalizações linguísticas a rachar o limiar da história.

c) A união nacional nos povos sem órgãos públicos por riba da tribo vive na comunicação linguística, nos ritos comuns e no comércio regular de feiras ou festivais intertribais. No orbe celta eram laços nacionais: 1º) as feiras, festivais-assembleias, gaél. *óenaich* (*OINĀKOI), e 2º) a religião organizada dos *druíd* (*DRUWIDES), proibida de raiz já dos primeiros impera-dores; só a inércia dos usos linguísticos e comerciais tolhia a disgregação.

Em calaico era OINAIKOS (OINOS "um" e suf. -AIKO-), cf. a ara de Torres de Nogueira, Corunha, dedicada a *Cossō Oenaecō* (dativo latino). Este *Cossos* assimilavam-no a Marte. KOSSOS OINAIKOS (dat. KOSSŪI OINAIKŪI) é o par do lat.-germ. *Mars Thingsus*, "Marte do *Thing* (assembleia)", *id est* *TĪWAZ. É também o deus céltico *NŌDŪS, NŌDONTOS (irl. *Nuadu*), o par do *Mitrá* védico e *Týr* nórdico, do *Numa* evemerizado da Roma velha (e do Marte tardio, virado em deus do direito). KOSSOS vem do indo-europeu **ko(m)-stho-* e vale "companheiro". Era o sócio soberano de *Lugus* (= Váruna, *Wōđinaz).

Aqui a pergunta sobre a verdade da Galiza pré-romana pede focar os OINAIKOI calaicos, dos que testemunha o epígrafe de Torres de Nogueira e a tradução latina. É, foram traduzi-dos ao latim por *conventūs* "assembleias" e no Império designavam, não as reuniões sobera-nas, mas uma categoria territorial, as três partes que Nemetóbriga une. Os *conventūs* não são metáfora jurídica romana, sim lídimas assembleias (ou festivais, feiras, romarias, etc.) populares da sociedade céltica, após aproveitadas no Império para organizar a terra. Antes da conquista, os OINAIKOI (*asturicense*, *bracarense* e *lucense* seriam depois) eram reuniões de tribos que reconheciam vínculos entre si reunindo-se cada ano num ponto médio da terra. Quatro grandes festas anuais havia; a maior e mais política, celebrava-se pelo primeiro dia do mês similar ao nosso agosto. Na Kallaíkia acontecia nas chãs de Lugo, Braga e Astorga. Foi a única a desaparecer (quase) de todo pelo seu cariz político. As outras reciclaram-se: *Candelária* (*AMBÍWOLKĀ "Circumpurificação", o 1º dia do mês símil a fevereiro); *Maios* (*BELTONIOS "da Morte [do Meio Ano Escuro]", pelo 1º de Maio); dia de *Todos os Santos* (*SAMONIS "Reunião [amorosa]", no 1º de Novembro).

Arredor do primeiro dia do mês similar a agosto celebravam *LUGUNĀSTADĀ "bodas de Lugus [com a Terra]". A festa foi genialmente manipulada por Augusto, que tinha o poder, mas precisava sacralizá-lo. Não podia apelar à memória da antiga monarquia romana, sem préstimo pelo processo de formação do estado, nos últimos reis etruscos contaminada com o carimbo da usurpação. Sábio na teologia dos povos imperiais, viu o culto de Lugus esparso na mor parte do seu território. Lugus, Deus-Rei, Soberano Sábio, adorado por todos os povos celtas, a par do seu perfil indo-europeu, trazia os significados universais da monarquia sacra dos povos arcaicos. Frazer notou ser um sacerdócio no que o rei é consorte da Terra, garante da sua fecundidade. Octávio de um só golpe enervou a raiz religiosa da soberania céltica e pôs-se no lugar de Lugus, identificando-se com ele. Daí pôr-lhe o seu

nome a Sextilis; não pela honra de estar no calendário, que qualquer mês lhe daria. No mês de Sextilis os celtas celebravam a festa de Lugus, segundo a tradição irlandesa. O 1º de Sextilis, dia de Lugus e *LUGUNĀSTADĀ, foi doravante dia e mês de Augusto, Agosto. Eis a tão perseguida raiz do culto imperial, ansio-samente pesquisada pelos historiadores.

Dá vertigem tamanho facto ter sido esquecido. Augusto vigiou zelosamente a execução daquela identificação, raiz do seu culto. É a razão pela que o Santuário do Souto lucense, o *NEMETON que depois foi *lūcus*, onde em agosto tinham assembleia as tribos do terço do noroeste calaico, foi afinal *Lūcus Augustī*. Schulten cria tal apelido vir-lhe de ser fundação de Augusto. Se é certo é através da identificou com Lugus. E verteu *NEMETON LUGOUS "Santuário de Lugus" por *Lūcus Augustī*. Eis por que a chã de reunião dos calaicos do Sul, a [*LANDĀ ou LĀNĀ] BRĀKARĀ, foi depois *Brācara Augusta*. Eis por que a [*LĀNĀ ou LANDĀ] ASTURIKĀ, da reunião dos calaicos do Leste, chegou a ser a *Asturica Augusta*.

Planuras? É. Na tradição irlandesa as assembleias são nos campos. Agosto, na colheita, é bom para juntar-se ao ar, sacrificar, julgar, acordar, concursar artesãos, correr cavalos e carros em honra dos heróis, para música, cantos, esponsais (no tempo das bodas de Lugus). De Lugo, Astorga e Braga sabe-se terem nascido, não de castros celtas, mas de acampamen-tos romanos postos para vigiar reuniões que cifravam a identidade nacional e religiosa dos calaicos. Nascem da vontade de domínio, de tipo "britano", que não obsta a cultura do ven-cidos enquanto não interfira com os seus interesses políticos e económicos.

# SIL, O RIO DA LINHAGEM

1. Num artigo de 1978, e de novo em 1992, dei-lhe ao Sil o étimo *SĪLĪ "da semente", que ainda subscrevo. O P. Flórez identificava *Sil* com o *sīl*, *sīlis* "terra mineral" de Plínio, o que aceita o historiador Casimiro Torres Rodríguez. A ser o étimo, deveria supor-se genitivo, e **sīlis* não pode dar *Sil*; só **sis* ou algo similar. Coromines (DCECeH, *silo*) também tira *Sil* de *SĪLON, e cita um *Sile* do ano 957, que firma a base *SĪLĪ. Tal qual eu, em 1978 (e inda em 1992) supunha o valor "da semente" metáfora "do grão de ouro". Depois pensou SĪLĪ vir do sentido metafórico "do sumidoiro", "do leito profundo".

2. Depois uma série de dados pôs-me numa via mais cingida aos documentos que ele reuniu. Nas neocélticas domina a metáfora: irlandês mod. *síol* [šīł] "speed, sperm, race, clan, tribe", galês *hil* "descendência", galês ant. *sîl* "descendência; semente; mílharas, ovas de peixe". Creio em *(RĒNOS/SROUMĀ/ ABONĀ...) SĪLĪ palpitar um "Rio da Linhagem". Por quê?

O Sil nasce no *conventus asturicensis* "assembleia dos ásturos [os do Leste]" (antes foi OINAIKOS ÁSTURON). Em deixando-o, o Sil era o limite de *lucensis* e *bracarensis* (antes OINAIKOS ÁRTABRON "assembleia dos do Norte" e OINAIKOS GROWION "assembleia dos do Sul"), até afluir no Minho, constituindo o que na Idade Média se chamava *Ri-*

*beira Sagrada*. A sacralidade cristã do lugar, óbvia nos grandes mosteiros aí sitos, continua outra anterior pagã. Falo numa substituição, não num disfarce. Que significaria essa sacralidade? Estudos etnográficos unem o arranjo territorial interna dos povos antigos com as estruturas de parentesco. Tem-se enxergado algo destas sugestivas perspetivas nos quéxuas andinos. Algo assim havia no mundo indo-europeu primitivo, que distribuía a comunidade nacional em três territórios, ligados a algum tipo de exogamia. Benveniste fala nos matrimónios de primos cruzados na pré-história indo-europeia. Entre os históricos só havia ecos, bastantes a formular a hipótese de o Sil ter sido o Rio da Linhagem, por unir as três partes da Céltica do Noroeste peninsular. Ciente sou da resistência que a hipótese levantará pelos corolários vastos, mas, lançada e submetida à crítica, ao cabo sairá um firme critério enriquecedor.

# AINDA MAIS SOBRE A KALLÁIKIA (E ACERCA DOS ÁSTURES)

1. Perseguimos pegadas de uma Kalláikia pré-romana ciente de si, com a ordem territorial das tribos indo-europeias arcaicas. E vimos convergir as fronteiras dos *conventūs*-OINAIKOI na vila santa de *Nemetóbriga*, vimos que significava, e o centrado de cada convento numa chã que depois teria um acampamento militar romano, embrião de vilas medievais (Lugo, Braga e Astorga). E viu-se a importância do Sil naquela ordem como Rio da Linhagem que reúne as três partes. À margem desses resultados, também é claro os limites da terra vir do perfil geográfico. Gentes de fala céltica havia fora da terra calaica, os lindes dependiam da Terra, do feminino factor geográfico. Ora quero profundar um par de linhas já apontadas, que suponho levarão a firmar o que primeiro foi suspeita e agora convicção.

2. *Organização social*

Com o visto e a comparação, enxerga-se na Kalláikia estas estruturas sociais:

1º) Na base, o primeiro são as famílias, grupos de parentesco certo e imediato, que moram cada uma nna mesma casa ou em moradas contíguas. O nome céltico era *WENIĀ, dirigida pelo *tigernos* "dominus". O nome da casa como ente social e económico era TREBĀ "a casa solarenga; casa linhagem; unidade de explotação agrária", diferente da casa-edifício, que é *TEGOS, TEGESOS.

2º) Arriba é o clã, grupo lábil de famílias com antecessor comum. Demografia e exogamia fazem do antepassado um factor só referencial. O nome era *WĒXS, WĒKOS; em composi-ção -WIKES. A morada desta reunião de famílias era o castro, BRIXS, BRIGOS. À cabeça do clã, centúria ou gentilidade, como se queira chamar, havia um chefe chamado *K$^{W}$ENNOS "cabeça, chefe". A par haveria um sábio, letrado e sacerdote, cujo nome costuma arrepiar: *DRUWIS, DRUWIDOS.

3º) A união de clãs fazia uma tribo, a maior unidade política de direito positivo efetivamente exercido, pequeno estado, *civitas*. O nome era TEUTĀ "nação". Sem anacronismo, "estado; reino" era também *RĪGION, âmbito do império (módico) do *RĪXS, RĪGOS "rei", a par do qual havia o "doutor do povo", que chamaremos DRUWIS TEUTĀS. O âmbito físico dessa sociedade organizada era o *TĪROS, TĪRESOS, neutro, "país, território". Outro nome, mas não referido à população, era LANDĀ. Outro a distinguir é *MROGIS > BROGIS "país fron-teiriço; marca", visto pelos vizinhos. Se se quer ver o tamanho de uma tribo calaica, cumpre pensar numa comarca grande: Lemos ou a Terra de Sárria.

4º) Além da tribo só havia federações laxas, baseadas na noção de origem comum, vigentes nos OINAIKOI, assembleias e festivais anuais, nomeadamente a vernal, em honra do deus-rei Lugus, no início do 10º mês céltico, similar a agosto. Havia na Kalláikia três federações ou OINAIKOI-*conventūs*: a) a dos do Norte ou *ártabros*, com reunião na planura-santuário sita onde hoje está Lugo; b) a dos do Sul ou *gróvios*, reunida na planura dos brácaros, onde é Braga; e c) a dos do Leste ou Nascente, os *ásturos*, reunidos na planura onde está Astorga. Presidia-a um *ARDWÓRĪXS "Sumo Rei", *primus inter pares*, rei da tribo anfitrioa. Junto dele, com mais relevo, havia um DRUWIS OINAIKĪ. Se se quer um paralelo territorial desta entidade de tribos federadas, cabe imaginar o sintagma MROGEIES / MROGĪS KOMBOROI "países confederados, reunidos".

5º) O cosmos do homem antigo só tinha mais um grau: o âmbito em que havia consciência de comunhão linguístca e religiosa. Na Kalláilia parece contrariá-lo haver fora dela gentes com as que a comunicação linguística e religiosa se dava. Cumpre matizar essa ideia prévia e pôr o peso da geografia. Os que compartilhavam língua e religião podiam distar muito dos irmãos da fronteira diametralmente oposta. Daí as Célticas, âmbitos em que a comunicação sistemática era possível. As paisagens mudaram lindes, mas no caso calaico remanesceram na Gallaecia e no Reino de Leão. No ideológico, a ordem territorial calaica vinha do paren-tesco mítico, cuja base histórica é indiscernível, mas que vigorava potente, cf. a etimologia do rio Sil, "Rio da Linhagem". No meio da Kalláikia não havia RĪXS. Sim um OLLAMOS DRUWIS "Doctor Maximus", presidindo concílios em Nemetóbriga. O nome da terra era a **KALLÁIKIĀ**, "território dos *kallaikoi* [*os da Terra, do torrão*]. Para o conjunto da popula-ção, a Terra, Kalláikia, era o cosmos. Só os letrados sabiam do mundo, *BITUS, BITOUS "o mundo (habitado dos vivos)". Este horizonte abrangia os de língua e cultura afins. Além dele, o caos dos bárbaros não recebe atenção.

3. *Etimologia de* ***ástures***

Dir-se-á que exagero o imaginar. A reconstrução sim é otimista, mas ao não topar estorvos, os céticos correm risco de deslocar para si o cargo da prova. O argumento maior da Galiza pré-romana vem dado na sua tripartição, com Nemetóbriga no centro. Nisto quero insistir.

Já se viu os ártabros serem os "setentrionais", o que dalgum jeito se sabia. Além desse valor básico, esse nome na Kalláikia servia a nomear os habitantes da entidade deno-

minada em data romana *conventus lucensis*. Em geral ARTABROI era "setentrionais", e além disso, na Kalláikia, valia o que *lūcēnses* em data romana. As dificuldades de Plínio com o nome *artabri* sofrem o influxo subliminal da barreira dos idiomas e a ideologia imperial.

Por que suponho essoutra aceção? Por no sul da Kalláikia surgir uma agrupação similar: os *gróvios*, que, se confiamos em Mela (único hispano a trataa nossa antiguidade [Estrabão, Mela, Plínio e Ptolomeu]), ocupavam toda a costa bracarense. Ao procurar a etimologia de *grovio-*, conclui-se serem "os da terra quente, do Sul". Já se insinua os *ástures* ou *ásturoi* ser "os do Nascente ou Oriente". A articulação de nomes e sentidos é óbvia.

Não sei se alguém me precedeu. Custa crer ninguém ter visto aí a raiz ie. **us / aus / āus*. *Ástures* será derivado atemático (frequente no céltico), de *ASTURĀ "nascente, aurora", do indo-europeu **aus-terā*. *ASTURĀ será par do germânico **Austrō-* (cf. anglo-sax. *Ēastre / Ēostre*), um teónimo relacionado com **austro-* "para leste" e **austo-* "no leste" (cf. inglês *east*, por caso). A família indo-europeia da raiz é vasta. Além de germânica, é índia, grega, báltica e itálica. Aqui o caso mais claro é a gens *Aurelia*, mas também temos *auster*, *-trī* e *austrālis*, *-e* (com mudança de sentido, cf. os nomes de vento).

Duas questões põe a etimologia: a elisão do uau do ditongo e a forma precisa do sufixo. Quanto àquilo, o céltico deslocava o uau dos ditongos descrescentes à sílaba seguinte, em condições às vezes sabidas: a) ante -S- intervocálico (Pedersen, 9), e b) ante -R-, cf. latim, mas mais sistematicamente (célt. *tarwos* perante lat. *taurus*). No caso atual não há própria metátese do uau, sim contágio progressivo do timbre, o que no fundo é afim. Além disso, duas notas enquadram os factos e levam a supor um pendor geral à eliminação de ditongos decrescentes: de um lado, o céltico confundiu cedo ditongos longos e breves; de outro, uau e iode ser lábeis; fonologicamente seriam sentidos alongamento da vogal, sobretudo do A.

O sufixo era -TERO-, não -TRO-. As formas germânicas têm síncope, não anaptixe (como *austrālis*). Aquele estabelecia oposições binárias e o segundo fazia nomes de instrumento.

Schulten associou, mal a meu ver, o *Astura* do Lácio, paroxítono, e a série de topónimos gregos proparoxítonos, homófonos casuais ou paralelos remotos cuja revisão nos desviaria. O moderno *astur* oxítono é, quer um derivado regressivo de Astúrias, quer leitura defeituo-sa do nome antigo por semiletrados; o -U- é breve, como testemunha *Astorga*, de *Asturica*, e os textos de Estrabão (ἄστυρες e ἄστουρες).

O outro único testemunho céltico velho da raiz é *Asturis-Austuris*, lugar que no final do Império de Ocidente figura na Nórica, à beira do Danúbio, perto de *Vindobona*-Viena. São ablativo-locativos plurais latinos; temas em O ou A, diversos de *astures*. De leve: transpare-ce na tradição o *regnum asturorum*, que resgata o tema *asturo-*, que seria antigo e preterido por razões convergentes. Estrabão favoreceu um vínculo paretimológico com os topónimos homófonos da Anatólia antiga. *Austuris* tem ditongo. Em curso de desaparição? Há

labiali-zação da postónica, antes da perda do uau; e sufixo pleno, se bem muda o timbre vocálico. As duas formas são do séc. V: *Austuris*, na *Notitia Dignitatum Occidentalium* 34, 45, segun-do Schulten. *Asturis* é algo posterior, da latina vida de São Severino, por Eugippio (I, 1 e 5). Severino foi apóstolo da Nórica e antes ermitão no Oriente do séc. V; o livro logo seria do séc. VI. *Austuris* é logo anterior a *Asturis*, contra o que Schulten cria, um curso inverso de cunho etrusco. Por adir outra Ástura às anatólias, tirava os nomes nóricos de um Ástura fe-minino singular. Pode ser tema em A, mas não singular. Se atino, os ablativo-locativos da toponímia são plurais de nominativos também plurais: *Aquis Granni*, *Sacris*, *Flaviis*,... de *Aquae Granni*, *Sacrae*, *Flaviae*,...

*Asturis-Austuris* significam "orientais". Os célticos da Nórica eram os mais orientais do *continuum* europeu, fora os isolados da Panónia e da Dácia, sem falar dos gálatas anatólios. O germânico herdou a situação extrema ao substituir o céltico pouco depois. Não é fantasia ver no germ. *AUSTRO-RĪKJA- (> ant. alto alem. *Ōstar-rīhi* > alem. *Österreich* "Áustria") o decalque ou substituição, parcial ao menos, do precedente céltico.

É tradição interpretar *ástures* como étnico tirado do rio *Astura*, citado por Floro (séc. I), Orósio (séc. V) e Santo Isidoro (séc. VI). O primeiro cita-o no quadro da guerra cântabro-ástur. A distância temporal dos outros faz suspeitar serem informes livrescos ou paretimo-lógicos. Não há rio que se preste. Tem-se dito ser o *Esla*, mas Coromines provou claramen-te só poder vir do *ESTULA que reconstrui e que julga adjetivo tirado de *ESTUS "cascata, fervença". Logo o texto de Floro explica-se como paretimologia do nome real, *ÉSTULA, sob a influxo do nome dos adversários de Roma, os *ástures* ou *ásturos*, que constantemente devia nomear. Floro, como Plínio, não sabia céltico.

4. A segregação das Astúrias do conjunto galego começa quase inocentemente na historio-grafia latina como sequela do papel dos calaicos ásturos na guerra dos anos 29-19 a.C. de Roma contra os montanheses. Depois será longamente aproveitada noutras manipulações.

Surgiu a *Kalláikia*, a Céltica do noroeste, com organização desenvolvida no linde posto pela natureza, no vaso apto para verter a tradição cultural indo-europeia e céltica, que com a língua incluía a sacralização do numeral três e o sistema de parentesco por matrimónios de primos cruzados. Três conventos (antes OINAIKOI) tinha Kalláikia e o seu centro cultual em Nemetóbriga. A estrutura vinha do tempo mais velho que cabe enxergar e persistiu através da conquista romana com força para ser reconhecida nos tempos de Caracalla e Diocleciano. Estas constatações dariam seguras se pudéssemos roborá-las alhures, fora da Kalláikia.

# Lusitânia

a) *Ammaia*:

Na ordem territorial latina, distrito firme é a *Lusitânia*, de três conventos: *scallabitānus* (de centro em *Scallabis*, Santarém), *pācēnsis* (com *Pāx Jūlia*, Beja) e *ēmeritēnsis* (em *Ēmerita Augusta*, Mérida). Dos nomes só um apresenta perfil autóctone, *Scallabis*. Mas assegura a antiguidade da tripartição a convergência em *Ammaia*, hoje Portalegre, no Alto Alentejo. O cariz religioso ficou gravado no nome, de *AMMĀ "mãe; nutriz", palavra céltica gerada na língua infantil vista em muitas partes. Antes foi *AMMĀDIĀ, adj. f. de *AMMĀ com valor de "(vila) da Mãe Nutriz", quer dizer, da Deusa Mãe Terra.

b) *Scallabis*:

*Scallabis* será nome céltico apesar da aparência. Hoje Santarém fica na beira destra do Tejo, mas – se atina o mapa da Lusitânia romana que tenho à vista – *Scallabis*, a latina ao menos, ocupava as duas beiras. Isso leva para a raiz ie. **skel-* "partir, fender", cf. lit. *skeliù* "fendo", gót. *skalja* "telha", lats. *culter*, *cultellus*, *scalpare*, *sculpere* e ingl. *shilling*. É de todo o cél-tico: gaél. *scoilt*, *scol* f. "fenda", *scoilt-* "fender", *scail-* "esparger-se, partir-se", *scalp* "fenda, buraco". As línguas britónicas mudaram muito o perfil: **sk-* > **ks-* > **χ-* > **χw-*.

O LL geminado é afetivo. A desinência, da ibera *Saitabis*, pode confundir a não atinar a ver que o céltico foi língua franca na península antes do latim. Provam-no as duas capitais hispanas de remota língua não indo-europeia, a ibera Barcelona e a basca Pamplona. Além das etimologias últimas, em latim eram *Barcino*, *-onis* e *Pompaelo*, *-onis*. Cf. a gramática histórica catalã e navarro-aragonesa, hoje deviam ser cat. **Barceló* (port. **Barcelão* e cast. **Barcelón*) e cast. **Pamplón*, do acusativo sg. latino. A desinência *-ona* só se explica pelo acusativo sg. célt., *BARKẸNONA(N) e *POMPAILONA(N).

Esse -(*a*)*bis* era decerto céltico. Era a desinência do instrumental plural, que no gaélico funciona de dativo, com a forma mudada *-(a)ibh*. Esta não vem do dativo pl. -BO, senão do instrumental pl. *-BIS. É um caso de labilidade similar ao dos topónimos latinos em ablativo de função locativa: *Aquis Granni* ("nas águas de Granno"), *Aquis Celenis*, *Treveris*, etc.

Logo, *Scallabis* (*SKALLĀBIS se atino) seria "(com as) Fendida(s)". *SKALLĀ "fendida, partida" é a base. "Fendida" por o Tejo passar a parti-la. O instrumental será possessivo ou locativo. Frases como a francesa *aux confins de la terre* notam a comutabilidade dos valores locativo, dativo e instrumental. Também o possessivo é próximo. Nas línguas célticas não há verbos como os românicos *ter* e *haver*. A posse nota-se com a preposição de companhia: em vez de "tenho um livro", diz-se "um livro é comigo"; talvez fosse o matiz no topónimo.

c) *Lusitānī*:

Se se tira a desinência complexa *-tānī*, cunhada pelos latinos, fica o tema *luso-,* próximo do dos Λούσονες que Estrabão (III 4, 13) vê na fonte do Tejo, tema *luson-*. Raiz indo-europeia seria **lus-* ou **leus-*, da que não há notícia. O que há é **pleus-* "pluma; velo; guedelhas" e "arrancar" (Pokorny 838), cf. lat. *plūma* (< **plus-mā*), alem. médio *vlūs* > *Flausch* "velo", lit. *plùskos* "guedelhas", let. *pluskas* "id.", pruss. ant. *plauxdine* "leito de pluma". O grau zero em céltico era *LUS- com a perda céltica do P. Firma a raiz no céltico o irl. médio *ló* "floco (de lã)", pl. *loa* (< *LOUS-, grau pleno, tema em A ou U).

Logo os temas *luso-* e *luson-* seriam "guedelhudos, de cabeleiras longas", o que vai com velhas notícias. Quase paradoxais, se lembramos os castelhanos na Idade Média ter dito aos portugueses de *chamorros*, palavra de origem basca para "rapados". Vaivéns da moda, que no XIV os fez levar cabelo curto, talvez trás os passos de D. Fernando (1367-1383), entan-to que os castelhanos ainda o levavam longo. E paradoxo é os catalães dizerem *xamorros* tanto aos portugueses quanto aos galegos (Coromines), apesar de os lavradores galegos, sem-pre arcaizantes, terem levado o cabelo longo até o séc. XVIII.

# Celtibéria

Difícil discernir estruturas. Região mais exposta às influências mediterrâneas e ao precoce acosso latino, é possível que os próprios autóctones minguaram o rigor tradicional da ordem territorial antiga.

Sabem-se sim os lindes prováveis, os orientais pelos lusitanos e galegos, os ocidentais por achados arqueológicos que notam a natureza linguística dos povos que moravam até o curso médio do Ebro. Pelo sul pôde ser o Tejo, mas os celtismos que aparecem ao sul difuminam lindes. O que talvez não se inclui é Cantábria. Os cumes altos separam; mas certo também é que, se a etimologia de *cantabri* de Coromines atinar, o nome significaria "os do país de abaixo, para o mar" e esta qualificação só pôde ser atribuída pelos vizinhos do sul, com os que deveram ter vínculos estreitos.

Não há um étnico geral próprio; *celtiberi* é exógeno claro. Nem vejo ônfalos cultual ou lugar santo. Por *horror vacui* proponho *Uxama-Burgo de Osma* (célt. *OUXSAMĀ), julga-da posição média pelo valor de "a mais alta" (congruente com um centro ao que se sobe). Único assomo de estrutura que vi é o que assinala Kuno Meyer e Coromines recebe: *Arevaci* são "vaceus do Leste". Em Estrabão ἀρουάκοι, o nome dura em *Aravaca* (*ARE-WÁKKĀ), lugar próximo do Escorial; logo são *ARE-WÁKKOI. Os Vaceus, dos que tiram nome, em latim eram *vaccaei*, forma que supõe um célt. *WAKKAIOI. Isto assemelha-se ao lat. *vacca* e ao scrt. *vaçá*. Cf. os touros de Guisando, a teofania em figura de vacum foi favorita deles. A tradução depende do valor antigo das palavras latina e sânscrita, bastante isoladas, junto do céltico. Provavelmente "a gente da Divina Vaca", de paralelos índios.

Compensando a míngua na tradição, a fortuna concedeu-lhes os melhores textos subsis-tentes do céltico, os bronzes de Botorrita.

# BÉTICA
# a Céltica esquecida
# (Cabra, córdova, huelva, Ossonŏba, sevilha, baetis)

Andaluzia sempre foi vista como Oriente em Ocidente, mesmo antes da onda islâmica. Cádis e Málaga são dados certos da velha presença do Mediterrâneo oriental em terras do sol-pôr. No interior as incógnitas deixavam campar a fantasia. Tartéssios e outras mitologias disputa-vam encarniçados o vazio.

Ao certo aí estavam os ignorados de sempre, os povos de língua céltica. Nem a arqueolo-gia nem as notícias antigas saciavam a curiosidade. Teve de ser a linguística histórica a que veio dar uma chave para varrer o longo olvido. Surpreendidos vemos a luz nova que devagar vai a cair na cena. Primeiro foram as etimologias de Séneca e Argantónio, depois essas que Coromines topou na Serra de Andévalo. Mais tarde abalou-me *Igabrum*, o nome antigo da vila de Cabra. Postos na pista, peguei a buscar e creio ter dado com as origens de Córdova, Huelva e restantes nomes rematados em -*uba* átono. E com as de Sevilha e Bétis.

É tudo desordenado, sem que surja uma tripartição ou qualquer outra organização interna do vasto território. Junto os dados na ordem cronológica das pesquisas. Primeiro é preciso revisar o preterido assunto da prótese de I móvil nos "iberismos".

## O fantasmal (h)i(s)- móbil

*Bezerro* não pode afastar-se do lat. hispano *ibex*, -*icis* "camurça". Diz Coromines: "Sabido es que la desaparición de una I- es frecuente en los iberismos..." (DCECeH, *becerro*, nota 2). É, o I- aparece e desaparece em vozes do substrato na toponímia hispana sem razão aparente.

A mobilidade sugere a vogal ser um pronome demonstrativo fraco ou já um artigo. Vem roborá-lo o velho nome da cordovesa Cabra, *Igabrum*, de etimologia clara. Cabra é famosa pelo cordovão, coiro de cabra suave e resistente. A fama sói atribuir-se à Córdova islâmica, mas era mais velha. *Igabrum* é céltico: gaélico *gabor* (irl. *gabhar*, escocês *gobhar*), galês *gafr* [gavr], córn. *gavar* e bretão *gabr* ou *gaffr*, é do velho GABROS do gaulês. É de género epiceno, de toda a espécie, cf. *cabra*, epiceno feminino.

Como soava a grafia latina *Igabrum*? Os I e U breves latinos, laxos e algo abertos, equi-valiam aos E e O breves fechados célticos, cf. Coromines e Hubschmied. As nasais finais, fracas, realizavam-se em geral na vogal anterior nasalada; hoje usamos grafá-las com -N. Na escrita céltica seria *ĘGABRON ou *IGABRON, neutro de valor símil ao atual. Cui-

do que é mister *I GABRON e traduzir "o (que é) caprino". Além da alegria do achado, dá o corolário do demonstrativo-artigo. Que ressurge no nome velho de Martos, Jaém, zona julgada ibera. Surge na forma dupla *Tucci* ou *Itucci* (gr. Τύκκε). É o céltico *I TUKKE "o (que é) crasso, pingue, gorduroso", cf. *Tucca*, *tuccetum* e **tuccīnum*. Gordura era metáfora da riqueza, e melhor fora traduzir "(oppidum) da riqueza, rico".

**Córdova, Huelva e outras.** As palavras com prótese são célticas e o género das duas, neutro. Se buscamos o étimo céltico do demonstrativo-artigo, as neocélticas pouco ajudam. No indo-europeu há apoio: **i* / *ei* serviu a fazer demonstrativos em latim e germânico: latim *is*, *ea*, *id* e gótico *is*, *ita*. Tirando as neoformações do feminino latino e dos neutros, ficam os protótipos **is* anima-do (depois masculino e feminino) e **i* inanima-do (neutro). Guardemos isto.

# Córdova, Huelva e outras

Coromines viu em *Cordŭba*, *Onŭba-Onŏba*, *Ossonŏba*, *Mainŏba* o sufixo *-wa* (Actas, 123). Depois creu ver étimos bascos nos temas básicos, mas aquilo era inobjetável. O perfil indo-europeu do sufixo diz onde buscar. *Cordŭba* foi *KÓRDỌWĀ, tema *KORDO-. Eis o gaél. médio *crod*, mod. *crodh*, "gado; bens, riquezas", talvez de paralelo britónico; o galês *cordd* f. "tropa; família" é incerto: pudera vir de *KORDĀ ou de *KORIIĀ. *KORDO- é a forma mais antiga. *KORDO- tem metátese, cf. Pedersen e Pokorny: germ. **χerðō* (gót. *hairda*, ingl. *herd*, alem. *Herde*), scr. *çárdhas*, eslavo ant. *črěda*. Cabe adir gr. κόρθυς "montão". Todo leva ao indo-europeu (neogramático) **kordhos* e **kordhā*, afim a *gado* na semântica (inversa: "ganhado" > "tropa de animais"), *pecúnia*, *pecúlio* (*pecu-*) e germ. **feχu-* "gado", donde baixo-lat. *feudus*. De Córdova é *Cabra*, antes *Igabrum*-I GABRON "caprino (oppi-dum)". *KÓRDỌWĀ traduz-se "a (vila) dos gados (ou rebanhos)". Se incerto, passemos as vilas de possíveis étimos *ÓNỌWĀ, *UXSÓNỌWĀ e *MÁINỌWĀ.

Difícil é *Ossonŏba*, da costa algarvia ante Faro. Coromines não o via céltico (Actas 124). O génio aí adormeceu. Cuido claro ser *UXSÓNỌWĀ. Por quê? Séculos depois (XII e XIII), os muçulmanos diziam-lhes *'Ukšûnuba*. Para conciliar *Ossonŏba* e *'Ukšûnuba* só há o célt. *UXSÓNỌWĀ "a (vila) dos touros". Não cabe escusar o latino -SS-, nem o inequívoco -KS- árabe, inconciliáveis com o protobasco *oso*; ecoam o célt. -XS- (fricativa velar surda + sibi-lante surda), fruto do indo-europeu *-ks-*. O ie. **uksén-* "touro" deu célt. *ÚXSŪ, UXSÓNOS (gaél. *oss*, galês *ych*, pl. *ychen*, córn. pl. *ohan*, bret. méd. pl. *ouhen*, mod. *oc'hen*), germ. **oχson* (gót. *auhsa*, anglo-sax. *oxa*, alto alem. ant. *ohso*) e scr. *ukšán*.

*ÓNỌWĀ é incerto. Ideias abundam, o corpo breve resta certeza. Só para evitar o vazio, traduzo "a (vila) da água". Stokes supôs *ONO- nos gaélicos *onfais* f. "mergulhar" e *onchú* "monstro aquático" ("cão de água"). Também quadra *ÁNỌWĀ de A- labializado, cf. gaél. *an* f., palavra roborada pelo gaulês *anam* "*paludem*" do glossário de Endlicher, que recua a *ANĀ (*Anas*, velho nome do Guadiana) e vai com gót. *fani* "lameiro", nórd. *fen* "paul", etc. Se atinam quem veem Máinoba ter sucedido a Μαινάκη, a vila mais ocidental

dos fócios, aí haveria uma paretimologia em céltico, *MAINOWĀ “ (vila) do tesouro (consagrado)”, de acordo com paralelos.

# Sevilha

Vimos a probabilidade de o I móvel ser um demonstrativo fraco ou mesmo já artigo e vimos ser casos neutros. Os casos animados, feminino e masculino, deveram ter o regular -S. Se é que damos com (H)IS-, teremos ocasião de verificar a hipótese. Eis *Hispalis*, o antigo nome de Sevilha, que não é latino e do que cabe duvidar da transcrição. A dura do latim na Idade Média como língua escrita tradicional leva-nos a fitar na transcrição árabe, reflexo certo da pronúncia popular. Apesar das complexidades do alifato, no caso é útil. O nome aí aparece como ***Ixbília*** إشبيلية. Daí quadra tirar algumas conclusões:

a) Descarto a aspiração inicial. O árabe, rico em consoantes laríngeas, faríngeas e aspira-das, caso de havê-la não deixaria de refletir.

b) O árabe não ter a oclusiva labial surda (P) nada diz da consoante da segunda sílaba. A língua original podia ter combinatoriamente duas pronúncias, a sonora e a surda.

c) O I tónico é sem dúvida um rasgo evolutivo do nome dentro do árabe, efeito da *imela* do árabe, frequente no hispano, pela qual um A passa para E, e às vezes para I.

d) Quanto ao -A final, no Império o povo pronunciava **Ispália* ou **Isbália*, como nota a forma árabe. A meu ver, a flutuação *Hispalis*-**Ispália* encerra a chave da etimologia.

Digo já. Sob *Hispalis* esconde-se o céltico ***IS BALĪ*** “a vila”. O genitivo *ESIĀS BALIĀS (e o resto da declinação) a custo podia entrar nos temas latinos. Vejamos primeiro o peculiar tema céltico em Ī longo, e a seguir a difículdade de *BALĪ, *BALIĀS “vila”.

No indo-europeu (*neogramático*) havia um tema feminino que no nominativo e acusativo sg. apresentava -I$^{ə}$ (I + vogal neutra ou laringal) e -IĀ- no resto da declinação. O -I$^{ə}$ virou em -Ī em sânscrito e céltico, e em -IĂ em latim e grego. O tema viu-se ao estudar o nome da grande deusa céltica, *BRIGANTĪ, g. *BRIGANTIĀS, por todas as partes registado na forma latina *Brigantia*. Produziam a adaptação os mesmos bilíngues ao recuar a língua local, nive-lando a declinação “anómala”. Na época republicana dos contactos latinos com Hispânia, a adequação levou outro rumo. Respeitou o nominativo BALI, adindo o S do caso animado feminino. E por que *BALĪ com B-? Quais as razões para traduzi-lo assim?

O céltico perdeu o fonema P indo-europeu. O céltico que não o recria desde K$^{W}$ (hispano-céltico e protogoidélico) tinha um leque amplo para realizar o B, não limitado pelo traço de surdez. Além disso, a nascente lenição céltica das oclusivas intervocálicas criava oposição fonética, não fonológica, só notada pelos de fora. Daí as transcrições latinas com P de pala-vras célticas de B etimológico. O caso mais claro é *Alpes*, célt. *ALBES, mas há outros. Eis Παιλόντιον-*Pælontium* de Ptolomeu, vivo no asturiano *Belôncio*, que prova tradição fono-lógica céltica. No caso em estudo a posição da labial não era intervocálica.

Existiu *BALĪ, *BALIĀS "vila"? Eis o gaél. *baile* "lugar; povo, vila; herdade" masculino. É claro no nome oficial de Dublin, *Baile Átha Cliath* "a Vila do Vau das Paliçadas", que na língua antiga foi *BALIOS JĀTOUS KLĒTON. O étimo *BALIOS foi o ie. **bhwĕliio*-, raiz **bheu*-. A flutuação do género de *BALIOS, BALIĪ para feminino não tem dificuldade. Lá Sevilha foi meramente "a Vila".

# BAETIS

*Baetis* suporia logo um ***BAITĪ**, g. *BAITIĀS. Houve esse autóctone *BAITĪ, g. BAITIĀS? Há apoio neocéltico? Eis o gaél. *baíth* "louco, selvagem" que foi o célt. *BAITO-. Não é o tema feminino e, além disso, requer aclaração pela distância cultural. O género feminino é fácil; quase todos os potamónimos eram femininos, epítetos da Deusa, um de cujos aspectos era de Senhora da Guerra. E no orbe céltico os rios eram as fronteiras e nos vaus travavam as batalhas, de água na cinta. No imaginário medieval a cena viria a ser nas pontes. Enfim, o *ethos* celta, arcaico, exigia nos guerreiros o alarde amedrontador, cf. os samurais, ao invés do mundo atual. Daí tantos nomes de rios trazer os conceitos "louca" e "violenta", como Mera (*MERĀ). *BAITĀ, g. *BAITĀS ou, melhor, ***BAITĪ**, g. *BAITIĀS significavam simples-mente "a (Deusa, manifesta no rio) Violenta (como Senhora da Guerra)".

# Quem eram os Turduli e Turdetani?

Tão ensarilhado anda na historiografia que desatá-lo parece impossível. Repetem-se palavras a ocultar que pouco se sabe, além das velhas vozes que não se sabe interpretar. Entusiasmo espertou a tese de Schulten "*tartéssios*, *ramo dos etruscos*", mas a alegria foi-se pelo esgoto, e cumpre recomeçar. Só o microscópio linguístico trará luz, alumiando o tema que fica trás tirar as desinências de *Turduli* e *Turdetani*. Sempre junto dos *Celtici* da Bética do oeste, será fácil vê-los parte dos *túrones* ou **túrodes* célticos. Nos registos vê-se seu percurso.

1º) Ptolomeu (II d. C.) não é o mais velho autor a citá-los, mas nota o que será lar origi-nal da tribo (II, 11, 22). Situa *túrones* no NO da Bavária, no alto vale do Meno, ao sul dos *Chatti* de Hessen, terra em paz julgada âmbito da cultura céltica.

2º) Depois, boa parte da tribo vê-se ao sul do Loire, na *Turena* (*Touraine* e *Turenne*), de centro em *Túrones* (*Tours*). Será o ramo mais famoso pelos seus filhos Gregório e Martinho.

3º) De qualquer desses sítios, ou doutros, veio à Hispânia, talvez a inícios do IV a.C., a onda dos **túrodes* (**turodeloi* > lat. *turduli*) a apossar-se da Bética (Sevilha, parte de Huelva e Cádis) junto dos *celtici* ("armados de lança"). Diz Estrabão (III, 1, 6) terem leis e crónicas de 6000 versos, cf. o que César diz do ensino druídico e a tradição das Ilhas. Tanto

tempo se creram sequela dos tartéssios, para Schulten etruscos, que a identidade céltica ficou invi-sível. Diz Estrabão (III, 3, 5): "arredor dele [cabo Nério] moram os Célticos, parentes dos do Anas. Dizem que eles e os Túrdulos invadindo [o canto NO] tiveram dissensos trás passar o Lima. Além do dissenso, morto o chefe, aí ficaram esparsos. Daí se dizer Esquecimento o rio". Posidónio apanhou a tradição de boca dos "*célticos*" ou dos *túrones*, então decerto uma epopeia, um dos registos orais em verso usuais nas tribos.

## **Túrones** ou **Túrodes**

*Túrones* eram os da Bavária, talvez lar original, os da Turena e os do *Turonion* calaico. Da raiz **teuə-* "inchar-se; ser forte". Deu o célt. TURO- "forte", antropónimo hispano. Amplia-se com nasal e dental. A explicar é esta, mais incerta e menos registada. Τουροδῶν (g. pl.) é uma tribo calaica que Ptolomeu põe nos brácaros, na federação grória, no Sul. Apesar da torta geografia ptolemaica, a qualificação de Βρακάριοι é útil. *Τούροδες são de *Turonion*, brácaros, não os ártabros de *Tordoia*. Dous temas (*Turod-* e *Túron-*) a coincidir num ponto. Dizíamos *Turduli* (< **Turdeloi*) ser síncope de **Túrodeloi*, forçada pela desinência adida dos latinos. O mesmo há no sinónimo *Turdetānī*, com a desinência obscura -*tānī*.

## **Túrodes** no céltico insular

É oportuna a palavra gaélica *tuir* "pilar, coluna", pl. *tuirid*, tema dental, escusa pela mudança vocálica e o disfarce semântico. Diz Vendryes que "au figuré" também é "sustento, suporte (a falar de um homem), herói, chefe". Tiro "figuré". *Tuir* sofreu influxo de *tor* (lat. *turris*) e de *túr* (fr. *tour*), sobretudo no feminino. *Tuirid* foi *TÚRODES, forma igual à de Ptolomeu. A relação com a raiz indo-europeia é clara: colunas e capitães fortes sustêm teitos e povos. É relevante, está no nome irlandês da batalha divina, a *Cath Maighe Tuired*, vertido (eu tam-bém) "Batalha do Campo dos Pilares". Nada tolhe verter "Batalha do Campo dos Heróis". São valores unidos no adj. *tuiredach* (< *TURODĀKO-), "fornecido de colunas" e "podero-so". Ao cabo é oportuno buscar o nome da Céltica esquecida. *Bética* é céltico, mas só tópico. Não é usual chamar um país por um rio. O nome oculto seria *Hispânia*. A tradição média que o dava à metade sul da península, à *Espanha* islâmica, não nasce nos muçulmanos de um acaso geografico, arraiga numa tradição remota.

# HISPÂNIA

Os étimos púnicos de ***Hispânia*** giram no vazio sem atingir certeza. O demonstrativo fraco ou já artigo visto na *Bética* (e *Ignatius* e *Idatius*) põe uma luz qual a que Renfrew, Alinei e Benozzo deitaram na questão indo-europeia. Aqui também há uma folgura antes não vista. Coincide com o demonstrativo anafórico reconstruído, que em neocéltico deu os

pronomes pessoais de 3ª, em paralelo com o lat. *ille* no rumo românico. A seguir, em negrita, a recons-trução de Lewis-Pedersen (Pedersen 216), preenchida com conjeturas posteriores:

| | **Singular** | | | **Plural** | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Masc. | Fem. | Neutro | Masc. | Fem. | Neutro |
| N | ***is*** | ***sī*** | ***id*** ou ***ido*** | ***ioi*** | ***iiās*** | ***ī*** |
| V | *i* | *sī* | ***id*** ou ***ido*** | ***ioi*** | ***iiās*** | ***ī*** |
| Ac | ***in*** | ***sian/sīn*** | ***id*** ou ***ido*** | ***sūs*** | *sās* | ***ī*** |
| I | ***iiū*** | *iiā* | ***iiū*** | ***iobis*** | ***iābis*** | ***iobis*** |
| D | ***iiūi*** | ***iiāi*** | ***iiūi*** | *iobo* | *iābo* | *iobo* |
| Ab | ***iiūd*** | ***esiās*** | ***iiūd*** | *iobo* | *iābo* | *iobo* |
| G | ***esio*** | ***esiās*** | ***esio*** | ***eson*** | *esān* | ***eson*** |
| L | *iio* | *iiāi* | *iio* | *esu* | *esu* | *esu* |

Pode traduzir-se "este, esta, isto". Algures (neocélticas) deu pronomes pessoais de 3ª, cru-zado com outros demonstrativos. Alhures (céltico hespérico) enfraqueceu para virar artigo. Aí era lídimo artigo, na forma mais arcaica: IS para masculino-feminino (género animado) e I para neutro (inanimado). O facto pesará na reconstrução do céltico. Eis o paradigma do demonstraivo-artigo, com o dual:

| | **Singular** | | | **Plural** | | | **Dual** | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Masc. | Fem. | Neutro | Masc. | Fem. | Neutro | Masc. | Fem. | Neutro |
| N | ***is*** | ***is*** | ***i*** | *ioi* | *iiās* | *ī* | *iou* | *iai* | *ioi* |
| V | *i* | *i* | *i* | *ioi* | *iiās* | *ī* | *iou* | *iai* | *ioi* |
| Ac | *in* | *in* | *i* | *sūs* | *sās* | *ī* | *iou* | *iai* | *ioi* |
| I | *iiū* | *iiā* | *iiū* | *iobis* | *iābis* | *iobis* | *iobīn* | *iābīn* | *iobīn* |
| D | *iiūi* | *iiāi* | *iiūi* | *iobo* | *iābo* | *iobo* | *iobīn* | *iābīn* | *iobīn* |
| Ab | *iiūd* | *esiās* | *iiūd* | *iobo* | *iābo* | *iobo* | *iobīn* | *iābīn* | *iobīn* |
| G | *esio* | *esiās* | *esio* | *eson* | *esān* | *eson* | *iou* | *iou* | *iou* |
| L | *iio* | *iiāi* | *iio* | *esu* | *esu* | *esu* | *iou* | *iou* | *iou* |

Difícil é *Hispānia* não coincidir com *Hispalis* na parte inicial. Atinavam nisso os antigos, de Sto. Isidoro de Sevilha adiante. Vejamos as objeções; aí destaca o P, em palavra estimada céltica. Aplica-se o visto em *Sevilha* da fortuna das labiais sonoras célticas nos ouvidos dos forasteiros. O céltico perdeu o fonema P indo-europeu e os dialetos célticos que não o recria-ram desde o $K^W$ (hespérico e goidélico) tinham um leque amplo para realizar o fonema B, não limitado pelo traço de surdez. A incipiente lenição céltica das oclusivas intervocálicas fazia uma diferença fonética, não fonológica, só notada pelos de fora, entre o B

intervocáli-co e o que não era. Assim é como os latinos tomaram com P palavras célticas de B etimoló-gico não intervocálico, como vimos antes.

A via a percorrer na procura do tema central é breve. Chega revisar a letra B dos léxicos neocélticos, nomeadamente gaélicos, na busca de um adjetivo feminino de étimo *BĂNIĀ ou *BĀNIĀ, com um sentido que apresente paralelos na designação de territórios. Só topo o adjetivo gaél. *bán* "branco; brilhante", "puro", "verdadeiro". Isto teima no simbolismo da cor branca entre os celtas; as vozes para "branco" eram também "belo" e "santo". *Bán* foi *BĀNO-, indo-europeu **bhā-no-* ou **bhō-no-* (Vendryes). É germânico: anglo-sax. *bónian* "rendre brillant", alem. *bohnen*. Raiz **bhā-* e **bhē-* "brilhar, luzir": scrs. *bhāti* "ele brilha", *bhánam* "fulgor luminoso", grs. φαός "luz", φαίνω "faço visível", φανερός "manifesto", etc.

O adjetivo *BĀNO- dá *IS BĀNĀ "a branca", que ainda não é *IS BĀNIĀ. Pode verter-se "a (terra) da Branca, Brilhante". Caso similar é *Albio*, *Albionis* (célt. *ALBIŪ, ALBIONOS), que também fala na cor alva. É outro dos epítetos principais da deusa céltica, no fundo uma Mãe Terra. Ora, difícil é distinguir a terra da deusa, o positivo do derivado, que constante-mente se confundem. A relação com *hispānus* é obscura; pode suspeitar-se este ser derivado regressivo, de todo secundário.

É antiga a tradição muçulmana de designar com o nome de *Espanha* à metade sul penin-sular, na altura islâmica. Começou por aludir à Bética, primeiro sector da península atingido pelos latinos. Depois, o nome estendeu-se por metonímia. *IS BĀNIĀ, ou *IS BĀNĪ, tem as características próprias para ter sido o nome local da Céltica bética.

As teses púnicas têm o consolo de na palavra ter-se dado uma mistura de paretimologias, pelas quais cada língua cria ver aí um sentido próprio. No fundo, cuido que os aborígines do Sul de língua céltica, os mais antigos nessa terra, lhe diziam:

***IS BĀNIĀ**, genitivo **ESIĀS BĀNIĀS**

(ou ***IS BĀNĪ**, genitivo **ESIĀS BĀNIĀS**)

"a (terra) da (Deusa) Branca"

Há argumentos – não fechados, mas consistentes – para a tese semítica; mas cumpre pô-los em contexto. Cabe uma explicação integrada, que roborará a complexidade das pesquisas etimológicas. Não nego os estudos dos semitistas – eu não o sou –, incluo as paretimologias.

1) Primeira certeza é o nome *Hispania* os romanos tê-lo herdado dos púnicos, no quadro da guerra que os defrontou. Tomarom o nome e a interpretação, a meu ver paretimológica. Diz-se vir do púnico ʾY + SPNYH "ilha coelheira" (Bochart) ou de ʾY + SPNYM "ilha dos coelhos" (Littmann). Os latinos criam nisso, como notam textos de Cícero, César,

Plínio o Velho, Catão, Tito Lívio. Concludente é Catulo ao chamar à península de *cuniculosa*.

2) Os cartagineses tinham a maior implantação na costa sul, isto é, na Bética, além das presenças pontuais em longes costas do seu mundo comercial, como Cartagena. Daí ser bem provável que o nome tenha sido aplicado num início, não a toda a península, mas à Bética. O nome grego da península,'Ιβηρία, paralelamente parece ter sido atribuído à costa leste, viesse ou não do rio Ebro.

3) No tempo da Reconquista o nome *Espanha* aplicava-se à metade sul, mais precisamen-te à muçulmana. Isso pode interpretar-se como uma inovação, ou talvez seja melhor vê-lo como um eco de uma tradição local persistente.

# *BIBLIOGRAFIA*


COROMINES, JOAN. *"Elementos prelatinos en los romances hispánicos"*. Actas del I Coloquio sobre Lenguas y Culturas prerromanas de la Península Ibérica –1974. Universidad de Sala-manca, 1976.

MARTINS ESTEVES, HIGINO (A). *As tribos calaicas*. 2008. Barcelona: Edições da Galiza.

_____ (C). *Dos três Lúgoves Arquienos ou Do que duas inscrições latinas nos ensinam sobre o passado da Galiza.* Grial nº 59, Jan.-Fev.-Março 1978. Vigo. 14-44.

_____ (B). http://www.adigal.org.ar/files/04.pdf.

*O'Rahilly, Thomas. F. Early irish history and mythology, 1946.* Dublin: Dublin Institute for advanced Studies. 1976.

PEDERSEN, HOLGER E HENRY LEWIS. *A concise comparative celtic grammar, Göttingen,* 1961.

SCHULTEN, ADOLPH. *Los cántabros y astures y su guerra con Roma*. 1962. Madrid: Austral.

TORRES RODRÍGUEZ, CASIMIRO. *La Galicia Romana.* 1982. Corunha., p. 120.

VENDRYES, JOSEPH. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien.* Dublin: Dublin Institute for advanced Studies. 1960.

# “Les jumeaux divins indo-européens”

D. Jean Haudry (presentée par le D. Philippe Jouët*)

École Pratique des Hautes Études (EPHE)

* Palestra lida por D. Philippe Jouët

« Fils du Ciel diurne », les Jumeaux divins, Aśvins védiques, *Dioscures* grecs, *Fils de Dieu* baltiques, « Fils sacrés du Jour » scandinaves *(heilir dags synir, Sigrdrífomál,* 3,2) sont parmi les rares figures divines du panthéon de la période commune des Indo-Européens, avec leur père (initialement leur mère) Ciel diurne, **dyews,* dont le nom est aussi celui du Soleil, hittite *šiuš,* et leur sœur-épouse, l'Aurore « fille du Ciel diurne » (Schmitt 1967 : §§ 33 et 341) dite également Fille du Soleil. Ils ont de nombreux autres représentants germaniques, dont les jumeaux Alcis de la *Germanie* de Tacite, ainsi que *Hengest* et *Horsa,* qui, dans la légende, ne sont pas jumeaux ni même frères, mais dont les noms sont ceux de cavaliers, semblables aux *Aśvins* védiques. Ils ont aussi des représentants celtiques dont traite Philippe Jouët dans ce même volume.

**1** A la base de la conception mythologique, il y a une réalité sociale attribuable à la période la plus ancienne de la tradition : l'attitude ambiguë de la société, faite à la fois d'espoir et de crainte, face à la gémellité humaine. Comme chez beaucoup d'autres peuples primitifs, le phénomène est interprété comme l'effet d'une intervention surnaturelle : l'un des jumeaux est censé être le fils du père humain, l'autre d'un dieu, d'un génie, d'un esprit, etc. Cette conception survit dans le trait mythique de la « double paternité » attestée pour les Aśvins dans un passage du *R gveda,* 1,181,4 : l'un est le fils de *Dyau* « Ciel », l'ancien « Ciel diurne », l'autre d'un certain *Sumakha* (« bon guerrier » ?) inconnu par ailleurs, et pour les Dioscures : Pollux est le fils de Zeus, Castor le fils de Tyndare. Comme pour les Aśvins, la différence originelle tend à s'effacer : on les nomme tous deux *Dioscures* ou *Tyndarides,* comme s'ils avaient le même père ; mais Pollux est immortel, Castor mortel. Réputés « puissants » (magiquement), les jumeaux humains sont souvent bénéfiques ; c'est pourquoi les Jumeaux divins le sont eux aussi. Mais ils peuvent se révéler dangereux : d'où les multiples légendes de jumeaux expulsés avec leur mère de leur communauté. Or aucun peuple indo-européen ne conserve dans sa législation de dispositions particulières concernant les naissances gémellaires, et le souvenir de l'expulsion des jumeaux et de leur mère ne se conserve que dans la légende héroïque. Il apparaît donc que les conceptions antérieures ont disparu très tôt, et de toute façon avant la fin de la période commune.

Les conceptions mythologiques correspondantes (Haudry 1988) apparaissent elles aussi très anciennes, en raison de leur appartenance à la « religion cosmique » (Haudry 1987).

L'une des fonctions principales des Jumeaux divins à laquelle leurs représentants indiens doivent l'un de leurs noms, *Nāsatyas,* est de « ramener », **nes-,* leur sœur l'Aurore ou Fille du Soleil fugueuse ou enlevée : mythe de retour annuel de la lumière au terme de la nuit hivernale. Une autre fonction, exprimée elle aussi par la racine **nes-,* est de « guérir » (« ramener à la santé ») ; le souvenir de cette fonction se perpétue dans les nombreux couples de jumeaux médecins, comme Podalire et Machaon dans l'Iliade, et les SS Côme et Damien de la *Légende dorée*. Mais cette fonction, bien que représentée hors de l'Inde, est plus récente, issue probablement de développements parallèles indépendants. Il s'agit initialement de guérir le Ciel diurne qui a perdu la vue avec la disparition hivernale de son œil le

Soleil ; Soleil et Lune sont les yeux du Ciel, *Rigvéda* 1,72,10. C'est pourquoi aussi les Aśvins rendent la vue à des aveugles. Ils sauvent des eaux hivernales le jeune Soleil qui risque de s'y noyer, comme la Fille du Soleil sauvée par les Fils de Dieu dans les chansons mythologiques lettonnes : Bhujyu abandonné par son père Tugra, Viṣṇapū fils de *Viśvaka Kr ṣṇiya* « Tout Noir » : ce méchant père, ce père « noir » est le Soleil hivernal, dont le jeune Soleil est le fils. Ce motif se retrouve chez les Dioscures grecs « sauveurs en mer ». Atri sauvé du feu est le héros du mythe de l'Asura Svarbhānu dans lequel il remet au ciel le soleil « percé de ténèbres » par l'Asura : opération dangereuse qui nécessite une protection, comme c'est le cas pour les chevaux du char à trois places des Aśvins quand il transporte la Fille du Soleil. Ils secourent également des vieillards caducs (Cyavana), des célibataires endurcis, des femmes en mal d'enfant (Puraṃdhi) ou insatisfaites (Ghoṣā, *Vadhrimatī* « épouse d'un eunuque »), une vache stérile : autant d'images du renouveau printanier. Ils donnent à boire à des gens assoiffés (ceux de Śara, ceux de Kakṣīvat, Gotama) en tant que divinités matinales, si leur breuvage *(súrā, mádhu)* figure la rosée matinale. Plusieurs actes énigmatiques s'interprètent à partir du cycle annuel. La caille *(vártikā-)* tirée de la gueule du loup peut figurer le « circuit » *(vartíṣ)* du cycle annuel (et des Aśvins eux-mêmes) qui échappe à la nuit de l'hiver. La tête coupée de Viṣṇu dans la légende de Dadhyañc Ātharvaṇa est le soleil, « tête » du gnomon que personnifie le dieu. *Pedu* qui reçoit un cheval est un scarabée (avestique *pazdu-)* solaire, image connue en Égypte ; le cheval s'identifie dans ce cas à celui du Soleil.

Par son patron Khela et Vivasvant, en l'honneur de qui la course est organisée, la jument *Viśpálā* s'interprète comme un Soleil féminin, dont la mutilation figure l'arrêt hivernal et la guérison comme la reprise printanière, fêtée à Rome aux *Parilia,* du 21 avril. Mais une donnée nouvelle a été apportée par Villar (1993-1995) : 355-388, avec les théonymes lusitaniens qu'il interprète comme des noms de la « source locale », mais sans établir d'autre rapport que linguistique avec *Viśpálā* et *Palēs.*

La réalité sociale de l'expulsion des jumeaux et de leur mère, suivie de leur retour, comme dans la légende de Romulus, Remus et de leur mère Rea Silvia trouve une contrepartie dans la mythologie cosmique si, comme il est probable, le Ciel du jour qui disparaît en hiver et revient au printemps est initialement conçu comme féminin. Une autre confirmation de l'antiquité des Jumeaux divins est fournie par leurs représentants germaniques que Tacite nomme *Alcis* « élans » (germanique **elha-, -ōn-* et **algi-).* Alors que leurs autres représentants sont liés au cheval, certains par leur nom, *Aśvins, Hengest, Horsa,* la désignation des Jumeaux germaniques à partir du nom de l'élan renvoie à une période antérieure à la domestication du cheval.

**2** La plus ancienne identification astrale connue des Jumeaux divins indo-européens, antérieure à celle qui les met en rapport avec l'étoile du matin et l'étoile du soir, est celle qui a donné son nom à la constellation des Gémeaux. Elle s'inscrit dans un ensemble que Gurstein 2005) a nommé l'ère des Gémeaux, la période des VIe-Ve millénaires où le printemps, début de l'année agricole, correspondait à leur signe. C'est la période initiale des

Indo-Européens néolithiques, celle du Néolithique ancien. A partir de là, la signification des Jumeaux divins change : ils entrent dans le système, nouveau lui aussi, des « trois fonctions », comme représentant de la troisième aux côtés de leur sœur épouse l'Aurore ou Fille du Soleil. Non qu'ils soient personnellement liés à la production ou à la reproduction : Aśvins et Dioscures ne sont ni des cultivateurs, ni des éleveurs, ni des artisans, et l'on ne leur connaît pas de descendance : dans les chansons mythologiques lettonnes, Dieu *(Dìevs)* a des fils (originellement deux), mais n'a pas de petits-fils. Au départ, l'Aurore ne file et ne tisse que métaphoriquement : elle file ou tisse l'existence et la destinée des humains ; de là proviennent les Aurores filandières, tisserandes et artisanes comme Athéna et la Brigit irlandaise. Mais l'Aurore et les Jumeaux divins restent liés au début de l'année agricole avec le retour des beaux jours auquel ils présidaient précédemment. D'autre part, contrairement à ses frères, l'Aurore (Fille du Soleil) a un fils, né d'un mortel, qui meurt, et qu'elle ressuscite après avoir déploré sa mort : c'est le mythe grec de Memnon, fils d'*Eos* « Aurore » et de son époux mortel Tithon. Seule déesse à qui est attribué un époux ou amant mortel, l'Aurore est devenue la déesse de l'amour : ainsi Aphrodite en Grèce, et **Fraujō* chez les Germains. Dans ce rôle, l'Aurore peut se séparer des Jumeaux : Aphrodite n'a pas de rapports particuliers avec les Dioscures. Mais elle peut leur rester liée : **Fraujō* est la sœur épouse de l'ancien Jumeau **Fraujaz.* Cet assemblage quelque peu hétéroclite du rôle productif des Aurores artisanes, du rôle reproductif des Aurores maternelles, de la volupté des Aurores amoureuses, liés à la fonction originelle des Jumeaux qui « ramènent » l'Aurore de l'année aboutit parfois à faire du « trio dioscurique » le représentant par excellence de la troisième fonction : c'est le cas dans le panthéon germanique où **Fraujō, *Fraujaz* et le second Jumeau devenu son père, **Nerþuz,* constituent le noyau de la classe des Vanes, les dieux de la troisième fonction qui s'opposent aux Ases dans une « guerre de fondation » qui se termine par leur réconciliation comme celle qui, dans l'histoire mythique de la Rome primitive, oppose Romains et Sabins. Le rôle de représentants de la troisième fonction peut aussi être attribué aux seuls Jumeaux : ainsi chez les Indiens du Mitanni, dans le célèbre passage qui les associe, en troisième position, aux dieux souverains Mitra et Varuṇa et au dieu guerrier Indra, et dans la formule de Pindare, *Néméennes,* 10,112 et suiv., qui les mentionne à la suite du dieu souverain Zeus et du dieu guerrier Arès. C'est à cet aspect de la mythologie dioscurique que se limite le *Roman des jumeaux* (Dumézil 1994). Pour cette raison, il se concentre sur les données indo-iraniennes et scandinaves qui illustrent le lien des Jumeaux à la troisième fonction et laisse de côté l'ensemble de la légende aśvinienne du Rigvéda, mis à part la légende du rajeunissement de Cẏavana, la mythologie des Dioscures grecs et des Fils de Dieu baltiques. Compte tenu de cette limitation, la démonstration est convaincante » dans l'ensemble. Mais on ne saurait en dire autant de la tentative de reconstruire un mythe sacrificiel indo-européen à partir d'une comparaison entre la légende védique de Dadhyañc Ātharvaṇa, qui comporte la décapitation du dieu Viṣṇu, et la légende scandinave de la fabrication de Kvasir, qui comporte la décapitation du géant Mimir, comme je l'ai montré dans mon compte-rendu,. Le parallèle établi entre la légende védique de Cyavana et la légende scandinave de Niord et Skadi ne vaut pas mieux.

En dehors des exemples retenus par Dumézil, les représentants des Jumeaux sont le plus souvent des guerriers. Plusieurs passages du Rigvéda associent les Aśvins à Indra (1,30,17-19 ; 8,9,12 ; 8,26,8), aux Maruts (8,94,4), à Rudra (8,22,1 et 14). Ils sont même nommés « les Rudras » (1,158,1 ; 7,73,8 ; 7,75,3 ; 8,22,14 ; 8,26,5). Ils « suivent le chemin de Rudra » (1,3,3). Dans un rituel brahmanique, que mentionne Renou (1978 : 70), ils représentent la caste guerrière entre Savitar qui représente la caste sacerdotale et Pūṣan la caste *vaiśya*. Ce caractère se retrouve dans l'ensemble de la mythologie des Dioscures grecs et jusque dans celle des jumeaux ossètes dont a traité Dumézil, (1994 :100 et suiv.).

Mais les représentants des Jumeaux divins restent souvent en dehors du système des trois fonctions : ainsi les Fils de Dieu baltes. A Rome, où dans la « triade archaïque » la troisième fonction est représentée par Quirinus alors que, bien avant l'introduction dans son panthéon des Jumeaux grecs Castor et Pollux, Rome avait les siens propres, les Jumeaux fondateurs Romulus et Remus. Mais le rôle de fondateurs est étranger au système trifonctionnel ; il provient de la mythologie de la société héroïque.

**3** Avec la société héroïque de la période des migrations, le vieux mythe de l'expulsion des Jumeaux et de leur mère reprend une signification. Mais il subit une modification qui correspond à la réalité du temps : plutôt que de « revenir » dans la communauté d'origine dont ils ont été expulsés, les Jumeaux et leurs compagnons, qui sont généralement partis de leur plein gré, vont en fonder une nouvelle : le « retour » était un motif essentiel de la religion cosmique ; la fondation de colonies est une réalité historique largement documentée, notamment dans le monde grec, mais aussi ailleurs, dans la pratique italique du *ver sacrum,* l'expulsion à l'âge adulte de la génération née au printemps d'une année particulière, la légende gauloise des Bituriges Bellovèse et Ségovèse, neveux d'Ambigatus, fondateurs de Milan, etc. Sans émigrer, certains groupes vivent en marge de la communauté lignagère dont ils sont issus : les Vrātyas indiens, les Fianna d'Irlande, les Maryas avestiques. Les Jumeaux divins ne sont pas nécessairement liés à ces groupes : ainsi les Aśvins védiques n'ont pas de rapports particuliers avec les Maruts, qui représentent les « jeunes hommes » *(márya-)* dans le panthéon, et rien n'indique que les Vrātyas leur aient rendu un culte particulier. Mais il est de nombreux exemples de l'association de jumeaux aux groupes migrateurs ; dans plusieurs cas ils sont accompagnés de leur mère, liée à la sacralité, et leur départ est provoqué par une expulsion. L'exemple typique est la légende de *Rōmulus,* dont le nom est lié à celui de *Rome,* de son frère *Remus,* qui se nomme initialement **Jemus* « jumeau », indo-iranien **yamá-* (Puhvel 1987 : 289), et de leur mère la vestale Rea Silvia (ou Ilia). Ce dernier détail est significatif : l'ordre des vestales n'a été créé que plus tard, par Numa, successeur de Romulus. Fécondée par le dieu Mars, la vestale est emprisonnée par son oncle Amulius, roi d'Albe, et les jumeaux exposés à leur naissance au bord du Tibre. Ils sont emportés par le fleuve *vers l'amont,* et déposés sur les pentes du Germinal, où se situe l'épisode de la louve nourricière et du pivert. Élevés par un couple de bergers, les deux frères prennent bientôt la tête d'une bande de brigands qui attaquent les bergers du roi Amulius, puis le roi lui même, qu'ils tuent. Ils rendent Albe à leur grand-père Numitor et

fondent Rome. Enfin, Romulus tue Remus qui avait imprudemment franchi le sillon fondateur. La légende retient les traits essentiels de l'ancien mythe de l'expulsion des jumeaux : la procréation surnaturelle, qui ne vaut initialement que pour l'un des deux, et que reflète indirectement la différence entre leurs destinées respectives ; la sacralité de leur mère « vestale » ; leur expulsion ; leur enfance agreste, dans la nature sauvage ; leur retour triomphal dans leur communauté d'origine. Mais il s'y est ajouté plusieurs traits caractéristiques de la société héroïque : le conflit avec un représentant de la société lignagère dont ils sont issus, l'oncle Amulius ; la constitution d'une bande hétérogène qu'ils ont recrutée, comportement caractéristique qui se reproduit après la fondation de Rome qui, pour se peupler, fait appel à des vagabonds, des hors-la-loi, des bannis ; enfin le caractère exclusivement masculin de la bande fondatrice, et du recrutement ultérieur, qui motive l'enlèvement des Sabines. S'ensuit la « guerre sabine », dont Dumézil (1939) a démontré la parenté originelle avec la guerre entre Ases et Vanes de la mythologie scandinave. La conjonction de ces deux motifs dans la légende de l'origine de Rome est significatif : alors que la « guerre de fondation » exalte la cohésion de la société lignagère fondée sur la solidarité et la concorde de ses composantes fonctionnelles, la structure sociale concurrente est le *Männerbund*, mené par des jumeaux en rupture avec leur communauté d'origine. Le caractère fondateur de cette structure typique de la société héroïque se retrouve dans les légendes germaniques étudiées par Ward (1968 : 50 et suiv.) : les Vinniles Ibor et Aio, avec leur mère la prophétesse Gambara;  les Vandales Ambri et Assi ; les Asdings (Vandales) Raos et Raptos ; les Vandales Vinill et Vandill ; Hengest et Horsa, les fondateurs de l'Angleterre anglo-saxonne. A ce ensemble de légendes correspond une réalité révélée par le fait que nombre de peuples (notamment de peuples germaniques) portent une dénomination caractéristique d'un *Männerbund*.

Jean Haudry

# *BIBLIOGRAFIA*


DUMÉZIL, GEORGES. *Le roman des jumeaux.* Édité par Joël Grisward. Paris : Gallimard, 1994.

DUMÉZIL, GEORGES. *Mythes et dieux des Germains.* Paris: Leroux, 1939

GURSTEIN, ALEXANDER. *"Did the Pre-Indo-European influence the Formation of the Western Zodiac ?"* Journal of Indo-European Studies 33 (2005): 103-150.

HAUDRY, JEAN. *La religion cosmique des Indo-Européens.* Lyon : L'Hermès, 1987.

HAUDRY, JEAN. *« Les Açvins dans le Rigveda et les Jumeaux divins indo-européens ».* Bulletin d'études indiennes 6 (1988) : 275-305.

HAUDRY, JEAN. *« Compte-rendu du Roman des Jumeaux de Georges Dumézil ».* Études Indo-Européennes, 13ème année (1995) : 206-214.

HAUDRY, JEAN. *« Chronologie de la tradition indo-européenne ».* Nouvelle École 49 (1997) : 127-131.

PUHVEL, JAN. *Comparative Mythology.* The John Hopkins University Press: 1987

RENOU, LOUIS. *« Sur la notion de bráhman ».* L'Inde fondamentale, Paris: Hermann, 1978

SCHMITT, RÜDIGER. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden :* Harrassowitz, 1967.

VILLAR, FRANCISCO. *« Un elemento de la religiosidad indoeuropea : Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales, Viśpalā ».* Kalathos 13-14 (1993-1995) : 355-388.

WARD, DONALD. *The Divine Twins. Berke1ey and Los Angeles:* University of California Press, 1968."

# “Science, culture et communication”

D. Fabién Regnier

Directeur de Keltia et de l'Association France Celtique

Plusieurs décennies de recherches scientifiques dans tous les domaines intéressant la matière celtique ont permis de sensibiliser un très vaste public à celle-ci en lui apportant les connaissances qui faisaient défaut autrefois. Mais alors même que ce travail s'accomplissait dans les salles d'études, les musées et les chantiers de fouilles, d'autres secteurs de la population entreprenaient de ranimer avec enthousiasme un tout autre aspect de cette matière celtique, bien vivant celui-là et faisant appel à une autre forme de connaissance : celle des arts.

Cela se fit en développant dans la quasi totalité des régions dans lesquelles l'empreinte celtique avait été sensible, des rencontres interceltiques et des festivals centrés sur les diverses formes d'expression artistique du monde celte, au premier rang desquelles figure bien entendu la musique mais également, on l'oublie parfois, un artisanat et des arts graphiques qui prolongent directement les thèmes traditionnels redécouverts par l'archéologie.

Ce développement concomittant des sciences et des arts n'a longtemps été que parallèle, en ce sens que ces deux domaines ne s'interpénétraient pas, s'adressant à des publics tout à fait distincts et n'ayant pas - du moins pas encore -, les mêmes motivations.

Malgré ce fait, nous avons assisté au fils des vingt-cinq dernières années à l'émergence d'une véritable conscience culturelle celtique dans et hors des pays réputés comme tels.

Ainsi, s'il est vrai qu'à l'intérieur des huit pays réunis autour d'un projet interceltiquee: Bretagne, Galice, Écosse, Irlande, Pays de Galles, Ile de Man, Cornouailles et à présent Asturies, cette conscience se manifeste désormais de manière éclatante et avec de plus en plus d'évidence, il n'en demeure pas moins qu'elle a essaimé dans d'autres régions d'Europe, voire même du Nouveau Monde.

L'émergence de cette expression culturelle est un cas unique sur notre continent, car elle transcende les frontières étatiques et se développe spontanément, créant des solidarités très actives qui expliquent, par exemple, que plus de sept cent mille personnes se reconnaissant dans cette culture se réunissent tous les ans à Lorient, en Bretagne. Les études menées sur place ont démontré que trois cent mille d'entre elles étaient étrangères à la région et venaient d'autres terroirs, en relation directe avec l'existence et le développement de tissus associatifs celtes.

Il en va de même un peu partout à présent. Il faut en effet avoir conscience que c'est désormais près de cinq cents festivals celtiques qui ont lieu annuellement dans une douzaine de pays et beaucoup plus même, si l'on inclut ceux qui sont organisés tant au Canada qu'en Australie par des militants culturels de la celticité. Ce phénomène n'a pas d'équivalent. Cette intense vie artistique et associative, qui s'appuie sur plus de trois mille associations, ne permet pas de dire qu'il s'agit d'une "culture morte" comme on le lit souvent, mais bien au contraire d'une véritable renaissance.

Pourtant, ni les politiques étatiques ni les médias n'ont encore pris en compte la dimension de ce phénomène, qu'ils ignorent superbement, incapables de se rendre compte qu'au fil des ans, quelque chose d'étonnant émerge et s'amplifie.

Cette absence de reconnaissance médiatique, hormis de très rares canaux généralement liés aux pays rassemblés autour du projet interceltique, fait de la culture celtique une culture souterraine qui ne peut pas s'exprimer de la même manière que les autres.

Toutes ses inititatives publiques, qu'il s'agisse des festivals, des expositions, des concerts ou d'autres choses, sont soit passées sous silence par les médias nationaux, soit cataloguées comme "régionales" de manière à les marginaliser en faisant croire qu'elles ne peuvent sortir d'un cadre étroit et limité. Cette façon de traiter les choses ne s'applique qu'à la culture celtique que l'on segmente ainsi dans l'esprit des gens en petites entités exclusivement régionales en prenant grand soin de ne pas faire état des éléments culturels panceltiques, c'est-à-dire communs, ni des solidarités internes qui dépassent les frontières. À l'inverse, les autres cultures sont appréhendées sous l'angle le plus favorable à leur expression globale. Il y a là indiscutablement un mode de traitement discriminatoire qui est parvenu, jusqu'à présent, à marginaliser cette immense aspiration culturelle en persuadant la majorité des gens qu'elle n'avait pas d'existence.

Après avoir parlé des acquis scientifiques et de la renaissance culturelle, il nous faut donc bien aborder cette question cruciale qu'est la communication, puisqu'elle se trouve au coeur du problème de l'étouffement de la culture celtique. Si les médias nationaux de la plupart des pays prétendent ignorer ou nier l'existence d'une culture celtique vivante alors qu'ils sont très largement ouverts à toutes les autres formes d'expression culturelle, ce qui est une évidence, c'est qu'il y a des raisons à cela. Il ne sert à rien de se lamenter sur cet état de choses si nous ne faisons pas ce qui est nécessaire pour qu'elles évoluent.

En premier lieu, il est nécessaire de comprendre pourquoi nous nous heurtons si fréquemment à cette discrimination à l'égard des Celtes. Tous les militants culturels celtes se trouvent confrontés à un moment ou à un autre de leur parcours à cette réalité, ce qui n'est jamais agréable.

Il y a à cela deux raisons majeures. La première est d'ordre historique. La seconde tient à notre propre attitude.

La première cause résulte du fait que les Celtes furent les grands vaincus de l'Histoire et furent à ce titre partout asservis par leurs conquêrants. Ils connurent le sort habituellement réservé aux peuples premiers : dépossédés, asservis, ils fournirent aux nouvelles sociétés édifiées par leurs vainqueurs la majeure partie de leur main-d'oeuvre servile : esclaves dans l'Antiquité puis serfs au cours de la période médiévale.

Leurs descendants ne purent survivre qu'en renonçant progressivement à leur droit, à leurs coutumes, à leur religion et même bien souvent à leur langue. Il ne resta plus, au terme de ce processus destructeur, que de rares ilôts linguistiques accrochés aux rivages de

l'océan atlantique, opprimés par les États auxquels ils étaient soumis et qui étaient eux-mêmes les héritiers directs de leurs vainqueurs. Nul n'a besoin que l'on rappelle ici les traitements infligés des siècles durant par le pouvoir anglais aux Gallois, Écossais et surtout Irlandais. Les Bretons et les Galiciens eurent eux-mêmes à subir des avanies et des humiliations qui sont à peine moins tragiques. Et encore! Ceci n'était le cas que dans les zones où se maintenaient les ultimes lambeaux de cette culture qui recouvrait autrefois plus de la moitié du continent.

Car ailleurs, les choses étaient encore pires en ce sens que l'on était parvenu à tout éradiquer et seuls la toponymie, le folklore, les légendes et quelques archaïsmes dialectaux conservaient le souvenir ténu et incompris de ce qui avait été. Pour être acceptées dans la société des vainqueurs, les élites celtes durent renoncer à tous les traits distinctifs de leur culture et à leur propre mémoire collective, afin de singer puis d'intégrer l'univers social, culturel et religieux de leurs occupants. Quant au petit peuple, lui, il résista plus longtemps et fut même, plusieurs siècles durant, marginalisé sous l'appellation péjorative de païens dont on sait qu'elle dérive du mot *paganus*, «paysan». Ce schéma se retrouve à l'identique dans presque toutes les terres celtiques et le processus en était encore visible à une époque récente, en plein XVIIIe siècle, en Écosse.

Il ne s'agit pas ici de victimiser les Celtes mais du simple constat d'une réalité historique.

Or une culture ne sort pas indemne d'avoir été à ce point malmenée au cours d'une si longue période. Il n'y a que deux résultats possibles : ou elle disparait complètement et c'est ce qui a bien failli arriver; ou elle renaît et se donne alors les moyens d'être reconnue et c'est ce qui est en train de se produire.

À cette cause historique de l'effacement et de la marginalisation de la culture celtique s'en ajoute une seconde qui, nous l'avons dit plus haut, tient à notre propre attitude.

En effet, si l'on a coutume d'admettre l'idée que ce sont les vainqueurs qui écrivent l'Histoire, ceux qui ont détruit la culture celtique ont bien entendu imposé aux esprits leur propre schéma historique comme unique référence.

Ce faisant, ils ont incontestablement parfaitement maîtrisé les moyens de communication, anciens ou modernes, pour effacer de la mémoire collective, le rôle des Celtes, de leurs apports, de leur contribution mais aussi des causes réelles de leur effacement et, à l'inverse, pour glorifier les systèmes qui les avaient asservi, à commencer bien entendu par celui de Rome, mais également par les divers États-nations qui se sont constitués par la suite et dont nos pays sont les héritiers.

Constatant ce fait, qui est plus de l'ordre de la maîtrise de la communication que de la vérité historique, pouvons-nous à notre époque continuer à tolérer qu'un tel état de choses se perpétue? Pouvons-nous accepter que les manuels scolaires ne tiennent pas compte de la plupart des découvertes archéologiques relatives aux Celtes? Pouvons-nous accepter que les

principaux médias relaient si mal l'information sur le passé et le présent de la culture celtique? Pouvons-nous surtout nous satisfaire de voir que la place qui leur est accordée évolue de manière inversement proportionnelle aux avancées scientifiques, artistiques et culturelles les concernant?

Il est clair que les centaines de milliers de personnes qui se sentent si impliquées dans la vie collective de cette culture, dans les divers pays où elles se trouvent, restent sous-représentées au plan médiatique. Nous n'avons pas su comprendre à quel point la communication était devenue essentielle, tout à la fois pour mieux nous connaître les uns les autres et pour mieux faire connaître tout ce qui nous est cher. Par rapport à d'autres cultures qui ont su mieux maîtriser cet outil de promotion, il faut bien constater que nous avons encore beaucoup de chemin à faire. Cette incapacité constitue la seconde cause de marginalisation de la culture celtique. Il y a donc un réel défi à relever en même temps qu'une prise de conscience à promouvoir.

Car si nous ne pouvons pas refaire l'Histoire, il est tout au moins possible de la faire connaître et de tenter de faire de cette culture l'égale de toutes les autres, sans enfermement mais sans renoncement non plus.

Nous voici donc arrivés à un tournant.

Comme nous l'avons vu, la science a retrouvé et révélé les traces d'une mémoire enfouie dans le sol, dans la linguistique, dans l'épigraphie, dans la toponymie et dans les survivances mythologiques que représentait le trésor des légendes transmises de générations en générations. La culture matérielle et artistique qui survivait encore mais ignorait ses sources en a été confortée. Passé et présent sont désormais réconciliés mais il reste encore à parler de l'avenir.

C'est le constat de ce que je viens d'énoncer, concernant l'absence de moyens de communication au service de l'ensemble de cette culture, qui a conduit un certain nombre d'ardents partisans de la cause celtique à se lancer dans une aventure difficile et ô combien risquée, en créant le premier magazine intégralement panceltique à grand tirage et à large diffusion.

L'expérience a commencé en 2006 et ce magazine est parvenu non sans mal à assurer sa perénnité, apportant la preuve qu'il est possible de nos jours de maintenir en vie un tel vecteur de communication. Au prix d'un immense travail, de sacrifices permanents et de bénévolat, ce défi a été relevé, qui consiste à assurer depuis cinq ans une information qui n'a pas d'équivalents en Europe, auprès de milliers de personnes dispersées dans toutes les régions françaises et dans certains pays proches. Cette voix du monde celtique contemporain porte le nom de *Keltia*, qui veut dire Celtie dans toutes les langues.

Pour remplir sa fonction, *Keltia* ne devait ressembler à rien de ce qui avait existé précédemment, ce qui ne pouvait que dérouter un certain nombre de gens habitués à des classifications de genres bien précises.

L'une des plus grandes difficultés a précisément consisté à faire en sorte de refléter dans ce magazine les divers aspects qui, ensemble, constituent l'expression d'une culture. Cela supposait de faire cohabiter des thèmes qui jusqu'alors s'adressaient à des publics et donc des lectorats différents.

Cela ne s'était encore jamais fait et nous ne pouvions donc pas nous appuyer sur une expérience analogue. Il semblait très probable qu'à chaque fois que nous aborderions une thématique précise, nous déplairions aux gens qui, ne s'y intéressant pas, attendraient de nous tout autre chose. Ne nous cachons pas que c'est bien ce qui s'est produit dans beaucoup de cas.

Un lecteur qui vient à *Keltia* parce qu'il considère que la culture celtique se résume à la musique et aux festivals par exemple, va regetter dans un premier temps, la place que nous accordons à l'archéologie, à la mythologie ou aux expositions et il se peut qu'il n'essaie pas d'aller plus loin. Mais notre pari, c'est de rendre tout cela suffisamment attractif pour lui donner envie d'en savoir plus et qu'ainsi, il prendra peu à peu conscience que ces données-là étaient justement celles qui lui faisaient défaut jusqu'à présent, pour bien comprendre ce qu'était sa culture et l'exceptionnelle richesse de celle-ci. Il n'aurait jamais songé à acheter une revue d'archéologie ni à visiter une exposition mais désormais, cela fait parti de son univers.

Inversement, il y a de nombreuses personnes pour qui les Celtes n'existaient plus que dans les vitrines des musées et qui ne s'étaient jamais penchées sur l'extraordinaire vitalité de la création celtique contemporaine. Ceux-là étaient des érudits complètement déconnectés de toute idée de culture vivante et qui se définissaient plus comme "celtisants" que comme celtes, la nuance n'étant pas sans importance. En lisant *Keltia*, ils réalisent que partout en Europe des centaines de milliers de gens partagent cette passion et se sentent peu à peu impliqués par ce processus qui ne peut que les interpeler. Nous recevons de très nombreux témoignages de ce que j'exprime ici et nous pensons donc que ce travail n'est pas inutile et prend tout son sens s'il amène ainsi des milliers de personnes à se rendre compte de tout ce qui les rassemble.

Au fil de ses numéros, *Keltia* a abordé des centaines de sujets tous directement liés à la thèmatique celtique et donc d'une grande cohérence à laquelle nous tenons beaucoup. Les nouveautés littéraires, les festivals, les colloques, les expositions, les trouvailles archéologiques, les sorties musicales, les arts graphiques, etc. Aucun sujet n'est laissé de côté et c'est une source d'information constante qui unit ainsi un vaste lectorat que rien, auparavant, ne réunissait vraiment et qui porte en lui les réalisations futures.

Il y a aussi à l'intérieur même de ceux qui défendent cette culture, deux tendances qu'il nous faut évoquer.

Pour certains, il ne peut y avoir de distinction entre l'appartenance culturelle et l'appartenance ethnique. Si l'on s'en tient à ce point de vue auquel se cramponnent certains militants culturels, en particulier dans les régions qui ont le mieux conservé leur conscience

celtique et qui fondent sur ce postulat non pas leur communauté de destin avec les autres terroirs celtes mais au contraire leur particularisme régional, on peut certes défendre celui-ci mais en s'isolant des solidarités que nous évoquions au début de notre intervention, qui sont pourtant bien réelles.

Ce point de vue était largement majoritaire à une certaine époque et nous l'avons souvent rencontré. Il avait pour mérite de permettre à des cercles restreints de constituer des bastions inexpugnables de la celticité à un moment de l'Histoire où celle-ci était partout dénigrée ou occultée.

Mais les choses ont évolué depuis lors. Et si nous reprochons aux médias nationaux de segmenter cette renaissance celtique qui se constate dans de nombreux pays, en micro-événements strictement régionaux, ce ne peut-être pour approuver que certains d'entre nous fondent leur action sur le même postulat et sur la même attitude, cautionnant du même coup cette manière de ne jamais évoquer ce très vaste courant qui brasse aujourd'hui des centaines de festivals, des milliers d'associations et des millions de personnes.

Nous sommes au contraire à l'heure de la prise de conscience de tout ce qui nous réunit, en divers pays et qui non seulement n'est pas incompatible avec le développement de chaque culture celtique locale mais au contraire ne peut qu'en favoriser l'expression et l'expansion.

Il faut bien admettre que l'on puisse séparer deux concepts : celui de l'appartenance ethnique d'une part, et celui de l'appartenance culturelle d'autre part, comme l'ont très justement fait observer le professeur Venceslas Kruta dans son ouvrage "Les Celtes", dont la dernière réédition est de 2000[1] et l'archéologue Philippe Boissinot, dont les travaux ont été publiés dans les mélanges de la Casa de Velázquez en 2005[2]. Et ce constat vaut tout autant pour des périodes anciennes que pour celle que nous vivons aujourd'hui. C'est même la seule manière de comprendre le processus qui est en cours et cette renaissance culturelle, génératrice de solidarités actives qui dépassent les frontières régionales ou nationales. Ce congrès de Naron en est d'ailleurs l'illustration, s'il en fallait encore une. C'est aussi ce qu'a parfaitement compris le nouveau président du Festival Interceltique de Lorient, l'Asturien Lisardo Lombardia, qui a jugé indispensable de consacrer cette année 2011 non plus à un terroir exclusif mais au contraire à l'ensemble de la diaspora celtique. C'est enfin ce que met en avant la muséologie allemande en instituant 2011, Année des Celtes au sens large.

C'est précisément dans ce sens que nous voudrions que *Keltia* contribue à développer les échanges internationaux qui restent encore balbutiants car, ne l'oublions pas, le phénomène de renaissance celtique que nous évoquions au début, se constate dans une bon-

---

[1] Venceslas Kruta, "*Les Celtes*", Paris, éd. 2000, p. 6.

[2] Philippe Boissinot, "*Sur la plage emmêlés : Celtes, Ligures, Grecs et Ibères dans la confrontation des textes et de l'archéologie*", Mélanges de la Casa de Velázquez, Madrid, 2005.

ne douzaine de pays. Il est donc très important pour l'avenir de faire en sorte que la communication se fasse également à ce niveau-là.

Ce Congrès de Naron, qui accueille des scientifiques de divers pays réunis autour de la matière celtique, me parait être le lieu idéal pour aborder enfin ce sujet qui ne l'avait encore jamais été et j'en remercie donc vivement les organisateurs.

***

## *BIBLIOGRAFIA*

----; *L'Inde du Sud*, Fribourg, 1979,

----; *Keltia. Le Légendaire européen*, Paris, 1993;

----; *La Pierre de souveraineté* (la pierre de Scone au regard de la mythologie celtique), Paris, 1998; Chronologie celtique, des origines à nos jours, Paris, 2000.

# “El simbolismo del torques y su supervivencia”

D. Ladislao Castro Pérez

Profesor Titular del área de Prehistoria de la Universidade de Vigo

# Los primeros torques.

*Torques* es un concepto genérico referido a ornamentos de cuello, rígidos y metálicos, que estuvieron o están en uso en muy diferentes lugares y contextos del Viejo Mundo. Tanto en África como en Europa o Asia, los torques representan una categoría de objetos cuyo uso y significado pudo haber variado mucho de un lugar a otro; no obstante, durante la Edad del Hierro en ciertas regiones de Europa parece haber existido alguna idea, institución o nexo común que permitió que se convirtiera en un símbolo compartido por muchas comunidades aunque a la vez debió tener significaciones y aplicaciones muy concretas y locales. Durante la romanización aquel viejo símbolo polisémico fue objeto de *interpretatio*, y lo fue en más de un sentido, pues desde entonces se aplicó el término de torques a los collares metálicos de pueblos muy diversos, aunque el término pudiera ser un préstamo céltico o tracio (Campanile 1981). El fenómeno de la profusión de torques e imágenes con torques se aprecia con especial intensidad desde el inicio de la Edad del Hierro o tal vez desde los últimos tiempos de la Edad del Bronce, pero parece contar con unos antecedentes más o menos claros que arrancan de los últimos siglos del III milenio, desde el comienzo de la expansión de la metalurgia.

Los objetos de oro o de cobre en forma de círculos o aros se remontan en Europa al Calcolítico, al inicio de la metalurgia; a veces asociados a contextos funerarios como es norma en esta primera orfebrería muy ritualizada y controlada. Así, en diversas culturas hallamos indicios de un principio formalizador común que llevará a realizar barras de metal, presuntamente utilizadas como adornos de cuello, aunque sin dejar por ello de ser lingotes o paleo-lingotes. Todo parece indicar que desde aquel tiempo el establecimiento de sistemas más centralizados y jerárquicos marcó el desarrollo de la orfebrería, pues la legitimidad de los líderes requería de símbolos tangibles y deslumbrantes. Las estelas de piedra halladas en Francia o en la Península Ibérica, que son testimonio de aquella época, a menudo representan a seres ataviados con adornos tendentes a circulares, especialmente en el cuello y sobre el pecho. Y hasta tal punto son importantes los elementos de atuendo que en muchas de estas estelas más que representarse figuras humanas se reproducen sintéticamente antropomorfos revestidos de atributos (collares, lúnulas, tocados…), atributos a los que se añaden a menudo manos, ojos y poco más; de modo que la representación de la figura humana se compone básicamente de atributos, signos de una nueva era.

No existe evidencia definitiva acerca de dónde comenzaron a usarse los torques, tampoco está claro si su invención sucedió en único lugar o en más de uno. Entre los más antiguos de cuantos se han podido datar cabría citar los torques de paletas de Europa occidental y los torques de extremos espiraliformes de Europa central y del Levante mediterráneo. En Centroeuropa aparece un tipo inusual de depósitos datados desde el comienzo de la Edad del Bronce (Harding, 2000: 219), depósitos que contienen objetos que por su forma suelen denominarse *Ösenhalsring* (collares de vueltas espirales) o a veces *Ösenring* (aros de vueltas), por los remates en forma de espirales, vueltas u ojetes en cada extremo del aro,

aunque tal vez el término más adecuado para designarlos sea el de lingotes-torques. La producción en masa de lingotes *Ösenring* parece haberse iniciado en los primeros tiempos de la Cultura de Unêtice. Durante el Bronce Antiguo, el sudoeste de Alemania es una región geográficamente situada entre dos grandes culturas (al norte y al este Unêtice y Straubing y al sudoeste la cultura del Ródano), donde es frecuente documentar una serie de objetos asociados: alfiler, torques, puñal, colgante en forma de creciente y brazal de arquero. Conjuntos comparables, que incluyen torques con extremos en espiral, se encuentran también en Baviera, Moravia y en la cuenca de los Cárpatos. En el ámbito de la cultura del Ródano (Austria, Suiza, etc.) también se documenta este tipo de torques.

Algunos depósitos o hallazgos contienen centenares de estos objetos, por eso ciertas opiniones consideran poco probable que se tratase de objetos ideados para el ornamento personal, excepto cuando aparecen en tumbas. Es decir, diversos autores los interpretan como lingotes, si bien es cierto que esta forma pudo tener su origen en algún ornamento llevado alrededor del cuello. Es probable que representasen un medio de circulación del metal, pues son fácilmente ensartables, almacenables y transportables y desde luego muy adecuados para llevar entorno al cuello. No se han encontrado moldes de estos lingotes-torques que muchas veces aparecen en depósitos que sólo contienen este tipo de bienes. Buttler (1980) pensaba que en realidad estos aros no eran meros lingotes sino formas inacabadas en proceso de ser convertidas en ornamentos. Sea como fuere, es posible que ambas cosas –adorno y lingote- resulten inseparables en este contexto tanto como lo son las esferas de la vida en las sociedades primitivas o tradicionales.

Así pues, en Europa al final del III milenio a.n.e se produjo un cambio en lo relativo al papel del metal. Los signos más evidentes son: por un lado, los miles de lingotes-aros de cobre (sin aleación) de Centroeuropa, que parecen haber sido hechos con un peso estandarizado para usar como un tipo de paleomoneda; y por otro lado, la adopción de bronce estandarizado que proporcionaba a los artefactos un valor material convertible. La coincidencia de estos dos desarrollos seguramente no es fortuita (Lenerz-de-Wilde, 1995: 319). La diversificación de los sistemas de intercambio requería de un elemento de liquidez: un patrón de intercambio que fuese convertible entre diferentes tipos de bienes o mercancías, y que podría equilibrar la circulación entre diferentes áreas, es decir, un tipo de paleomoneda (medio de intercambio y medida de valor) (Sherratt, 1993:17). Para ser aceptable entre diferentes culturas y sistemas de valor, tenía que ser un material que fuese amplia y comúnmente demandado, pero cuya forma pudiese ser cambiada, con facilidad y sin pérdida de material, entre diferentes formas de expresión local. Entre todas las posibilidades sólo la mezcla aleada, el bronce, vino a cubrir esta función. El bronce se convirtió en algo más que un objeto de valor primitivo para usar sólo en prestaciones ceremoniales en el marco de esferas de intercambio restringidas (Shennan, 1993: 62). En suma, cobre y bronce representaron en el área centroeuropea riqueza convertible por un conjunto de otros bienes y materiales, así como en sí mismos eran convertibles en objetos (adornos, armas, herramientas, etc.).

Otras interpretaciones subrayan la función ritual de tales lingotes; en opinión de Hansen (1991), a diferencia de los depósitos de chatarra u objetos muy fragmentados, los depósitos de los lingotes-torques hallados en el norte de los Alpes tienden a contener una selección de la metalurgia disponible, poniendo de manifiesto alguna clase de principio estructurante que podría ser de carácter ritual. La argumentación que considera el carácter votivo de estos depósitos se apoya en una serie de aspectos: es improbable que sean formas para almacenar metal porque no hay evidencia de metalurgia en los asentamientos de la Edad del Bronce Antiguo en Baviera, y por definición un almacenamiento de metal debe estar cerca de su lugar de producción; las cantidades de mineral extraídas en los Alpes fueron muy grandes y la demanda potencial de metal durante la Edad del Bronce fue enorme, así que podría no tener sentido enterrar el metal tan cerca de sus fuentes, especialmente en las estribaciones de los Alpes donde el mineral era abundante; si fueran simplemente depósitos cuyos propietarios no hubieran podido recuperarlos, cabría esperar una distribución más o menos equilibrada en las cercanías de las fuentes del mineral. Sin embargo hay más depósitos en el valle de Salzach que en otros tributarios de la ribera sur del Danubio; si los depósitos hubieran sido realizados no por individuos sino por comunidades, el hecho de que no hubiesen sido recuperados podría indicar despoblación, la cual es poco creíble en otros lugares, por ejemplo en el área de Straubing, en Baviera. La existencia de un patrón en los depósitos, con una serie de colecciones de objetos definidos, sugiere una cuidadosa selección previa; además, en algunos casos también se aprecia una cuidadosa deposición, que bien pudiera tener una significación de carácter ritual o simbólico. Pero tomando globalmente la distribución de lingotes–torques como una totalidad, la explicación tradicional como materia prima que se desplazaba de su lugar de extracción parece mucho más convincente. La ausencia de emplazamientos metalúrgicos en los asentamientos apenas es un argumento contra esta teoría (Harding, 2000: 363); tales instalaciones bien podrían haber estado localizadas lejos de los edificios domésticos y, en todo caso, a menudo dejarían sólo huellas elusivas.

Los primeros estudios sobre el inicio de la Edad del Bronce en Europa estuvieron dominados por modelos difusionistas, a menudo implicando la intervención de prospectores que viajaban desde el Próximo Oriente en busca de cobre y estaño. Además, el inicio de la Edad del Bronce en Europa central se definía originalmente por la aparición de nuevos tipos de bronces introducidos desde el Mediterráneo oriental. Desde la época de Montelius se viene hablando del posible origen oriental de los primeros torques europeos, incluso se llegó a plantear que tales objetos habrían viajado a través de dos rutas hipotéticas: la del oeste, vadeando las costas de las islas mediterráneas hasta llegar a Europa occidental, y la del este, que cruzaría el Adriático y los Balcanes hasta el Danubio, surcando los valles de los grandes ríos centroeuropeos hasta coincidir con la ruta del oeste (Castro Pérez, 1990). Ambas rutas conducirían, así, hacia los yacimientos de estaño occidentales, de modo que los primeros tipos de bronce estarían relacionados con la necesidad de abastecimiento de estaño.

En Hungría, Bohemia, Austria, Italia, Alsacia y sur de Alemania se ha constatado arqueológicamente la presencia de ajuares funerarios que presentan los mismos tipos de objetos hallados en la necrópolis de Ugarit incluidos los torques; se trata de barras de cobre anulares, de sección circular y cuyos extremos fueron aplanados por martillado y posteriormente enrollados en espiral, diseños que recuerdan a la letra omega. La presencia en Centroeuropa desde el Bronce Antiguo de torques prácticamente idénticos a los del Levante mediterráneo, abre la posibilidad de suponer una migración de contingentes humanos, pues en las tumbas aparecen ajuares que contienen un conjunto homogéneo de objetos análogo al mencionado en Ugarit (alfiler, torques, punta plana…), algunos autores prefieren imaginar una transmisión por medio de redes de intercambio de dones sucesivos entre diversas tribus. A partir de este tipo de torques se fueron desarrollando variaciones regionales, a veces son de sección romboidal y otras veces llevan incisiones geométricas, pero solía mantenerse el enrollamiento de los extremos de la barra.

Hace ya algunos años, C.F.A. Schaeffer (1949: 115) publicó su estudio sobre los lingotes-aros hallados en Ras Shamra. Entonces argumentó que en el III milenio los Portadores de Torques tuvieron su centro de difusión inicial en los países mineros por excelencia que bordeaban el norte del Creciente Fértil. Al final del III milenio y comienzo del II, en un periodo crítico que causó la destrucción de numerosos centros urbanos de Asia occidental, se instalaron en el norte de Siria, después se extendieron a Palestina, el valle del Nilo, etc., hasta alcanzar Europa, siguiendo la costa sur de Anatolia, las islas del Egeo y las riberas del Adriático, avanzaron hacia Europa central donde promovieron el prodigioso desarrollo de las minas y de la industria metalúrgica de Bohemia y Hungría que marca el inicio de la Edad del Bronce. De Ras Shamra proceden también las más antiguas imágenes conocidas de portadores de torques, datadas entre 2100 y 1800 a.C. Imágenes de personajes relevantes, posiblemente dioses; por tanto no parece haber duda de que, ya desde aquellos tiempos, estas insignias tenían una significación que superaba el marco funcional del lingote paleomonetario.

En otro estudio posterior, el mismo autor (Schaeffer, 1978: 490), en cambio, invierte su argumentación al sostener que los centros de fabricación de los primeros objetos, armas, utensilios y adornos, en bronce rico en estaño de los Portadores de Torques no se hallaban en Anatolia, Próximo Oriente o Egipto, sino indiscutiblemente en Europa central. Serían los *Portadores de Torques* centroeuropeos, artesanos instalados en los grandes centros de comercio de las costas orientales del Mediterráneo, en Biblos, Ras Shamra-Ugarit y otros lugares del Cercano Oriente, quienes van a desempeñar la misión de propagar la técnica de una metalurgia avanzada que marca el inicio de una nueva era. Posteriormente, S. Gerloff (1993, 84) estudió artefactos de Europa central que parecen apuntar contactos con el Mediterráneo oriental al final del III e inicio del II milenio, y llega a conclusiones semejantes a las de Schaeffer (1978). La diferencia en el argumento de Gerloff estriba en que ella explica las analogías entre el Mediterráneo oriental y Europa central como resultado del comercio, no por el desplazamiento de artesanos especialistas tales como los Portadores de Torques.

El estudio de Gerloff representa un ejemplo actualizado de la denominada visión maximalista de las relaciones entre Cercano Oriente, Egeo y Edad del Bronce Antiguo en Europa (Pare, 2000: 32); visión que contempla la posibilidad de que el desarrollo de la Edad del Bronce de Europa central y occidental estuviese profundamente influenciado por los contactos con los mundos de Próximo Oriente y Mediterráneo. Plantea, además, que no es inconcebible que nuevas ideas sobre paleo-monedas metálicas se extendiesen por Europa en esta época desde al Cercano Oriente.

Mención aparte merecen los llamados torques de paletas de Europa occidental, de oro o de cobre. En algún caso estos torques estaban asociados a enterramientos con ajuares campaniformes. Son barras lisas de extremos martillados y ensanchados en forma de remos o paletas, algunos de oro tienen la varilla retorcida, en realidad esta categoría engloba piezas muy heterogéneas, hasta el punto de que podrían ser diademas más que collares, de una de estas piezas se llegó a plantear que en realidad fuese una lúnula inacabada o en proceso de fabricación (Taylor, 1980; Eluère, 1982). En cualquier caso, no se conocen depósitos comparables a los centroeuropeos en el ámbito de la Europa occidental, donde tan sólo han aparecido algunos objetos muy dispersos (Castro Pérez, 2002). Lo interesante no es la escasa abundancia de estas joyas sino precisamente su extensa distribución por los países de Europa occidental y, en consecuencia, la amplitud de un fenómeno semejante aunque tal vez con diferente intensidad.

El oro se inscribe en la circulación social desde esta época formando parte de la esfera de intercambios al más alto nivel probablemente con un valor sacralizado, tal vez en regalos diplomáticos entre aristocracias o en alianzas políticas o matrimoniales; en cualquier caso, los bienes de orfebrería mayoritariamente están asociados a contextos funerarios. Durante el Bronce medio en Europa occidental continuarán realizándose torques de barra retorcida, paulatinamente se diversificarán los modelos, pero será en el Bronce Final y sobre todo en la Edad del Hierro cuando se produzca la eclosión de torques principalmente de oro en una extraordinaria variedad de formas y técnicas que con frecuencia alcanzan el virtuosismo.

Hacia el s. XIV se identifica lo que se conoce como un horizonte de ornamentos en la zona del noroeste de Europa, que comprende, entre sus bienes más característicos, torques de oro. El tipo más abundante se conoce como Tara-Yeovil, son torques elaborados a partir de una varilla larga (entre 1 m y 1’5 m de largo) de sección cruciforme, retorcida sobre sí misma y rematada en los extremos con dos elementos macizos, troncocónicos y doblados en forma de gancho. Su distribución geográfica apunta a un origen británico. Se conocen otro tipo de torques de oro, también del Bronce Medio; torques macizos con decoraciones incisas, como los de los depósitos de Vieux-Bourg-Quintin (Bretaña). En buena medida afines a los anteriores, durante el Bronce Final en Extremadura se fabricaron torques de oro macizo y sección redonda, son los correspondientes al tipo conocido como Sagrajas-Berzocana. Tienen un peso considerable, entre 700 y 2000 gr, y están decorados con finas incisiones geométricas. Algunos de estos torques están formados por varios aros soldados,

dando cuenta de la aplicación de dicha técnica, probablemente antes de la llegada de los fenicios pues tienden a datarse alrededor del año 1000 a.n.e. Tal vez estos torques extremeños fuesen adornos femeninos (Almagro Gorbea, 1977), a juzgar por sus diámetros, por algún contexto como el de Sintra y porque los ídolos guijarro extremeños podrían representar a mujeres engalanadas con esta clase de joyas, como contrapunto a las estelas de jefes guerreros, varones heroizados representados con sus armas en las mencionadas estelas del Suroeste peninsular.

En los últimos siglos del Bronce los bienes de orfebrería se hacen más frecuentes y más diversos los contextos arqueológicos en que aparecen. En ellos podemos hoy reconocer fragmentos esenciales de su vida y de su sistema de valores. Por su larga historia, los torques representan una enigmática categoría de bienes que sugieren un mundo simbólico de prestigio, relaciones y alianzas. Son bienes económicos de muy alto valor, su inserción en la esfera del poder es evidente y sin duda tenían un significado mayor que la mera ostentación, aunque desde luego debieron seducir las miradas; más allá de la estética, su carácter de símbolo sagrado se irá haciendo patente especialmente en los tiempos anteriores a la romanización y aún después.

## La Edad del Hierro

El uso de torques no fue algo exclusivo de los celtas, pero en este ámbito adquirió una gran importancia y resonancia simbólicas. Los autores clásicos mencionan abundantes noticias sobre su uso y significación como símbolos de status y emblemas de la personalidad guerrera. Los romanos recogieron noticias sobre su valor como símbolo de los guerreros, principalmente, pero también eran atributos de divinidades masculinas y femeninas que nada tenían que ver con la guerra. Resulta elocuente, por ejemplo, que entre las imágenes de dioses de aspecto romano en ambientes celtas no hay ninguna efigie de Marte con torques. Además, las fuentes clásicas y la arqueología documentan la importancia de las ofrendas votivas de torques entre los celtas.

En las denominadas culturas bárbaras de Europa, a partir de la Primera Edad del Hierro, se intensificó el uso de torques por parte de unas jerarquías que han recibido el nombre de príncipes hallstátticos; coetáneamente, se realizaron estatuas con torques que representaban posiblemente a estos príncipes heroizados, cuyo emblema de rango y autoridad era el torques de oro laminar. El torques es un indicador del valor guerrero y también de heroización en documentos tan antiguos como la escultura que coronaba el túmulo de Hirschlanden, de la Primera Edad del Hierro: la figura desnuda y con el sexo notoriamente marcado sólo porta torques, casco cónico y cinturón con puñal. Desnudez ritual que parece constituir una tradición propia de la *virtus* céltica, según evidencian fuentes textuales e iconografías posteriores.

Antes del s. III a.n.e. los torques aparecen como emblemas de autoridad en las tumbas masculinas de época hallstáttica, y posteriormente durante los primeros tiempos de La

Tène suelen aparecer en tumbas femeninas. Las tumbas femeninas de algunas regiones seguirán conteniendo torques a lo largo de los siglos IV y III a.n.e., y desde el II la deposición en contextos funerarios de estos bienes se hace menos frecuente y además parece en mayor medida patrimonio de los hombres, aunque algunas evidencias muestran la continuidad del uso femenino. No obstante, ya en el s. VI a.n.e. la tumba femenina de la princesa de Vix contenía un extraordinario torques de remates voluminosos. Durante la segunda Edad del Hierro los torques también se documentan arqueológicamente como ofrendas votivas, como pone de manifiesto el depósito de Erstfeld ya en el s. IV a.C., y además se documentan como atributos de ciertas divinidades según podemos verlos en diversas iconografías. Es cierto que desde el s. III a.C. son muy raros los hallazgos de torques en las tumbas, sin embargo, las fuentes literarias de autores clásicos y la iconografía céltica, helenística y romana manifiestan su perduración como ornamento específico de los guerreros y como objeto de botín. También las fuentes romanas aluden a la ofrenda de torques a los dioses.

A lo largo de la Segunda Edad del Hierro, sobre todo a medida que cristalizaban los contactos con otras culturas, se incrementaron las representaciones de dioses, héroes o gentes comunes engalanadas con esta joya, al tiempo que se llevaban a cabo ofrendas votivas de torques en diversos lugares de Europa. Aparte de algunas excepciones anteriores, desde los últimos tiempos de La Tène y sobre todo a partir de la romanización vemos torques en las imágenes de determinados dioses: el Mercurio de las provincias del Imperio y el dios Cernunnos, además de otras divinidades femeninas, como Venus, y masculinas a menudo difíciles de identificar pero cuyos atributos tienden a ser homogéneos; de manera que, en general, se asocia con divinidades vinculadas a la prosperidad, la riqueza o la fertilidad. El hecho de que Cernunnos, o bien la divinidad trinitaria Esus-Cernunnos-Smertrios, y Mercurio compartan funciones en buen grado semejantes en el mundo celta y en el romano, respectivamente, y a la vez sean con frecuencia portadores de torques, induce a pensar en alguna forma de asimilación sincrética entre ambos dioses y también en el papel de sustantivizador que parece cumplir el símbolo del torques en esa coyuntura.

Parece evidente el carácter sagrado del torques. Asociado a diversas divinidades, como Cernunnos, el "señor de los animales", cuya primera iconografía con torques parece remontarse al comienzo de la Tène, divinidad con cornamenta de ciervo que a veces porta el torques al cuello, otras en la mano y en ocasiones colgando de su cornamenta, tal es el caso del relieve que ostenta el pilar de los Nautas de París. En el vaso de Gundestrup, Cernunnos aparece con torques al cuello y además sujeta otro con su mano derecha; en este famoso vaso de plata otras divinidades masculinas y femeninas son portadoras de torques. Son sólo algunos ejemplos de una iconografía bastante extendida. La actitud de la divinidad con torques en la mano diestra ha sido interpretada de diversas maneras, así cabe pensar que aluda al relevante papel de este símbolo en los intercambios de prestigio destinados a sellar alianzas y compromisos, aunque también podría pensarse en el carácter dispensador de abundancia y prosperidad que ciertas divinidades propician (Marco Simón, 2002). La imagen de Cernunnos del vaso de Gundestrup, con su cornamenta de cérvido revela una

circunstancia muy relevante; el dios sujeta con la mano izquierda la gran serpiente y con la derecha el torques, esta actitud posiblemente se relacione con el episodio mítico y arquetípico, en los sistemas míticos indoeuropeos, del duelo con la serpiente; así en la India el dios Indra vence al dragón Vritra. Es común a la mitología de los pueblos indoeuropeos el papel primordial del dragón o la serpiente cósmica y también lo es el tema mítico de la lucha contra la serpiente (Watkins, 1995); así, en diferentes mitos indoeuropeos hay una serpiente mítica -o dragón- a la que generalmente da muerte un dios o un héroe.

El mito central de Indra, el más importante del Rgveda, relata su combate victorioso contra Vritra, el dragón gigante que retenía las aguas en las "cavidades de las montañas". Vigorizado por el "soma", Indra abate a la serpiente con su "vajra" (rayo), el arma forjada por Tvastri, le hiende la cabeza y libera las aguas, que se desbordan hacia el mar "como vacas mugientes" (RV I, 32) (Eliade, 1999: 271). El triunfo de Indra equivale, entre otras cosas, al triunfo de la vida contra la esterilidad y la muerte. Pero la estructura del mito es cosmogónica. El mundo y la vida no han podido nacer sino mediante la muerte de un ser primordial amorfo (Eliade, 1999: 273). En el Rgveda, uno de los temas centrales es la muerte de la serpiente (Vritra) por Indra (en este texto se repite 11 veces "el mató a la serpiente") (Mallory y Adams, 1997: 529-530). Algo semejante hallamos en el Avesta iranio, en la mitología griega o en la germánica. El instrumento, el rayo diamantino, con el que Indra vence al dragón se conoce con el nombre de vajra, en la India, o dorge, en Nepal, y es un objeto que guarda evidentes analogías con el torques de los celtas y otros pueblos.

Se conocen otras representaciones de dioses celtas de más difícil identificación pero inequívocamente indígenas (Castro Pérez 1998), como por ejemplo el llamado ídolo de Euffigneix (Alto Marne), o la cabeza de Msecké Zehrovice (Bohemia) o bien la estatua de bronce de Bouray, aunque en este caso podría tratarse también de Cernunnos, a juzgar por sus patas de cérvido. Hay también divinidades de aspecto clásico que ostentan el torques, especialmente en contextos galorromanos, en estos casos es probable que sugiera un proceso de *interpretatio* o asimilación de una deidad clásica a una entidad divina celta, como en el vaso de plata de Lyon. Como hemos comentado, preferentemente Mercurio y Venus son las que con mayor frecuencia portan los torques. Respecto a la masiva adjudicación de torques a las imágenes de Mercurio, documentada en buena parte de las provincias romanizadas, constituye un fenómeno de *interpretatio*, de asimilación, ya fuese promovido por la oficialidad romana o bien asumido sin mayores presiones por aquellos pueblos donde el uso del torques estaba arraigado. El hecho general y homogéneo, si bien no exclusivo, de que sea el dios de aspecto romano Mercurio el que reciba el torques de los bárbaros como atributo, parece confirmar otros testimonios en el sentido de que el ámbito al que parece esencialmente destinado el torques dentro de los panteones religiosos es el de la prosperidad y el comercio, y no el de la guerra, a pesar de que existen imágenes de guerreros con torques en diversas regiones, imágenes que no se interpretan como dioses, sino como guerreros más o menos heroizados.

Los torques, especialmente los de oro, alcanzaron un alto valor simbólico en el mundo céltico, valor que parece haber ido cambiando de significado a lo largo del tiempo. Durante la Primera Edad del Hierro se depositaban en tumbas de prestigio masculinas, los llamados príncipes hallstátticos, aunque hay alguna excepción como la mencionada tumba de Vix, que era femenina y cuyo torques es también excepcional. En los siglos IV y III a.n.e. las tumbas femeninas continúan siendo dotadas con torques. Desde el s. II a.C. el depósito funerario de estos objetos se enrarece y parece reservado a los hombres. Además, se documentan a veces como ofrendas votivas, es el caso de Erstfeld en el s. IV. Por otra parte, la iconografía da fe de que eran atributos de divinidades. Las fuentes literarias grecolatinas y la iconografía helenística, céltica y romana manifiestan su perduración como ornamento específico de los guerreros y como objeto de botín. Diversas fuentes romanas hacen referencia a las ofrendas votivas de torques a los dioses, hecho que la arqueología confirma, tanto en medios acuáticos como en parajes montañosos. Depósitos que además de torques a veces, a partir del s. III a.C., contienen también lingotes o monedas de oro, monedas que en ocasiones llevan grabado el símbolo del torques.

Conviene destacar que diversas divinidades femeninas ostentan el torques, circunstancia que coincide con el depósito de estos bienes en tumbas femeninas especialmente entre los ss. IV y III a.C.., como las cuatro representaciones femeninas de los paneles del vaso de Gundestrup, que tal vez representen a la misma diosa, o las diosas madres de Naix, Winchester o la consorte femenina del dios del mazo de East Stoke, por citar sólo algunos ejemplos. Además existen numerosos indicios de que no era un emblema de uso exclusivamente masculino. La estatua femenina sedente de Vix con torques al cuello se data en el s. V a.n.e. También ciertas esculturas en madera del santuario de Chamalières lo llevan, aunque en una época posterior, hacia el s. I. Además contamos con un texto de Dión Casio (62, 6 ss.) en el que alude a la reina de los Icenos britános, Búdica, como portadora de un torques de oro. Diversos testimonios de la Germania en época romana muestran la pervivencia del uso femenino del torques tras la romanización.

Desde el s. III, los torques se asocian a lingotes o monedas en metales preciosos. El hallazgo de monedas asociadas a torques en depósitos votivos debe entenderse en el contexto de las motivaciones religiosas que promueven las primeras acuñaciones célticas (Brun, 2002), posiblemente el ritual de enterramiento de monedas de oro estaría en relación con ritos propiciatorios de fertilidad y abundancia. Si damos crédito a ciertos textos e iconografías y las observamos en el marco de la intensidad con que al parecer los celtas practicaban los intercambios de bienes, parece razonable creer en la inserción de los torques en determinadas redes donde estos bienes servían para sellar vínculos y alianzas tanto en la transmisión de la herencia y la sucesión como en forma de obsequios en ciertas redes de intercambio eran artículos propios de un comercio noble, algo semejante a lo que los griegos llamaban *ktémata* (Gernet 1980). El torques fue uno de los ejemplos más evidentes de *agalmata* o bienes de prestigio destinados a un comercio noble de una aristocracia que tenía en la guerra y en el banquete los dos polos más característicos de su *ethos* (Marco Simón,

2002: 69). Además era un emblema de *virtus* entre los celtas, como ponen de manifiesto muchas evidencias. Entre otras, la famosa estatua del galo moribundo de copia de un original del templo de Atalo I en Pérgamo, es decir del s. III a.n.e. En las monedas de algunos pueblos celtas aparecen personajes que portan el torques al cuello, o que lo ostentan en la mano, tal sucede en las monedas de los ambianos o en las de los namnetes y los vénetos de la Armórica que muestran en los reversos la iconografía del caballo con cabeza humana que transporta a un personaje con un torques en la diestra, probable indicio de que se trataba de un símbolo asociado a la heroización. Otras veces el torques es llevado en la mano por una figura estante, o bien aparece asociado al jinete, al caballo, al águila y al toro, o se representa en el cuello de las cabezas. Es decir, cuando los celtas acuñaron monedas, en las que no podemos separar religión y política de economía, recurrieron al torques como uno de los motivos emblemáticos, además en otras monedas aparece ciñendo el cuello de ciertos caudillos (Castro Pérez, 1998). A ello hay que añadir, como hemos señalado, la previsible asociación del torques con dioses mayoritariamente vinculados a la riqueza y prosperidad. Otra prueba de su sacralidad, de su inserción en la ideología, es el carácter ternario (Green, 1989) de las composiciones y decoraciones que con frecuencia ostentan los torques celtas.

Algunos testimonios de época romana hablan de su función como premios y condecoraciones militares. Evidentemente no tenían el mismo valor los de oro que los de bronce o hierro. Diversos autores aluden a los botines de torques áureos obtenidos en las guerras entre galos y romanos y a su exhibición en las ceremonias del triunfo por parte de los generales romanos. Las fuentes romanas hablan del torques como bien de prestigio entre los bárbaros, constituían una parte esencial en los intercambios diplomáticos, formaba parte de un comercio noble. Este prestigio y su valor como insignia de guerreros llevó a que los romanos los incluyeran entre los *dona militaria*, como ponen de relieve los epitafios y la iconografía de las estelas militares.

En suma, el torques es un elemento que encierra un valor simbólico de amplia significación entre los celtas, es un símbolo polisémico de una complejidad difícil de abarcar. Por una parte es un identificador cultural de primer orden, por otra expresa inmejorablemente el prestigio y el poder de las elites. Además, es un atributo sagrado propio de ciertas divinidades. Su aparición como objeto esencial en los depósitos votivos, su ostentación como marcador de un status de excelencia, heroico en muchos casos, expresan la función del torques como mediador esencial con el mundo divino o la voluntad de las clases dominantes de legitimar su poder sobre la base de la religión. Tampoco hay que olvidar el hecho de que sean con frecuencia de oro y la importancia mítica de dicho metal desde una época remota, circunstancia inseparable de su simbología (Eluére, 1987). Al principio de la Edad del Hierro en Centroeuropa era una insignia propia de jefes o príncipes, más raramente de mujeres nobles, durante los primeros siglos de La Tène aparece en las tumbas femeninas de la Champaña. A partir de la romanización, al tiempo que seguían siendo un atributo de ciertas divinidades, los torques jugaron un papel importante como símbolo de identidad en una coyuntura no exenta de belicismo, entonces no sólo fue un adorno y símbolo predilecto de

los guerreros sino que llegó a convertirse en recompensa militar (Steiner, 1906) dentro del ejército romano.

Diversos autores romanos refieren el episodio de Manlio Torcuato (Aulio Gelio, Plutarco, Valerio Máximo, Tito Livio, Cicerón…). En la batalla de Anio, en el 360 a.C., en la que se enfrentan galos y romanos, tiene lugar un combate singular por el cual se dirime la contienda, y en dicho enfrentamiento Tito Manlio consigue matar al galo con su espada y además le arrebata el torques y se lo coloca alrededor del cuello; a partir de entonces se le conocerá como Tito Manlio Torcuato, sobrenombre que llevarán también sus descendientes. Diversas fuentes aluden a los botines de torques de oro en las guerras entre romanos y celtas y a su exhibición en ceremonias triunfales por parte de los generales romanos. El elevado número de torques obtenidos por los romanos en sus guerras contra los pueblos bárbaros justifica su inclusión entre los *dona militaria*, como documentan los epitafios y la iconografía de las estelas militares. Todavía en el s. VI Procopio alude al torques como símbolo de honor militar (Castro Pérez, 1998: 163). Todavía en la Alta Edad Media es posible encontrar en diversos contextos europeos testimonios sobre los torques, pero ya en franco declive como símbolo. En la literatura vernácula de época medieval existen menciones del torques (Castro Pérez, 2001) y también se conocen referencias interesantes tal como la de Giraldus Cambrensis acerca de un pozo en Pembrokeshire (Gales) que contenía un torques de oro guardado por una serpiente que mordía a quien intentase llevárselo.

## Torques de la Edad del Hierro en la Península Ibérica

En la Península Ibérica el auge de los torques se documenta también durante la Edad del Hierro, y podemos observar muchas concomitancias con la céltica continental o insular. No obstante, en la Península hay dos tipologías bien diferenciadas correspondientes al ámbito ibérico, con torques de plata, y al castreño, con torques de oro.

Las raíces de los torques castreños se remontan al Bronce Final, pese a que ciertos autores consideren su datación en tiempos romanos. Aparte de su clara influencia sobre los torques meseteños, hay indicios de relaciones con otras áreas fuera de la Península Ibérica, como los trisqueles en los discos exteriores de los remates, rasgo que en la Península sólo se registra en el Noroeste, pero que es común a otros torques del ámbito céltico europeo; por otra parte, los ornitomorfos son un tema muy antiguo que parece relacionar la orfebrería castreña con otros espacios europeos. Por otra parte, técnicas como el granulado y la filigrana son un préstamo mediterráneo, desde sus orígenes la orfebrería castreña manifiesta una clara deuda tecnológica de origen mediterráneo. Además, es interesante destacar que algunos torques de oro excepcionales rondan los dos kg. de peso (el de Burela, Lugo, pesa 1812 gr.), mientras que la gran mayoría apenas supera los 200 gr., indicio de una evidente jerarquización.

En la vertiente galaico-lusitana han aparecido unas 30 estatuas de guerreros labradas en granito, unas completas y otras fragmentarias, que en su mayoría llevan torques al cue-

llo. Muchas de estas estatuas castreñas visten una túnica que llega hasta la pantorrilla, torques en el cuello, brazaletes en el antebrazo, escudo redondo y cinturón. Se discute la cronología de estas imágenes, pues algunos autores las remiten a época romana, mientras que otros piensan en que esta tradición escultórica comienza antes de la romanización.

La reiterada representación de guerreros en ciertos castros bien pudiera ser, por otra parte, una muestra de la importancia de la divinidad de la guerra; podrían ser imágenes de héroes o incluso de alguna divinidad relacionada con la guerra. Pueden representar sacralizaciones del tema de la guerra, vinculando guerra y religión de un modo parecido a como ambas ideas aparecen encarnadas en personajes heroicos posteriores. Estrabón, después de hacer una descripción de los guerreros lusitanos (III, 3, 6) que encaja bastante bien con la iconografía de las estatuas que estamos tratando, comentaba (III, 3, 7) que los pueblos del norte de la Península sacrificaban a Ares machos cabríos, caballos y prisioneros de guerra; la forma de combatir de Ares era individual, desordenada y brutal y parece corresponderse con las cofradías de guerreros de los primitivos pueblos indoeuropeos. Pues bien, con estos valores parece asociarse el torques de las imágenes de guerreros del Noroeste; sin embargo, existen otros ejemplos donde el torques también está representado y que no se corresponden con el canon del guerrero ni tienen relación con lo bélico.

Hay una serie de imágenes castreñas que llevan torques al cuello y que poco tienen que ver con la guerra, como la estatua femenina de la citania de Briteiros, los sedentes de Xinzo o la imagen fálica del castro de Vilapedre. Además hay otros testimonios como el fragmento cerámico de la Lanzada perteneciente a un vaso de gran tamaño que ostentaba un torques en relieve (Castro Pérez, 1998), el hacha votiva de Cariño o el conjunto de los bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica (Armada Pita y García Vuelta 2003) que indican una compleja y amplia significación simbólica. El conjunto de los bronces votivos del occidente peninsular muestra la importancia simbólica de una serie de objetos, que casi siempre se representan plásticamente en los propios instrumentos votivos: el torques, los calderos, los círculos concéntricos, los sogueados, diversos animales de sacrificio y cabezas de animales. Estas cabezas o prótomos de animales parecen indisociables de los sogueados, y es probable que ambos elementos sirviesen para representar al dragón o gran serpiente.

En una valoración de conjunto, las imágenes antropomórficas atribuibles a la Cultura Castreña ostentan torques –normalmente en el cuello, no en la mano ni colgando desde los hombros hasta el pecho, con excepción de algunos jinetes representados en las diademas/cinturones de Mones- en una proporción muy superior a la de cualquier otro horizonte o cultura de la Península Ibérica. A esto hay que añadir la abundancia de torques castreños de oro, entre los que López Cuevillas (1932) distinguía cinco variantes o escuelas, pero que no se corresponden con los territorios de los *populi*; se han inventariado hasta la fecha más de 120 (Reboredo Canosa, 2000)), aunque su datación precisa sigue siendo insegura; indicios inequívocos de la importancia del torques en esta parte de la Península.

Las diademas áureas de Mones (Asturias) muestran una ejemplar iconografía de la Céltica hispana (que encuentra cierto paralelismo con la del vaso de Gundestrup) bien interpretada como una escena de tránsito fúnebre al otro mundo, donde puede verse una serie de jinetes armados con lanza y *caetra*, provistos de cascos o cornamentas de ciervo triples, a cuyo lado caminan infantes portadores de sítulas que simbolizan la resurrección (Marco Simón, 1994). El torques que portan en su mano los jinetes de Mones podría ser el emblema de su heroización, rasgo al que aludimos anteriormente.

Por otra parte, en la escultura ibérica hay indicios muy antiguos del uso de torques, la inmensa mayoría de plata (90 %), que se confirman en los exvotos de los santuarios (Castro Pérez, 1998), en estas pequeñas imágenes de bronce el torques aparece tanto en imágenes masculinas como femeninas. Son torques de barra retorcida, como los celtibéricos y que se llevaban con los remates, o en su caso el cierre, hacia la nuca; exactamente al contrario que los castreños, a juzgar por los testimonios conservados. En ambientes celtibéricos de la Meseta se han hallado torques de plata que comparten características con los ibéricos, pero sus remates volumétricos son una clara influencia castreña.

Las ocultaciones o atesoramientos de joyas, incluidos torques, en la Meseta parecen obedecer a móviles distintos en el espacio ibérico que en el celtibérico (Delibes de Castro, 2002: 67-68). En Arrabalde, Padilla o Palencia, es decir, en el valle del Duero, suelen proceder de niveles de destrucción de grandes *oppida* datables en la época de la conquista romana, por lo que se interpretan como simples acumulaciones de riqueza retirada de la circulación, que nunca fueron recuperadas. En cambio, en el ámbito ibérico, los contextos suelen ser parajes alejados de los asentamientos, y los torques suelen estar asociados a objetos votivos o simbólicos, como en los santuarios ibéricos (placas con representaciones de ojos, monedas perforadas con imágenes de caballos), es decir, son *loca sacra libera* que denuncian el carácter sagrado de los propios torques.

Además de algunas estatuas de bronce hispano-romanas con torques, hay que mencionar otras evidencias, como las estelas vadinienses, pues en la parte superior de algunas de ellas aparecen representados torques (Marco Simón, 1978). También las estelas de Salamanca o las de Cangas de Onís presentan lo que parecen ser torques. Muy interesante es la estela de los Voconios (Mérida), este relieve funerario romano-provincial de notable calidad artística y con detalles muy cuidados pertenece a una tumba del s. I d.C. (Bendala Galán, 1972); en esta estela se representa un conjunto de condecoraciones militares: dos brazaletes (*armillae*) en forma de serpiente, dos torques y un armazón de tiras de cuero que sirve de soporte a nueve faleras, cuatro en cada lateral y una en el centro. Conjuntos semejantes pueden apreciarse en las estelas de Bonn y Mainz. Los torques fueron incluidos entre las condecoraciones militares a instancias de los bárbaros reclutados en las milicias romanas. A menudo, la concesión de torques llevaba aparejado el *agnomen* que designa a su portador, *torquatus*, y a veces un ascenso en el escalafón. A semejanza de los brazaletes, eran también *dona minora*. Empezaron concediéndose de oro, pero cada vez más se concedían de plata. Estos torques romanos conocieron un cambio de funcionalidad, pues en lugar de estar des-

tinados al cuello del soldado, éste los colgaba desde los hombros hasta el pecho, circunstancia que provocó la disminución de su tamaño en ocasiones (Steiner, 1906). En este sentido hay que destacar que los dos torques de la estela de los Voconios, en Mérida, llevan en la parte superior unas cintas que servían para atarlos desde los hombros. La asociación de estas recompensas en el relieve de una tumba pretende asimilar el carácter funerario con el honorífico, algo que en el mundo romano era muy frecuente. De manera que los epitafios de soldados mencionaban con frecuencia recompensas de este género y en las estelas funerarias se representaban a suboficiales y soldados adornados con torques.

## Pervivencias del simbolismo del torques en el Noroeste peninsular

El estudio de las pervivencias religiosas antiguas en Galicia y norte de Portugal permite constatar la idea de que entre los diversos sistemas religiosos que a lo largo del tiempo fueron insertándose en este espacio hay superficies de contacto. De modo que es posible percibir huellas de un pasado muy remoto, en cierta medida prehistórico. La desaparición de la Cultura Castreña, cultura indoeuropea que presenta muchas semejanzas con otras culturas célticas, después de varios siglos de romanización, marcó el fin de la Edad Antigua, tradicionalmente considerada, pero no todo cambió. Diversos estudios recientes señalan la pervivencia de ciertos aspectos durante la Edad Media e incluso posteriormente (Castro Pérez, 2001). En este sentido resulta ilustrativo el ejemplo del santuario de O Facho (Pontevedra) (Schattner, Suárez Otero y Koch, 2005), santuario situado en un castro que comprendía numerosas aras dedicadas a un dios llamado Berobreo, datadas en los siglo III y IV d.C.

Hay indicios de una relación sincrética entre San Torcuato y la divinidad castreña Bandua, lo que no significa que hubiese una transmisión mecánica, una suplantación personal entre ambas entidades, sino más bien un nexo, un vínculo de continuidad y quizá también de negación en un espacio bien delimitado y a lo largo de un tiempo muy dilatado. Cabe pensar en alguna transmisión de valores religiosos entre ambas entidades, un proceso de asimilación sincrética. A este santo en Galicia se le conoce por el nombre de Trocado y en Portugal como Torcato. En realidad, la circunstancia más destacable es la superposición de este santo en el espacio de la antigua divinidad castreña. En el sur de Galicia y norte de Portugal existe una correspondencia espacial entre las aras de Bandua, algunas estatuas de guerreros con torques y los templos de san Trocado.

Torcuato es el primero, el principal de los Varones Apostólicos (Vives, 1947 y 1948). La tradición de los Siete varones Apostólicos constituye una de las tres versiones aportadas por la Iglesia Hispana para explicar sus propios orígenes, las otras dos son la venida de San Pablo y la de Santiago. Sobre la evangelización de la Península por el apóstol Pablo sólo diremos que se trata de una falsa tradición que nadie se esfuerza en defender (Vega, 1968). En cuanto a Santiago, hay que distinguir dos tradiciones; una más antigua

hablaba de la evangelización de la Península por este Apóstol; tradición incongruente con la versión oficial que sostiene que Santiago fue decapitado en Palestina. En cuanto a la segunda, más reciente, aduce que el cuerpo de Santiago fue traído por sus discípulos (en realidad, los Varones Apostólicos) desde Palestina hasta Galicia y, por tanto, su cuerpo reposa en Compostela. Sabemos que en realidad esta tradición es posterior a la de los Siete Varones y que si llegó a subordinarse a la Tradición Jacobea fue con el deseo y la intención de legitimar el culto al Apóstol. Es decir, la vieja tradición de los Varones se asimila al culto jacobeo, pues los Siete pasan a ser los portadores del cuerpo de Santiago (Moralejo, Torres y Feo, 1992), según refiere el Códice Calixtino.

La *Vita* de los Siete Varones (Torcuato, Indalecio, Cecilio, Segundo, Tesifonte, Hesiquio y Eufrasio) fue redactada en el siglo VIII en algún ambiente mozárabe (Díaz y Díaz, 1971-1972), muy posiblemente en Santa Comba de Bande o en sus inmediaciones; pero hay evidencias del posible culto a los Varones ya a inicios del s. VII; concretamente en Andújar (Illiturgi) se edificó un templo sobre la tumba de Eufrasio en tiempos de Sisebuto, hacia 610 o 620. Sin embargo, no hay pruebas anteriores acerca de la existencia de los Siete Varones, no existen menciones epigráficas, ni se cita a Torcuato en la larga lista de reliquias de Guadix, su sede (García Rodríguez, 1966). La celebración de los siete santos el mismo día es otro indicio negativo de una tradición verdaderamente antigua. En Francia había una tradición semejante, pero los siete varones galos no se tenían por apostólicos o primeros evangelizadores, pues llegaban a la Galia cuando ya existía la iglesia de Lyon en el siglo III. Por lo tanto, se trata de una tradición que no parece tener autenticidad histórica, como ninguna de las tres, pero que es la más antigua que nos ha llegado para explicar los orígenes apostólicos del cristianismo hispano; en la implantación y legitimación del culto a Santiago se estableció una asimilación de antiguas tradiciones que entonces debían tener un significado vivo en el imaginario popular, en este sentido Luparia o Torcuato, por lo tanto el torques, fueron absorbidos por la tradición jacobea.

Según la tradición, los Siete Varones, considerados discípulos de Pedro y Pablo, fijaron sus sedes en el sur de la Península, pero cuando sucedió la invasión islámica sus cuerpos fueron trasladados hacia el norte. En aquel tiempo, las reliquias de los santos se convirtieron en bienes de gran valor religioso y político para establecer y negociar identidades (Geary, 1978; Brown, 1981). Sabemos que el presunto cuerpo de Torcuato llegó hasta Santa Comba de Bande (Ourense) y el de Eufrasio fue a parar al valle del Mao (Lugo) (López Rubín, 1955), en aquella coyuntura los obispos orquestaban el proceso de instalación del cristiansimo como fuerza unificadora (García Moreno, 1993). Torcuato, etimológicamente el portador de torques, llegó al Noroeste, una zona donde se han hallado más de un centenar de torques de oro de la Cultura Castreña y donde han aparecido abundantes imágenes con torques correspondientes a la misma cultura, que atestiguan el profundo arraigo del simbolismo del torques. Es decir, donde había más tradición de torques e imágenes *torcuatas* se instala el cuerpo de este santo, concretamente en el espacio en que se han hallado más aras y topónimos relacionados con Bandua.

Andando el tiempo, san Blas fue asociado de algún modo a san Trocado en Galicia, como evidencia la propia historia del culto en el templo de Santa Comba de Bande, donde llegó a haber una capilla destinada al culto de este santo. Es un santo tardío, introducido en la Península después de instalado el culto jacobeo. Ciertos santos de origen oriental, como san Blas, san Sergio y san Baco llevan el torques como atributo (Castro Pérez 2001: 330). San Blas es curador de los males de garganta. En su iconografía siempre lleva la mano derecha en la garganta. Hay rituales de san Blas que son explícitos. Por ejemplo, en San Paio de Antealtares (Compostela), los fieles el día de san Blas (3 de febrero) llevan los panes a bendecir, el sacerdote pone en el cuello de los devotos una vela en forma de U y dice:"Que san Blas te libre del mal de garganta". Por lo general, la imagen de san Blas es objeto de una ceremonia parecida, que consiste en colocar velas entorno al cuello del santo.

Las iglesias consagradas a Torcuato son muy escasas y su localización es expresiva por sí misma, la mayor parte están en la provincia de Ourense: Guadix, Toledo, Oviedo, Santo Domingo de la Calzada, Santa Comba de Bande (donde presuntamente se guardó su cuerpo desde la ocupación musulmana hasta comienzos del s. XVII), Celanova (donde actualmente se guardan sus reliquias), Allariz, San Trocado (muy cerca del gran castro de San Cibrán de Las) y San Torcato de Guimarâes (donde se rinde culto a otro pretendido cuerpo de este santo). Fuera de la Península Ibérica no tiene culto.

La *Vita* de los Siete Varones escrita en el s. VIII y conservada en el Manuscrito de Cardeña (Vives, 1947 y 1948), del s. X, narra cómo llegan a Guadix enviados por los apóstoles desde Roma y se encuentran con Luparia (que será la primera bautizada); la población pagana los recibe de mal grado e incluso los persigue para darles muerte, pero, cuando los Varones ya habían cruzado un puente, en el momento en que lo atravesaban sus perseguidores se derrumba y allí perecen los paganos; acto seguido Luparia decide destruir los ídolos paganos y abrazar la fe cristiana; después los Varones se reparten por distintos lugares de la Bética y mueren como santos confesores y no mártires. También dice la *Vita* que sobre la tumba de Torcuato en Guadix se plantó un olivo que cada primero de mayo florecía e inmediatamente fructificaba, dando olivas que nunca se agotaban y que aliviaban todos los males. Es destacable que la fecha del 1 de mayo era tradicionalmente la fiesta del fuego en Galicia (Castro Pérez, 1999), como la celebración de Beltaine en el calendario celta.

En la única iconografía conocida de Bandua, la de la pátera de la colección Calzadilla, y donde sorprendentemente se representa a esta divinidad bajo la forma de una Fortuna Tyché tutelar, aparecen dos elementos que no quisiéramos pasar por alto: por un lado, el árbol de tronco retorcido que bien puede ser un olivo; en la iconografía de san Torcuato presente en el arca de plata que contiene sus restos en Celanova observamos el olivo que florecía y fructificaba el día de la fiesta del santo –1 de mayo-, prodigio que ya se menciona en la Vida de los Varones del manuscrito de Cardeña. Además en la misma iconografía de dicha pátera pueden verse las aras encendidas que acompañan a la diosa y que podrían relacionarse con la fiesta del primero de mayo (Castro Pérez, 1999), fiesta en la que el fuego cobra un protagonismo especial.

La etimología de Torcuato es análoga a muchos significados derivados de la raíz indoeuropea *bhond* (atar, torcer, trenzar; lazo, correa, aro, cinta, brazalete...). Hay una correspondencia muy destacable entre los lugares donde fueron halladas las aras dedicadas a Bandua y la localización de las iglesias de Torcuato, especialmente en la diócesis de Ourense (aras de Rairiz de Veiga, Arcucelos, Eiras, Codesedo, Mixós, Santa Comba de Bande), fuera de Ourense el paralelismo vuelve a hallarse en la correspondencia entre el ara de Mezquitilla y la iglesia mozárabe toledana. Del castro de San Cibrán de Las procede una ara consagrada a Bandua con el epíteto Lansbricae, que alude a la protección del asentamiento de Las, y muy cerca en el coto de San Trocado se celebra aún cada mes de mayo una romería en la cual se recorren en procesión los límites de las parroquias (Las, Laias, Eiras y Ourantes), cuyo centro es el lugar de San Trocado (Bande Rodríguez, 1984). El topónimo Bande –presente en Santa Comba de Bande y en los montes próximos a esta aldea, montes de Bando o Bande-, es otra coincidencia destacable, pues en torno a las tierras de Bande se localiza una de las áreas de mayor densidad en lo que se refiere a aras dedicadas a Bandua. El topónimo Bande creemos que deriva del nombre de esta divinidad. En la iglesia visigoda de Santa Comba de Bande (cuyo nombre completo es iglesia de San Torcuato de Santa Comba de Bande) había un ara consagrada a Bandua, lamentablemente desaparecida, y en esta iglesia aún se conserva el sepulcro de mármol donde estuvo el cuerpo del santo desde el siglo VIII hasta el siglo XVII. Además, Santa Comba de Bande se sitúa al pie de de los montes de Bande o Bando. Muy cerca de allí todavía se conservan tradiciones relacionadas con Luparia. Entendemos que en aquel lugar se redactó la Vida de los Siete Varones, donde se menciona a Luparia, enigmática *moura* que ejemplifica la mítica soberanía femenina asociada a tradiciones muy arraigadas en el Noroeste.

La interpretación de Bandua como divinidad soberana y vinculada a la guerra y a la protección de grupos y comunidades (García Fernández Albalat, 1990), y más concretamente con una divinidad de los lazos mágicos (que está presente en todos los panteones indoeuropeos), tampoco desentona con el carácter militar que el torques parece asumir, al menos en gran medida, durante la romanización. El significado de los epítetos registrados en las aras consagradas (fuerte *–toiraecus-*, victorioso *–segos-*, luchador *–cadogus-*, rojizo *–roudeaecus-*, curvo, torcido *–oilenaicus-*, alto *–ocolis-*, rey *–raeicus-*, supremo *–vorteaecus-*, padre de los condecorados? *–tatideaicus-*,...) apunta a un dios soberano relacionado con la guerra y la tutela, carácter que alcanza también el torques "romanizado" y convertido, entre otras cosas, en condecoración militar (*dona minora*). Una de las aras de Bandua, la de Fornos de Algodres (Beira Alta, Portugal) presenta el epíteto TATIDEAICUS, que hipotéticamente se traduce como "padre de los condecorados". Hay que recordar que junto a Santa Comba de Bande se hallaba el importante campamento romano de *Aquis Querquennis* y que, para muchos estudiosos, el ejército romano jugó un papel destacado en la difusión del cristianismo. En otro lugar (Castro Pérez, 2001) nos hemos referido al carácter fundacional que el torques, emblema de *virtus* entre los celtas, parece haber asumido en diversas tradiciones y contextos.

El culto a Santiago el Mayor y la peregrinación hacia su tumba empieza a adquirir su dimensión europea a partir del s. XI. Fue entonces cuando tuvo lugar la formación de del *espíritu* del occidente cristiano. Antes que en Hispania, en Alemania en el siglo IX ciertas fuentes hablan de la existencia de la tumba de Santiago; posteriormente también en España se hablará de ello. No obstante, en el siglo VII los Catálogos Apostólicos greco-bizantinos, apócrifos, insertan la noticia de que Santiago había predicado en España; ya en el siglo VIII, Beato de Liébana menciona la evangelización de la Península por el Apóstol Santiago (Moralejo y López, 1993). Evidentemente se trata de lo que podríamos denominar una falsificación, pues la versión oficial sostenía que Santiago había sido decapitado en Palestina. El caso es que no hay tradición antigua de la tumba de Santiago en España, por más que el Códice Calixtino cuente que desde Palestina los discípulos del Apóstol trajeron su cuerpo hasta Santiago. Ni Egeria, ni Martín de Tours, ni Isidoro de Sevilla o Julián de Toledo sabían nada del asunto, y estaban bien informados en asuntos de Iglesia.

En resumidas cuentas, en el siglo IX, y no al comienzo de la Reconquista, se empieza a implantar el culto a Santiago, que cristaliza en el siglo XI. Y cuando se implanta se va a echar mano de otra tradición anterior, la de los Siete Varones que pasan de ser discípulos del Apóstol y portadores de su cuerpo; se decir, se integra la leyenda de los Varones, incluida Luparia *–nobilissima femina-*, al objeto de conferir legitimidad o credibilidad para promocionar el culto jacobeo, como culto cristiano occidental mucho más ambicioso. Hay tres teorías para explicar el fenómeno compostelano. Pérez de Urbel plantea la posibilidad de que en el s. VII hubiese ciertas reliquias de Santiago en España, según una inscripción, difícilmente datable, de una iglesia de Mérida donde se citan reliquias de muchos santos, entre ellos Santiago; la prueba y su argumentación son sustancialmente muy endebles y no explican el auge del culto jacobeo. Américo Castro aludía a que Santiago encubría en realidad un culto precristiano a los Dióscuros, sin embargo, su teoría no cuenta con ninguna base sólida. L. Duchesne planteaba a comienzos de siglo que en realidad en la catedral de Compostela se halla el cuerpo de Prisciliano, teoría que levantó toda clase de reacciones pero que tampoco cuenta con argumentos sólidos.

En todo caso, la tradición de los Varones Apostólicos es el intento más antiguo de explicar el origen del cristianismo hispano y esta tradición se subordinó a la tradición jacobea mucho después. Esto implica que en la tradición más antigua sobre la cristianización hispana ocupaba un lugar preeminente un Torcuato, primer evangelizador, supuesto obispo de Guadix, pero del que no hay vestigios ni argumentos sólidos sobre su veracidad como tal. Si sabemos que en la Hispania visigoda, en tiempos del rey Sisebuto, se celebraba culto sobre la tumba de uno de los Varones: San Eufrasio. Pues bien, años más tarde, la tradición sostiene que a raíz de la ocupación árabe de la Península, la tumba de San Eufrasio se instala en el Valle del Mao (Lugo) y la de San Torcuato en Santa Comba de Bande (Ourense). En uno de los espacios en que mayor arraigo tuviera el uso de torques se instala un culto fundacional inseparable de unas tradiciones complejas que en otro lugar (Castro Pérez, 2001) analizamos con más detenimiento.

# *BIBLIOGRAFIA*


ALMAGRO GORBEA, M. (1977): *El Bronce Final y el período orientalizante en Extremadura*. BPH, XIV. Madrid.

ARMADA PITA, X.L. y GARCIA VUELTA, O. (2003): "Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica", *AEspA* 76, nº 187-188, pp. 47-75.

BANDE RODRÍGUEZ, E. (1984): *La romería de san Torcuato*. Ourense.

BENDALA GALÁN, M. (1972): "Los llamados Columbarios de Mérida", *Habis* 3, pp. 223-253.

BROWN, P. (1981): *The Cult of the Saints: Its raise and function in latin Christianity*. Chicago.

BUTTLER, J.J. (1980): "Rings and ribs: the copper types of the"ingot hoards" of central European Early Bronze Age", M. Ryan (ed.): *The Origins of Metallurgic in Atlantic Europe*, pp. 345-362. Dublín.

BRUN, P. (2002): "El torques en Europa", en M. Barril y A. Rodero (dir.): *Torques. Belleza y Poder*, pp. 47-58. Madrid.

CAMPANILE, E. (1981): *Studi di cultura celtica e indoeuropea*. Pisa.

CASTRO PÉREZ, L. (1990): *Os torques prehistóricos*. Santiago de Compostela.

CASTRO PÉREZ, L. (1998): *The Sacred Torcs. Prehistory and Archaeology of a Symbol.* Bath.

CASTRO PÉREZ, L. (1999): "El 1 de Mayo: Druidas y Santos", *Actas do 1º Congreso Galego sobre a Cultura Celta*, pp. 197-214. Ferrol.

CASTRO PÉREZ, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*. Vigo.

CASTRO PÉREZ, L. (2002): "El origen de los torques", en M. Barril y A. Rodero (dir.): *Torques. Belleza y Poder*, pp. 19-29. Madrid.

DELIBES DE CASTRO, G. (2002): "Los torques de la península Ibérica", en M. Barril y A. Rodero (dir.): *Torques. Belleza y Poder*, pp. 59-68. Madrid.

DÍAZ y DÍAZ, M.C. (1971-72): "La fecha de implantación del oracional festivo visigótico", *Boletín Arqueológico Tarraconense* IV, 32, pp. 215-43.

ELIADE, M. (1999): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I. Barcelona.

ELUÈRE, Ch. (1987): *Lór des Celtes*. Fribourg.

GALLAY, A. (1996): "Le Concept de Cultura du Rhône : Repères pour un historique », en C. Mordant y O. Gaiffe: *Cultures et Sociétés du Bronze Ancien en Europe*, pp. 271-285. París.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. A Coruña.

GARCÍA MORENO, L.A. (1993): "Élites e iglesia hispana en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo", en J.M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez (eds.): *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Marid, pp. 234-258.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966): *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid.

GERNET, L. (1980): *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid.

GREEN, M.J. (1989): *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. Londres y Neva York.

GEARY, P. (1978): *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton.

HANSEN, S. (1991): *Studien zu den Metalldeponierungen während der Urnenfelderzeit im Rhein-Main-Gebiet.* Universitätsforschungen prähistorischen Archäologie 5. Bonn.

HARDING, A.F. (2000): *European Societies in the Bronze Age*. Cambridge.

LENNERZ DE WILDE, M. (1995): "Prämonetäre Zahlungsmittel in der Kupfer und Bronzezeit Mitteleuropas", *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 20, pp. 229-327.

LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1932): "Os torques do NW hispánico", *Archivo do Seminario de Estudos Galegos*, 4, pp. 97-130.

LÓPEZ RUBÍN, P. (1955): *San Eufrasio. Varón Apostólico*. Lugo.

MALLORY, J. P. y ADAMS, D. Q. (1997): *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Bath.

MARCO SIMÓN, F. (1978): *Las estelas decoradas en los Conventos Caesaraugustano y Cluniense*. Zaragoza.

MARCO SIMÓN, F. (1994): "Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)", en J. Mangas y J. Alvar (eds.), *Homenaje a J.M. Blázquez*, II, Madrid, pp. 318-348.

MARCO SIMÓN, F. (2002): "El torques como símbolo", en M. Barril y A. Rodero (dir.): *Torques. Belleza y Poder*, pp. 69-79. Madrid.

MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trad.) (1992): *Liber Sancti Jacobi. "Codex Calixtinus"*. Pontevedra.

MORALEJO, S. y LÓPEZ, F. (co.) (1993): *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura de la Peregrinación a Compostela.* Santiago de Compostela.

PÉREZ OUTEIRIÑO, B: (1986): "Torques", *Gran Enciclopedia Gallega*, T. 29, pp. 107-110. Santiago de Compostela.

REBOREDO CANOSA, N. (2000): *La tecnología del oro en el primer milenio a.C. en Galicia: los torques*. Tesis doctoral inédita. Univ. de Santiago de Compostela.

REINACH, S. (1913): "Torques", en Daremberg, Ch. y Saglio, E.: Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, V, pp. 375-378.

SCHAEFFER, C.F.A. (1949) : « Porteurs de Torques », Mission de Ras Shamra. Tomo V. *Ugaritica* 2, pp.49-120.

SCHAEFFER, C.F.A. (1978) : « Ex occidente ars ». *Ugaritica* 7, pp. 475-552.

SCHATTNER, Th.G., SUAREZ OTERO, J. y KOCH, M. (2005): "Monte do Facho 2003. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Berobreus", *Madrider Mitteilungen* 46, pp. 135-183.

SHENNAN, S. (1993): "Commodities, transactions and growth the central-European Early Bronze Age", *Journal of European Archaeology* 1 (2), pp. 59-72.

SHERRAT, A. (1993): "Would a Bronze Age System look like? Relations between temperate Europe and the Mediterranean in Later Prehistory", *Journal of European Archaeology* 1 (2), pp. 1-57.

STEINER, P. (1906) : « Die dona militaria », *Bonner Jahrbücher*, 114-15, p. 1-73.

VIVES, J. (1947): "La Vita Torquati et sociorum", *Annalecta Sacra Tarraconense* 20, pp. 223-230.

VIVES, J. (1948): "Las Actas de los Varones Apostólicos", en *Miscellanea Litúrgica L. C. Mohlberg,* I. Roma, pp. 33-45.

VEGA, P. A. C. (1964): "La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos", *BRAH* 154, pp. 7-78.

WSATKINS, C. (1995): *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford.

# “Monte do Seixo, Santuario Celta”

D. Carlos Solla Varela

Etnógrafo e Escritor

*A Blanca García Fdez.-Albalat,*
*André Pena Graña e José Manuel Barbosa, con amor.*

# ANO 10 DESPOIS DE PORTALÉN (10 D. P.). O IRREFREÁBEL ATRACTIVO DA MONTAÑA MÁXICA.

*Dixo o monte do Seixo:*
*quen sexa o meu amigo verdadeiro,*
*véñame ver no vrau e mais no inverno.*

Conforme reza nas miñas anotacións, no verán de 2002, na compaña de meu pai, Manuel Solla, natural de Abelaíndo (Cerdedo), e de Manuel Vidal, orixinario de Ratel (Forcarei-Beariz), visitei a rechamante formación granítica do monte do Seixo coñecida, entre outros nomes, por A Portalén. Non era a primeira vez que pasmaba perante o singular rochedo, levo pateando o Seixo dende a recuada nenez, mais, naquela esclarecedora excursión, escoitei de novas, na pausada voz de Manuel Vidal, o testemuño que identificaba o lugar co linde do Outro Mundo, co soarego do Máis Alá.

Por se alguén vir doutro planeta, A Portalén do Seixo localízase na encrucillada do camiño de Coto e do camiño da feira de Doade, alí onde, de antigo, se nomeaba Feira Vella. O lugar pertence, na actualidade, aos comuneiros da Barcia do Seixo, freguesía do pontevedrés concello da Lama.

A estación mítica de Portalén víñase sumar á trintena de recunchos con lenda descubertos no alto do monte tras anos de recolla, porta a porta, polas aldeas da contorna do Seixo. A oportuna esculca deu como resultado o *Almanaque de encantos* (2005) e dúas monografías: *Monte do Seixo. Reivindicación da Montaña Máxica* (2007) e *Monte do Seixo. O santuario perdido dos celtas* (2008), todos tres libros gozosamente editados e reeditados (Ed. Morgante). Os segredos da montaña púñanse, deste xeito, en coñecemento do mundo.

Ao pé da Portalén, coa solemnidade requirida, o señor Manuel contou o inveterado costume aldeán de acudir á peneda no mes de Santos, atravesar o pétreo portelo, pousar un exvoto no petón regañado, demandar resposta dos defuntos e volver saír por onde se entrou, so risco de ficar antaruxado. A mesma historia, con algunha que outra variante, escoitéillela, así mesmo, ao señor Xosé Cortizo (Barro de Arén) ou á señora Arxentina López (Carballás). O propio Xosé Cortizo narrouna primorosamente para o documentario *Monte do Seixo. A Montaña Máxica* de 2009.

Unha década despois da descuberta de Portalén, o monte do Seixo xa se defende só e non hai tarabela que lle faga sombra. Guiei centos de persoas (2.142 visitantes, con data de outubro de 2012) polos predios do Seixo, vilmente desbaratados polo desacerto do parque eólico; falei para os xornais, para as radios, para as televisións, para a Internet, nos congresos e conferencias aos que fun convidado... da urxente necesidade de promover a montaña do Seixo, a Montaña Máxica, como parque temático da mitoloxía popular galega,

privilexiado anfiteatro natural no que recrear a nosa alborada celta, demandando unha e outra vez a colaboración das distintas administracións.

Desgrazadamente, ningunha das autoridades locais, provinciais ou autonómicas "competentes" moveron un músculo na dignificación e pulo do que, a todas luces, é un dos reclamos turísticos máis atractivos da atristurada e decadente bisbarra de Terra de Montes.

Aínda que cause vergoña, cómpre engadir que, en todo este tempo, non se recibiu, por calquera dos condutos posíbeis, nin tan sequera unha sucinta comunicación dos alcaldes ou dos concelleiros de Cultura da zona, interesándose, xa non polo traballo realizado, senón pola indiscutíbel repercusión deste. Non me abraio, ben sei que é actitude común no noso país.

Mais, pola contra, arrepóndose ao silenciamento raposeiro e porfión, o monte do Seixo, A Portalén burbullan na Web: nas redes sociais e mais en ducias de páxinas e blogs, espazos virtuais interesados pola arqueoloxía, a etnografía, o turismo ou a cultura galega en xeral. Do mesmo xeito, o labor desenvolvido foi obxecto de estudo e enxalce en numerosas publicacións de aquí e de fóra. O evidente potencial do monte do Seixo mereceu a atención do III Congreso Internacional sobre a Cultura Celta, organizado en Narón (2011) –iniciativa do Instituto Galego de Estudos Celtas (IGEC)–, e mereceu, nese ano, o valioso recoñecemento dos Amigos da Cultura Celta (Diploma de Honra ao estudo e divulgación do monte do Seixo).

Por outra banda, os seres míticos do Seixo foron agasallados coa súa inclusión na *Guía ilustrada da Galicia invisible* (Xerais, 2010) da autoría de Antonio Reigosa, coordinador, así mesmo, da web "Galicia Encantada", onde o Seixo é tamén protagonista de excepción. A maiores, Vítor Vaqueiro engadiu as lendas do Seixo á súa magnífica *Mitoloxía de Galiza* (Galaxia, 2011), mentres que Portalén, que xa aparecera ilustrando o libro *Caroianos* (Xunta de Galiza, 2008) de Xosé e Xermán Fortes, foi escolleita como un dos cincuenta lugares máxicos da Galiza, escolmados no libro homónimo do xornalista Carlos G. Fernández (Cydonia, 2011), etc. etc. Para todos os confrades da Montaña Máxica vai a miña emocionada gratitude.

Ofrecinlles desinteresadamente un monte do Seixo alternativo aos veciños de Terra de Montes e, agás contadas aínda que reconfortantes mostras de apoio, só obtiven xélido silencio cómplice. Non me enrugo, temos o que merecemos. Hoxe, Aninovo de 2012, o ano 10 despois de Portalén, principia unha nova década de loita tan necesaria como ilusionante. Salvemos o Seixo!!

*

# REIVINDICACIÓN DA MONTAÑA DO SEIXO, SANTUARIO CELTA.

*Millor que dicilo fora pintalo* pois non atopo nin atoparei as palabras axeitadas para describir a emoción que experimento cando ascendo *os tesos cumes* do monte do Seixo. Se me permiten o símil, tras anos de camiñadas, escoita paciente, gorentosas experiencias e non poucas contrariedades, o Seixo é para min o que a cidade de Troia foi para Schliemann, o sartego de Tutankamón, para Carter ou a cemba do Machu Picchu, para Bingham. Eis o achádego que lle dá sentido a unha vida.

O Seixo é biqueira da serra do Cando, cordal da provincia de Pontevedra. Os 1.015 m de altitude do Outeiro do Coto, curuto da serra, convérteno nun dos cimos sobranceiros da Dorsal Galega. Os concellos pontevedreses de Cerdedo, Forcarei, Cotobade e A Lama e mais o ourensán de Beariz levaron ao alto do monte as súas derregas. As fontes dos ríos Seixo (tributario do Lérez) e Verdugo abrochan do seu cerne. Dende o monte do Seixo, cando o vento do norte limpa de nubes e neboeiros o horizonte, a terra rebole vizosa á nosa roda, o mar espellado reflicte, fite a fite, a súa miraxe e a cambota do ceo enche de feluxe azul os ollos de quen procura o acougo no infinito.

Contaba eu dez anos cando, na compaña da señora Isolina das Raposeiras, a miña chorada avoa, subín por vez primeira as ramplas da Galgareta –a costa do monte de Meilide– até a fonte de Sanabarrigas, na chaira de Rebordelo, por encher unha redoma do líquido menciñeiro que brota daquel perenne manancial. Reviviamos sen o saber, naquela data, a ascensión que frei Martiño Sarmento fixera 236 anos antes co aquel de albiscar o mar dende a altura. Foi, abofé, a primeira edición do felizmente consolidado "Roteiro Sarmento" de Cerdedo, rota que deseñei en 2002, recreando o lido no caderno de viaxe do frade, e que se engadiu ás moitas iniciativas culturais que a asociación Verbo Xido desenvolveu na bisbarra de Terra de Montes dende a súa fundación, alá no ano 2001 e que, na actualidade, se mantén ao coidado do colectivo Capitán Gosende.

Da man daquela guía excepcional, mentres teimabamos na ascensión da Galgareta, a avoa Isolina foi enrestrando unha boa parte dos segredos da montaña: Laxamoura, Cavaladrós, Sanabarrigas, Coios Brancos, Penadaiga, Outeiro do Castro, Trentinán... Coa perspectiva que ofrecen os anos, decateime de que o seu don fabulador, non aprendido na escola –á que acudira pouco ou nada–, senón froito do pulo creativo do noso pobo, estaba á altura da inspiración do Tolkien da Terra

## Media, parello á erudición dos Cuba, Miranda e Reigosa, o *dream team* da nosa mitoloxía popular.

Pasou o tempo e o testemuño doutros guieiros non menos excepcionais –Manuel Solla de Abelaíndo, meu pai, a señora Manuela de Barro, o señor Vinicio da Cavadosa, o

señor Manuel de Ratel, a señora Arxentina de Carballás...– foron completando paseniño o mapa mítico do monte Seixo, facéndome morgado dun capital intanxíbel, mais de valor incalculábel.

Un outro elo na cadea de transmisión do saber tradicional, vinme e véxome na obriga de pór en coñecemento da humanidade todo o que de extraordinario agochan as encostas do Seixo. Fíxeno en parte coa publicación en 2002, "Ano Sarmento", do libro *Cerdedo. Materiais para o estudo da freguesía de San Xoán de Cerdedo. Inventario xeral* –mormente, o vertido no capítulo VI, intitulado "Pedra de gran"–; afaneime, nos anos seguintes, na pescuda e recolleita do patrimonio inmaterial da freguesía e, froito deste labor, dei ao prelo en 2005 o *Almanaque de encantos. Mitoloxía da Terra de Cerdedo*, dourada mazaroca debullada nas aldeas e lugares da lomba oeste do monte do Seixo. Impelido polas moitas e esclarecedoras evidencias, insistín en 2007 coa edición de *Monte do Seixo. Reivindicación da Montaña Máxica*, pequeno dossier no que amais de facer relación do acervo conservado incólume nas aldeas da redonda do Seixo, sumei voces na denuncia da desfeita cometida nos anos 1999 e 2000 coa instalación no alto dun parque eólico, propondo asemade unha "alternativa ecolóxica" que redimise o monte da destrución nel consumada. Con *Monte do Seixo. O santuario perdido dos celtas* (2008), ao tempo que se completaba e corrixía o traballo precedente, persistíase no obxectivo de facer chegar a máis xente non só a contía da nosa herdanza, senón tamén o espolio do que foi obxecto por mor da cobiza, a ignorancia e o desleixo.

Os textos que, xentilmente, están a ler non son arroutada de "ecoloxista de fin de semana" –como dan en chamarnos aqueles que amosan o seu amor pola natureza a tiros cos animais ou ao volante dun embalado todoterreo–. Entendo que é de xustiza reclamar a restauración da magoada integridade do monte do Seixo e de todos os nosos montes. Respectando a natureza farémonos merecentes do seu gozo e posesión, restituíndo ao mesmo tempo a nosa condición de pobo antigo e sabio. Asístenos o dereito de reclamar aquilo que cremos noso e o monte do Seixo éo certamente, o monte do Seixo foi e debe seguir sendo de todos.

Esiximos que o Seixo recupere no posíbel a súa fasquía orixinal, posto que coa andrómena da potenciación das "enerxías limpas" –escusa do capitalismo sen escrúpulos–, cometeuse un atentado ecolóxico e paisaxístico sen precedentes amais dunha inxustificábel agresión contra o noso patrimonio histórico e cultural. Vallan como exemplo o asoballamento padecido polas mámoas de Chan de Mamas, polo santuario de Portalén ou polo Outeiro do Coto; a destrución do milladoiro da Fonte da Urce e da peneda do Castro Pequeno, a afectación dos acuíferos e humidais ou o ladroízo que mingua día a día a singularidade pétrea dun cumio aberto ao tráfico rodado.

O monte do Seixo é sen dúbida unha montaña máxica, un dos nosos montes sagrados. O patrimonio material e inmaterial que atesoura é abraiante: túmulos, vereas, marcos, pedrafitas, petróglifos, milladoiros, foxos, neveiras, lugares vinculados a inveterados cultos

e ritualidades, afloramentos graníticos de caprichosa feitura, unha trintena de estacións míticas consignadas e a monumentalidade da montaña mesma abranguendo pouco máis de 24 quilómetros cadrados. O monte do Seixo eríxese custodio da memoria indelébel dos nosos devanceiros celtas, magnífico templo natural no que os devotos de Lug ritualizaron a súa comuñón coa deusa Nai Terra e de cuxa acerba profanación somos responsábeis.

Quen retruca a identificación do Seixo co *Mons Sacer* que Xustino localizaba na Gallaecia? O historiador latino (séc. II) deixou escrito que no tal monte sacro, preñado de ouro, non se podía empregar ferramenta ningunha na súa extracción, senón un raio fortuíto que fixese agromar o nobre metal. Constatamos no lugar a crenza e emprego dos cristais de seixo –pedras do trono, chispas–, cuarzo cristalizado, como poderosos amuletos. Recolleuse, así mesmo, na aldea de Abelaíndo –ao poñente do Seixo–, a lenda da Cachopa Moura, castiñeiro milenario aburado polo trebón cuxas raíces aniñaban unha manchea das sobreditas pedras do trono. O cazatesouros, de pretender a riqueza, debía respostar con acerto á pregunta: *Cantas cestas de terra ten o monte do Seixo?*

## Quen retrucará considerar unha profanación a conversión do monte do Seixo nunha groseira instalación industrial?

O monte do Seixo é a montaña da totémica serpe, a montaña da fertilidade, das encrucilladas, dos oráculos, do Alén, a montaña do sol e da lúa; a montaña dos nosos deuses primixenios representados en toda a súa magnificencia.

O aparato lendario recollido permite, alén doutras consideracións, falar dun Seixo ambivalente: o Seixo camposanto e o Seixo templo e trono. Mais foi servir de ponte ao Outro Mundo a súa función primordial. O monte do Seixo é a montaña dos mortos no lexendario país dos mortos, vasto cemiterio que, colixindo os escritos de Estrabón (séc. I a.C.), estendíase ao norte do río Limia, o amedrentador río do Esquecemento.

Refutado polos incontrovertíbeis estudos xenéticos, o *Lebor Gabala* irlandés, o libro das invasións, narra a chegada ás costas de Irlanda dos fillos de Mil, os cales derrotaron os Tuatha De Danann. Segundo o *Lebor*, as hostes de Ith, o fillo de Breogán, proviñan da terra dos mortos, da Galiza.

Voltemos a devandita dualidade funcional do noso monte. Cara ao sur, a *ara solis*, eido da soberanía, a montaña do sol, localizada na prodixiosa contorna da Legua do Frade (Cruz do Seixo, Portalén, Marco do Vento, Onde Morreu o Home...; as pedras da tribo). Cara ao norte, o camposanto (eido dos mortos), a montaña da lúa (o sol dos mortos), vinculada ao Chan de Mamas, ás lagoas de Xestido, á cidade asolagada de Trentinán, á besta branca (alicorno), ao rato Rabisaco, ao pozo Sangoento, á serpe Bichoca, ao corvo Picamillos, ao home da legua... A peneda de Portalén é nexo desta máxica bipolaridade.

Para facilitar o estudo e descrición das trinta estacións míticas do Seixo, e atendendo a súa localización xeográfica, crin oportuno adscribilas á virtualidade de dous círculos concéntricos: o "circo interior" e mais o "circo exterior".

As estacións asignadas ao "circo interior" son as seguintes: o Outeiro do Coto, A Fontefría, Chan de Mamas, as lagoas de Xestido, o Outeiro da Cama, a Laxa Mosqueira, Pedras Quileiras, o Almadraque de Pirocha, Trampa do Lobo, a Cruz do Seixo, Portalén, o Marco do Vento, os Moreóns das Pedras, a Santa Mariña, a Casa da Neve, a Ventá do Areal, o Castro Grande e o Castro Pequeno.

As agrupadas á roda do "circo exterior": a Laxamoura, Cavaladrós, a fonte de Sanabarrigas, Coios Brancos, a Penadrosa, as Brañas Rubias, o Campo do Boi, a Penadaiga, Penarredonda, a fonte dos Belberichos, a regueira de Picamillos e a urceira de Graubuliña.

As enumeradas trinta estacións repártense entre os concellos de Cerdedo, Cotobade, A Lama e Forcarei, os cales deslindan na altura.

Como ben di o historiador Balboa Salgado (2007): Os santuarios situados no cumio de outeiros e sobre rochas son os máis característicos dos aparecidos ata o momento en Gallaecia. Tanto a cima dos montes como as rochas son un medio ideal de comunicación coas deidades celestes. Neste aspecto destaca a gran cantidade de dedicacións ofrecidas no noroeste de Hispania a deuses romanos como Xúpiter e Marte. En bastantes casos, as dedicatorias relaciónanse con montañas e, para moitos historiadores, estarían ocultando algún tipo de divindade indíxena. Así acontece coas aras dedicadas a Xúpiter Candiedo, aparecida nun lugar incerto de Galicia, [...] ou con Iuppiter Candamius [...] Os dous termos derivan da raíz indoeuropea *cand-, "brillar", e da celta kandos, "branco", "brillante", que alude á claridade dalgunha deidade celeste venerada nesas montañas. Outra posibilidade [...] é que a raíz sexa *canda-/canta-, "pedra, rocha".

A profesora R. Brañas (2000) engade: Por unha parte, toda fronteira é punto de reunión porque é por definición un lugar de converxencia, non soamente de espazos e camiños, senón incluso de diferentes clases de seres; se a isto engadimos o valor eminentemente fronteirizo dos outeiros […] é obvia a relación entre lugar de reunión, fronteira e outeiro […] Por conseguinte, o *Cantio galaico podería referir calquera lugar fronteirizo, real e/ou figurado, destinado á celebración de festas, feiras e/ou asembleas.

Permítanme lembrarlles que o noso monte do Seixo é continuidade, cara ao nordés, da serra do Cando, e que a serra do Candán é continuación do Seixo na mesma orientación. Así o cantou o egrexio Avelino Cachafeiro, *o Gaiteiro de Soutelo*, no seu *Voando cas aas da vida* (1969): *Á Terra de Montes pechan, catro cumes o seu van: Seixo con Costoia e Coco e o bon patrucio Candán.*

Quizais, como acontece na dualidade toponímica Carnota-Pindo, o monte fose coñecido na prerromanidade por *Cando*, sendo *Seixo* –do latín, *saxu(m)* "rocha, penedo", "te-

rreo esgrevio"– unha denominación posterior, restritiva, do conxunto orográfico, por mor das súas calidades específicas xa salientadas.

Outra, dende logo, debera ser a sorte da nosa malfadada montaña. O monte do Seixo, aínda hoxe engaiolante, foi empregado como canteira dende o alborexar da humanidade. Esta función, delongada no tempo, puido, en épocas recentes, ser causa da destrución ou alteración de non poucas evidencias arqueolóxicas.

A mediados do século pasado a conca de Xestido foi aterrada co obxectivo de transformar o ermo nun pasteiro. Na operación desapareceron as tres lagoas que coroaban o alto, vencelladas ao enxoval lendario da santa Mariña. A toponimia recollida ofrece testemuño da progresiva desecación da zona: lagoas, pozas, brañas e lamas de Xestido. Tras o aterramento das lagoas, procedeuse á construción dun muro de pedra de máis de 4 km de longo para acoutar a zona de pasto. O valado sobordou a Mámoa Grande de Chan de Mamas e asumiu a cachotaría dun antigo cortello lobeiro, a Trampa do Lobo.

Na troca de milenio, o Plan Eólico, mellor "diabólico", botoulle as poutas á serra do Cando, singular espazo natural presuntamente protexido coa súa inclusión na Rede Natura 2000. Canto sen sentido!! O centenar de tarabelas instaladas non só inflixiron un indiscutíbel dano á paisaxe e ao patrimonio senón que o seu constante zunido-renxedoira converteron o monte –antes *locus amoenus*– nun lugar inhóspito e desacougante. Os informes de impacto arquelóxico e ambiental que propiciaron a súa instalación, babecada burocrática, permitiron que unha minoría de privilexiados, alleos aos intereses do país, embolsen comisións pola calada, amasen pingües beneficios, aleiten o atavismo caciquil e fagan negocio á nosa conta.

Só algúns son quen de atinxir a escachifa. A eles encomendamos o espírito da montaña e a eles nos encomendamos. O impacto provocado pola densidade de xeradores de enerxía eólica debe ser amortecido. Cómpre atopar unha solución conciliadora. Úrxenos que o "circo máxico" do monte do Seixo recupere o seu esplendor perdido.

*

# SEGUINDO O MAXISTERIO DE SARMENTO.

Cando no alborecer da década dos noventa, principiei o meu labor de recolleita e estudo do patrimonio cultural de Cerdedo (Pontevedra), impulsábanme o sentimento de pertenza –Cerdedo é berce dos meus antepasados– e a prédica exemplar do Padre Sarmento, eximio cerdedense do século XVIII. Pedro García de Balboa e Gosende –Martiño Sarmento–, nado no pazo das Raposeiras de Meilide,

aldea de Cerdedo, no ano 1695, foi, sen lugar a dúbidas, á luz da súa magna obra e erudición, unha das figuras máis relevantes da ilustración europea.[1]

1 Léase: Santos Puerto J.: "Martín Sarmiento, natural de San Juan de Cerdedo", publicado no nº 12 da revista *Sarmiento*, 2008.

O frade das Raposeiras adoito explicitara a conveniencia de elaborar para Galiza un inventario no que se dispuxese, freguesía a freguesía, non só a información de xorne recadatorio, senón todos aqueles datos que permitisen o mergullo multidisciplicinar na realidade do país. Orgulloso das súas orixes, afouto valedor da cultura galega, Sarmento non concibía este traballo sen a participación de investigadores galegos e en galego: *Yo sólo me ciño a sólo el reino de Galicia* [...] *y porque quiero que sea gallego que sepa bien su lengua, para que en su peregrinación escriba en gallego todos los nombres según se pronuncian en cada país respectivo, añadiendo siempre el acento correspondiente y distinguiendo siempre con alguna señalita la O y la E cuando son abiertas o cerradas.* Trescentos anos despois, os galegos de xenio contemplamos con amargura os feitíos daqueles que, hipocritamente, se vanglorian de defender os nosos sinais de identidade mentres, dende os seus tronos, lle negan o pan e o sal á nosa lingua.

Retomando o fío, J. L. Pensado, no seu ensaio Fr. Martín Sarmiento, testigo de su siglo (1972), salientou: Antes de que el Marqués de la Ensenada pensase en el "Catastro" ya Sarmiento había empezado a escribir sobre la forma de realizarlo y dio de mano ese escrito en vista de cómo áquel se iniciaba sin atender a unos principios y utilidades que él juzgaba indiscutibles [...] En esta cuestión se enfrentaban dos criterios distintos: el de Ensenada puramente administrativo y pensado en función de controlar las riquezas del país y con fines tributarios y el del benedictino, puramente científico, al objeto de poseer una descripción completa del estado cosmográfico, físico, ético, económico, político e histórico del país. Hai anos, botei man destas pasaxes para xustificar a edición dos Materiais para o estudo da freguesía de San Xoán de Cerdedo, aparecidos en 2002, á sazón, "Ano Sarmento".

Sobre o papel, o propio Martiño Sarmento, na ducia de pregos intitulados *Problema chorográfico para describir a Galicia con un nuevo método*, escritos no ano 1762, dez anos antes do seu falecemento, consideraba indispensábel: *se registren todas las ciudades, villas, aldeas, monasterios, santuarios, montes, valles, ríos, fuentes, aguas minerales, lagunas, pantanos, puertos y ensenadas de mar, y sitios a donde llega el agua salada tierra adentro.* Predicou o noso freire co exemplo, xa que os catro periplos galegos de Sarmento (anos 1710, 1725, 1745 e 1754), malia que apresurados, abastáronlle para encher pregos e pregos de substanciosa información, aínda hoxe referencia inescusábel para calquera estudoso do noso acervo.

Galiza é un país pequeno, mais inmenso nas súas dimensións humana e cultural. Sarmento, no dito Problema chorográfico, salientará, con peito inchado, este particular:

---

[1] Léase: Santos Puerto J.: "Martín Sarmiento, natural de San Juan de Cerdedo", publicado no nº 12 da revista *Sarmiento*, 2008.

porque ninguna [provincia] tiene tantos puertos, rías, ríos y lugaritos como Galicia, sólo el mapa de Galicia será el más vistoso, lleno y divertido.

Fixen miñas as sisudas reflexións do Padre Sarmento. No eido etnográfico, procurei e procuro obrar consonte o seu douto maxisterio. Posúo máis tempo, medios e oportunidades ca o relixioso –tamén, menos sabedoría e enxeño–, polo que me sinto na obriga de cumprir, con humildade, a miña parte da ambiciosa encomenda, solidarizándome co "querer e non poder" do frade bieito: *Si yo tuviese menos edad y me hallase de asiento en Galicia, nada emprendería con más gozo que el patearlo todo según mi proyecto, y escribirlo todo de mi mano.* A colección Cerdedo in the Voyager, organizada arredor da descuberta patrimonial deste concello pontevedrés (toponimia, antroponimia, cantigueiro, mitoloxía, arquitectura popular...), da que xa saíron do prelo once títulos, é o meu xeito de honrar a memoria do sabio infatigábel e, asemade, o noso pobo.

"Pateando" a terra de Cerdedo descubrín que todos os camiños –os físicos e os metafísicos– conducen ao monte do Seixo. A selleira montaña tampouco pasara desapercibida para Sarmento. No citado Problema chorográfico, amentarao en varias ocasións: Desde la misma altura [Castrove], mirando al oriente, está la montaña do Seyxo [...] Un mozo de mulas, que me acompañaba en lo alto del Castrove, me dijo que en lo alto del Seyxo había una ermita y romería de Sta. Mariana [Mariña] do Seyxo, y que estaba en derechura de la ermita arruinada de Sta. Marina [Mariña] do Castrove. Así creo que las dos ermitas y el faro da Lanzada, más antiguo que el de La Coruña, aunque arruinado en la mitad, son tres puntos que están en línea recta de oriente a poniente [...] Cuando yo paseaba por Galicia, procuraba subir a cuantas alturas podía, para gozar de admirables puntos de visión y de unos espaciosos horizontes que me embelesaban [...] Sin querer logré con esto el poder señalar en Galicia un solo punto de visión desde el cual se registre todo lo largo de Galicia, de oriente a poniente, desde el país, cerca de la Sanabria, hasta el inmenso mar océano [...] Voy a la reflexión. Desde lo alto del Seyxo, y del Suido, mirando al poniente, se ven las rías de Vigo, Pontevedra, de Padrón, etc. y todo el mar alto, sin fin. Luego, el que se colocare en lo alto del Seyxo, verá desde la Segundeyra hasta el océano, que es lo largo de Galicia; pues el Seyxo es mucho más alto que Poyares. Luego, el Suido, o el Seyxo, son dos puntos desde donde se registra toda la longitud de Galicia con la vista natural, lo que es curioso.

A preeminencia orográfica da montaña do Seixo non é unha evidencia fútil. A súa altitude media (por riba dos 900 m), a súa proximidade ao litoral atlántico (escasos 30 quilómetros) e a súa sobranceira localización verbo da xeografía galega (avantaxada atalaia) non foron desestimadas polos primixenios poboadores do territorio nin tampouco, polos contemporáneos. As mesmas calidades propiciaron que en época recente (1999-2000) se instalase na altura un asoballador parque eólico.

Unha pescuda teimosa e paciente, desenvolvida nas aldeas da contorna, posibilitou a recolla dun inmaterial mitolóxico de incalculábel valor: trinta estacións míticas vencelladas estreitamente co enxoval arqueolóxico da montaña. Principiei dito labor cadrando coa con-

versión do monte do Seixo, predios da miña nenez, zona de relevancia ecolóxica, nunha instalación industrial –pescudando nos meus arquivos para o presente artigo, atopei con data de setembro de 1992 a primeira noticia sobre os seres míticos do Seixo, escoitada na aldea de Abelaíndo–. Expuxen prolixamente as miñas consideracións sobre o atentado patrimonial perpetrado no lugar. Non vou espurriñar de novo na ferida, que axiña deita sangue. Consúltese a bibliografía (*Santuario perdido dos celtas*, 2008; *Reivindicación da Montaña Máxica*, reedición de 2011), reméxase nas hemerotecas, pregúntese a quen me quixo escoitar.

A rica mitoloxía do monte do Seixo faino merecente do apelativo "Montaña Máxica", acuñado en 2005: cidades asolagadas, lar de mouros e mouras, áureas galiñas, tesouros soterrados, secretos pasadeiros, pedras empreñadoiras, santos substitutorios, portas ao Outro Mundo... Mais, sospeito que este atado fabuloso non sería obxecto de estudo preferente para o ilustrado Sarmento, racionalista impenitente, segundo se expresa no antedito *Problema chorográfico*: *La otra peste que hay en Galicia, de los que buscan tesoros encantados, si los creen, se debían recoger en las casas de los orates; y si no creyendo tal necedad, la persuaden a cuatro simples, se habían de conducir a las galeras o presidios. Moras encantadas en Galicia es la más fatua credulidad que se puede imaginar.*

Aínda así, nin o descrido Sarmento, na súa Colección de voces y frases gallegas (1746-1770) –glosa á copla 18–, pode evitar referirse con emoción e aglaio á prodixiosa Laxa Mosqueira, podente rocha da fertilidade, da que recollín en Cerdedo o asunto das femias vacúas e cabalares empreñadas polo vento do mar. Di Sarmento: pasé por el Seixo, y para recrear la vista con tanto objeto, le atravesé todo, subiendo a lo más alto de la dicha montaña; pero una intempestiva niebla y una consiguiente lluvia aguaron todos mis deseos. No obstante noté, para el presente asunto, que en lo más alto hay una llanura y en ella una grande losa a la que llaman A Laxe do Mosqueiro. Pregunté al que me guiaba el origen de semejante nombre. Díjome, como testigo de vista, que todo el ganado mayor, así vacuno como mular, que es mucho, (y pasta todo el verano en aquella montaña, sin cuidado de pastor alguno) se junta en el dicho sitio de la Laxe do Mosqueiro, así que presiente el viento periódico del mar. Que echándose después en el suelo, y siempre con la boca abierta hacia el océano y poniente, respira y recibe allí aquella benigna aura o el vento mareiro, y con ese auxilio le incomoda menos la terrible mosca, o la mosquean [ ] La fábula de que las yeguas de la Bética y Lusitania concebían del Céfiro, se debe entender de las que pastaban en el terreno marítimo, desde el cabo de San Vicente hasta el cabo de Finisterre, que es la costa occidental de España, que baña el océano. Dejando la fábula a los poetas, es innegable que hallaron la verisimilitud en la prodigiosa fecundidad de la tierra y de los vivientes, que causa el aire marino occidental; y más cuando en su dirección como sucede en el Seixo, coincide el verdadero Céfiro vivificativo.

Insistindo no asunto, dúas das 150 preguntas que Sarmento compuxo para o "Interrogatorio" do Plano para formar una general descripción geográfica de toda la Península y la América (ano 1751) están pensadas para abesullar na tradición mítica. A pregunta

83-Minerales:48, das que atanguen o Estado Physico, dedícalle a súa atención aos Monstruos y prodigios, formulándose do seguinte xeito: Si actualmente ay algun hombre, Animal, Pesce, o Ave, con figura y cuerpo monstruoso? Dese una descripcion, ò de los que existen, ò de los que poco han visto todos. Si alguna cosa Prodigiosa natural, o en materia de testaceos, Piedras, Plantas, Fossiles, Metales, etc.? Si en la disposición de Montes, Peñascos, y Cuevas?, y si ay algunos Ecos singulares? y si ay algun punto de vision de donde se vea alguna figura que no *exista?* Na mesma liña, a pregunta *Tradiciones:144*, das que atanguen o *Estado Histórico*, ocuparíase das *Supersticiones y Spectros.*

O patrimonio arqueolóxico do monte do Seixo –groseiramente esbandallado polas obras do parque eólico–: antigos vieiros, mámoas, pedrafitas, petróglifos, milladoiros..., conforme ao redactado no revelador Problema chorográfico, si atraería, desculpado o anacronismo, o seu interese: Hacia las costas marítimas se hallan unos montecillos artificiales de tierra, que representan una teta o mammula, y de cuya voz se formó en gallego mamola y mammoa. Con el nombre de mámoas llaman los gallegos a esos montecillos artificiales, que se hallan en los campos despoblados y colinas. No son otra cosa esas mámoas sino los sepulcros de los romanos, que contienen las ollas o urnas cinerarias de los cadáveres que se quemaban [...] Noté que las mámoas que he visto miran al mar occidental, hacia donde los gentiles suponían estar los Campos Elysisios.

No mesmo Problema chorográfico, Sarmento intúe no territorio galego a prevalencia das trebas –territorios políticos da celtidade–, ben documentadas polo historiador André Pena Graña (2000-2004). En palabras de Sarmento: De esto se infiere que habiéndose fundado los arciprestazgos en el terreno que ocupaban los pueblos de los gentiles, o como concejos, se podrá conjeturar muy bien cuales eran los términos de los pueblos gentiles de Galicia, por los términos y confines que hoy tienen sus arciprestazgos. Fúndome en que los concejos o pueblos antiquísimos, tenían por términos los términos naturales de mar, o de ría, o de río grande, o alguna sierra o cadena de montañas. He notado que los términos que hoy tienen los arciprestazgos de Galicia son de aquella calidad. Esta es una clave que he discurrido yo para fijar los términos de muchos de los pueblos de Galicia que constan de Plinio, Ptolomeo, etc.

O monte do Seixo é un lugar sagrado. A montaña avense ás características de "espazo sagrado", descritas polo historiador M. García Quintela (2006): punto central de división de unidades territoriais, accidente xeográfico significativo, inexistencia de lugares de habitación nin espazos de labradío, inexistencia de sitios arqueolóxicos de natureza habitacional, existencia de elementos arqueolóxicos de tipo ritual, ser "terra de ninguén" –e de todos–, escenario de fórmulas rituais e festivas, toponimia e mitoloxía, presenza dun santuario de prestixio supralocal...

No libro *Monte do Seixo. O santuario perdido dos celtas*, fixen fincapé na asunción das enumeradas características: estrema dos concellos pontevedreses de Cerdedo, Forcarei, A Lama e Cotobade e o ourensán de Beariz; Outeiro do Coto (1.015 m de altitude), cumio

do monte –xa advertido polo Padre Sarmento–; o Outeiro da Cama, a *ara solis* da Cruz do Seixo, Portalén...; a romaxe da Cruz do Seixo (24 de xullo) e da Santa Mariña (18 de xullo), antiga feira de sona; toponimía e mitoloxía elucidadoras; a ermida da Santa Mariña...

O monte do Seixo é un santuario celta, pois celta e o substrato cultural da Galiza, concorrente e recorrente con outras manifestacións culturais da Europa atlántica. Escribín nalgures: Eríxese o monte do Seixo excelsa pirámide das nosas xenealoxías sagradas, aviadas en toda a súa gloria e esplendor; mostra diáfana do xermolar da cultura celta na Galiza da fin das xeografías, na terra máis antiga do mundo. Alén das humanas derregas,

*perpetuados no formol da tradición, ábrense de par en par as oceánicas singraduras, refolguexa a arcana inspiración de torques e trísceles, insinúanse, inefábeis, os labirintos, fúndense no horizonte increbantábeis parapetos en fasquía constelada; e todos glosan polo baixo os misterios da nosa orixe. Fincados na oufanía daquela primeira Idade de Ouro, imos acugulando no prato da balanza o acervo toponímico, o testemuño dos clásicos, as epigrafías, a arte, a mitoloxía, a xenética..., e non hai quen nos atalle por moito que o muiñeiro zune en trampear a maquía.*

A montaña do Seixo posúe un lugar onfálico, un *umbilicus mundi*, unha milla de ouro; unha encrucillada avegosa da conexión mística entre a humanidade e a divindade: a nomeada Legua do Frade (denominación histórico-mítica) ou Feira Vella (denominación popular). A Legua do Frade acouta Portalén (porta dimensional), o Marco do Vento (colosal pedrafita) e Onde Morreu o Home (milladoiro). O conxunto asume as calidades de santuario (*oenach*) enunciadas pola historiadora B. García-Fernández Albalat (1999): punto estremeiro, espazo non habitacional, pedra rechamante, lugar de peregrinaxe...

No meu libro Almanaque de encantos (2005) acheguei a nova exultante da descuberta de Portalén, a trebopala –a pedra da tribo–, localizada na tenza de monte pertencente ao concello da Lama. Se a formación rochosa é abraiante, aínda o é máis a lenda a ela asociada, recollida nas aldeas da redonda: Calquera mortal pode achegarse á pedreira. Calquera, no mes de Santos, pode escoitar a resposta dos que habitan o Outro Mundo. Calquera pode atinxir as súas voces aboiando no abalo e devalo do vento. De pretendermos novas do Máis Alá haberemos satisfacer a fame e a sede dos defuntos. Cómpre achegar ao abrigadoiro da pena unha codia de pan e un copo de viño. Pousada a oferta, aqueles que todo o saben non adiarán a resposta. O mesmo resultado obteremos se, no canto do pan e do viño, abeiramos unha candea. Aos mortos tamén lles sabe a luz.

Dende o primeiro momento, crin necesario complementar o labor editorial coa promoción *in situ* do monte do Seixo, polo que, xa no ano 2005, a carón da asociación Verbo Xido, os camiños do monte foron escenario do "Roteiro Sarmento". O frade, no seu caderno de viaxe de 1745, amosáranos a verea a seguir. En 2006, inaugurábase a marca "Roteiro da Montaña Máxica" e, nese intre, o "Roteiro Sarmento" (Cerdedo>Outeiro do Coto, pola costa da Galgareta) convertíase nunha das oito alternativas de camiñada polo Seixo. Editáronse trípticos, fixéronse visitas guiadas e favoreceuse, no que se puido, a hostalaría local.

Un ano despois, o 15 de abril de 2007, co gallo da 3ª edición do "Roteiro da Montaña Máxica", presentei no Outeiro do Coto, a denominada "Alternativa ecolóxica para o monte do Seixo (Proxecto Montaña Máxica)". Consúltese a Internet, mais en resumo, dito proxecto arela vindicar a montaña como selleiro mostrario da nosa mitoloxía popular. As intervencións valorizadoras non exclúen a drástica diminución do número de aeroxeradores instalados ou mesmo, a súa completa eliminación. Neste tempo, máis de dúas mil persoas acompañáronme devotas ao encontro coa maxia da montaña.

No verán de 2008, presentei para o seu estudo e valoración ao Grupo de Desenvolvemento Rural Ulla-Umia-Lérez (GDR-20) unha sinopse do "Proxecto integrado Roteiro Sarmento-Roteiro da Montaña Máxica" cuxa formulación foi incluída na citada reedición da *Reivindicación*, de 2011. Silencio.

No mesmo 2007, sumáronse ao proxecto, entre outros, João Bieites e Rafael Quintía. Nacía o Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca. Como dixen, João Bieites, brillante e humildoso profesor de plástica e audiovisuais, xa colaborara comigo no *Almanaque de encantos*, xunta os sublimes Mónica García e Paco Sutil, ocupándose do deseño de moitos dos seres míticos do monte do Seixo e da terra de Cerdedo. Cómpre salientar o magnífico mapa da Montaña Máxica, deseñado por Bieites, co que se ilustraron tanto a *Reivindicación* coma o *Santuario perdido dos celtas*.

Os polifacéticos João Bieites e Rafael Quintía metéronme na cabeza a idea de elaborar un documental –o primeiro documental de longa duración verbo da mitoloxía galega–. Dous anos despois, en novembro de 2009, estreábase en Pontevedra, con moito suceso, *Monte do Seixo. A Montaña Máxica*. Cento vinte e cinco minutos de metraxe que condensan o *savoir faire* de João Bieites, duros meses de gravación e posprodución, banda sonora orixinal –na que relocen as composicións de Rafael Quintía– e a colaboración desinteresada de moitos amigos. Pouco se pediu e nada se recibiu das diferentes administracións. A varia mercadotecnia (libros, camisolas, chapas, autocolantes...) e as vendas do propio documental foron pagando as débedas.

Dediqueille ao monte do Seixo moito do tempo que non tiña e das forzas que estriquei arreo, porén, malia o institucionalizado inmobilismo, o meu investimento foi amortizado abondo, pois pródiga é a maxia da montaña. Son o que o monte do Seixo quixo que fose e á soleira de Portalén entregaranse os meus despoxos. Cito novamente, e para rematar, o edificante *Problema chorográfico* do Padre Sarmento, agulla de marear da miña singradura etnográfica: *A este tenor irán preguntando los viajeros por todo, y a todos, y en especial a los paisanos; y señalarán los sitios en donde hay algún objeto raro, espectable y curioso. Después será fácil que a esos sitios, ya conocidos, vayan otros curiosos, inteligentes y prácticos, a averiguar y describir la cosa más de raíz.*

*

# O “CIRCO MÁXICO” DO MONTE DO SEIXO.

*A serra do Cando*
*e a serra do Candán*
*andan en preitos co vento*
*e non sei quen gañará.*

## Estación míticas do circo interior.

**O Outeiro do Coto:** *Cimo oraculario do Seixo.* Lenda recollida na aldea de Abelaíndo (Cerdedo).

*Vente, ventiño do norte,*
*vente, ventiño mareiro;*
*vente, ventiño do norte,*
*trae a quen eu ben quero.*

**Lenda.**

Da montaña máxica do Seixo, curota da Terra de Montes, o Outeiro do Coto é o cimbro senlleiro. Máis de mil metros por riba do inmenso Atlántico, por riba do horizonte atrás do que se atoba o Sol; máis de mil metros por riba do quedo mar das rías, por riba do illote de Tambo, por riba das illas de Ons, por riba do arquipélago das Cíes...

Empoleirados no bandullo do Home da Legua, no ventrullo do Seixo, xigante dormente, poupamos o límpido ceo coas mans ou camiñamos a tentas sumidos na néboa habelenciosa que, na altura, alanca lombas e valiñas na procura do camiñante descarreirado. Xacando, á atalaia do Outeiro do Coto, acudían aquelas que a inmorredoira Rosalía chamou “viúvas de vivos”, as mulleres dos emigrados alenmar, coa esperanza certa de que o vento mareiro alentase novas dos que marcharan facer as Américas.

**A Fontefría:** *Manancial. Tesouro dos mouros. Pasadizo soterrado.* Lendas recollidas na aldea de Carballás (Cerdedo).

*Non é máis sabio quen sabe onde está o tesouro, senón quen o atopa.*

*Vaise o ouro para onde o mouro.*

**Lenda.**

Ao pé do Outeiro do Coto, cara ao raiante, burbulla o manancial da Fontefría, bebedoiro de rabaños e greas, fochiqueira do xabaril, asexadoiro do esfameado can fero. No *Ci-*

*prianillo*, o libro secreto de san Cibrán, que fora meigo antes ca beato, dáse razón dun *pote cheo de ouro sen formas* agochado no escuro da cova.

A espenuca, longa e soterrada corripa, atinxe cara ao leste máis dunha legua, deica o chamado Campo das Mámoas do monte Costoia (Pardesoa-Forcarei), valéndolle de atallo ao viaxeiro destemido.

A devandita fortuna seica foi abandonada pola misteriosa caste dos mouros cando, por motivos aínda non ben esclarecidos, víronse impelidos a fuxir lonxe ou a recluírse, *ad vitam aeternam*, nas súas mansións de baixo terra.

Hai quen di que, se non todo, parte do ouro da Fontefría foi atopado polos Armada, nomeados canteiros de Montes, cando no lugar rachaban pedra para chantos, pois nunca souberon ben xustificar o seu repentino enriquecemento.

O regueiro da Fontefría, nacedoiro do río do Seixo, enchía en tempos a bacía da Lagoa Grande de Xestido cuxas augas asolagaron hai 2.000 anos a vila romana de Trentinán.

**Chan de Mamas:** Necrópole megalítica. Tumba do Tecelán de Carballás, vello vedoiro. Lenda recollida nas aldeas de Barro de Arén e Carballás (Cerdedo).

*Morto como me ves, eu xa fun o que ti es,*
*e ti serás o que eu son, queiras ou non.*

**Lenda.**

Na necrópole megalítica de Chan de Mamas, déuselles terra aos reis da Galiza prehistórica. Dende hai 5.000 anos, as tres mámoas do camposanto de Xestido alíñanse de levante a poñente co río subterráneo que desauga na cunca da Lagoa do Medio. Curiosamente, a distancia que separa todos tres túmulos é de 200 m, o mesmo espazo que existe entre a Mámoa

Grande –o terceiro túmulo cara ao poñente– e o olleiro da Lagoa Media. Dende antigo, as augas correntes levan as almas desprendidas dereitiñas cara aos predios de ultratumba. Unha serpe adoita guiar o éxodo ultraterreo. A labra serpiforme descuberta nun ortostato da Mámoa Grande ou a profusa decoración dos Diademas de Ribadeo ofrecen testemuño da función psicopompa das augas e do réptil.

A Lagoa Media deita, á súa vez, na Lagoa Pequena ou pozo da Muller Morta. As lagoas, hogano brañeiras, acolleron antano os muros da mítica cidade de Trentinán. A auga sobordada das lagoas forma o regueiro de Xestido, nacenza do río do Seixo, que cingue o outeiro da Laxa Mosqueira polo sur. O regueiro da Fontefría arrodea polo norte o Mosqueiro e tras a lomba suma as súas augas ao de Xestido, formando o regueiro do Areal. Monte abaixo, o regueiro do Areal recibe polo norte a achega do regueiro do Castro. Auga xunta,

discorre en veloz descenso cara á aldea da Cavadosa (Cerdedo), onde xa se nomea río do Seixo.

Segundo o pobo, baixo a campa da Mámoa Grande repousan os ósos do Tecelán de Carballás, ancián visionario, custodio da sabenza vella. Coma pantasma, o Tecelán presentábase sen aviso na casa aldeá, penduraba a capa nunha raiola do solpor –a semellanza da deusa celta Brigit–, tomaba asento encol do caxato pousado en dous tallos, acaroaba as barbas á calorciña da lareira, e, solemne, fabulaba do tempo ido e do por chegar. No lugar de Barro (Cerdedo), sábense descendentes do egrexio vedoiro, teñen a lenda por verdade e, oufanos, gábanse da súa mítica xenealoxía.

Os agoiros do Tecelán, urdidor dos fíos do destino, graváronse a lume na memoria da xente e, aínda hoxe, os aldeáns lembran sen esforzo a súa verba profética enrestrando os sinais da apocalipse:

*Cando o Seixo se vexa cruzado de estradas,*
*cando os coches anden sen cabalos*
*e as persoas vaian polo ar,*
*a xente non se entenderá unha coa outra,*
*non haberá pai por fillo nin fillo por pai...*
*Cando isto aconteza, axiña ha chegar a fin do mundo!*

Cumpriuse, abofé, o prognosticado polo vedraño e sabio Tecelán, posto que a profanación da montaña sagrada do Seixo, perpetrada polas hostes da cobiza e acontecida no troco de milenio, cadrou no tempo coa ruína e o abandono das aldeas da contorna.

**As lagoas de Xestido:** Auga empozada. Cidade asolagada de Trentinán. Santa Mariña. Lagharto da Santa Mariña. Pozo da Muller Morta. Besta branca, cabalo alicorno. Lendas recollidas na freguesía de Cerdedo.

*O mar enche, o mar devala,*
*o mar enche, o mar devala;*
*o mar, miña queridiña,*
*o mar nunca ten parada.*

**Lenda.**

No alto Seixo, a piorna inzaba outrora a ribeira das lagoas de Xestido. Mediado o século XX, os labores de labra e carrexo desenvolvidos na valiña reveron a auga empozada. Un fato de caciques pouco avisados acordaron transformar o lugar nun pasteiro. O herbal foi acoutado cun longo valo de pedra cuxa arte e feitura os habelenciosos *arghinas* de Montes nomean, con sorna, *pinchacarneiro*. Malia que o defunto García de Abelaíndo, destro

canteiro, foi un dos moitos artífices da obra, non son poucos os que pensan que o tal muro foi argallado, pedra a pedra, polo Home da Legua, mítico xigante do monte Seixo –ou o Seixo mesmo–, xa que a derrega, disque visíbel dende o outo ceo, non parece obra da humana xente. Fose quen fose o enxeñeiro, a entulleira de Trentinán, cidade zafreada e anegada por mandado divino, proveu os construtores dunha xenerosa canteira.

Na vila de Trentinán, que outros nomean Tristelán, fundada no alto do Seixo polo conquistador romano, veu ao mundo Mariña, moza de beldade e graza sen igual. O prefecto Olibrio, ou Olivio, prócer da *civitas*, home torvo e desapiadado, eslumecía por posuír a rapaza e, cego de desexo, adobiaba a súa teimosía cos máis ricos agasallos. A bela e afouta Mariña preferiu padecer tormento e vexación a entregar o seu corpo ás poutas do malvado. O cru martirio concluíu coa súa xugulación.

Contan na aldea que a cabeciña da rapaza, separada do corpo polo gume do machado, pulou no chan por tres veces, e alí onde os seus beizos bicaron a terrra, burbullou incesante un manancial. As tres pozas de Xestido, castigo de Deus, asolagaron a cidade de Trentinán, niñeiro do pecado, e a enchente, xuíz insubornábel, pexou o alento dos seus moradores. Tempo despois, en lembranza e honra de Mariña, os aldeáns ergueron nunha chaira verdecente da montaña unha humilde capeliña e no seu interior abeiraron a imaxe en pedra da malpocada: a ermida da santa Mariña.

Malia que ten chovido moito dende aquelas datas funestas, os montañeses aseguran aínda hoxe que a galga do neboeiro e a airexa noitega achegan, dende o fondal da vaganta de Xestido, a badalada fúnebre da somerxida igrexa de Trentinán. As mesmas testemuñas dan por certo que a auga das tres pichocas abala e devala consonte o aluarado vaivén do mar de Marín.

No dezaoito do mes de Santiago, as xentes da contorna, rememorando a antiga feira das sementes, acoden en romaxe á camposa da Santa Mariña. Tras a misa, percorren toldos e telderetes, parolan amigábeis e acompañan con bo viño do Ribeiro unha gorentosa ración de polbo á feira.

Contan os pegureiros, pois deles é a montaña, que o sanguento Olivio foi condenado pola divindade a arrastrar a súa osame eternamente. Uns din que a forza que todo o pode fixo del un réptil, o lagarto da Santa Mariña, arnal de verdes cores e azuis que, incorrixíbel, ao asexo, so o cascallo da capela vella, zunaba por se encovechar na crica das freguesas. Outros, que o lagarto non é tal, senón saramaganta, rara sacabeira que os estudosos chaman *Chioglossa gallaeciae*, endémica dos humidais da serra do Cando.

A santa Mariña, avegosa do trebón e das inundacións, pousa en aras e peañas apachocando a cachucha chavelluda dunha cobra, representación cristiá do mal. Antes de que a relixión da cruz fose imposta a sangue e lume, os galegos da revolta do Seixo rendíanlle culto á serpe, animal totémico no que se encarnaba a pródiga feracidade da deusa Nai Terra. A unha carreiriña de can do adro da santa, achouse un cachote sinalado con gravura serpiforme, a Pedra da Serpe do Seixo, que, con certeza, é fragmento dun antigo altar votivo.

A Lagoa Pequena, tamén chamada pozo da Muller Morta, garda o segredo da moura costureira que, ben a pé ou dacabalo, descamiñada a mantenta pola néboa –a néboa do Seixo seica ten habelencia–, caeu na trémbora e afogou. A tremedeira vela o sono eterno da tecedeira encantada, non así a máquina de coser que golsou intacta. Descoñécese o paradoiro da "Singer", máis cómprelle saber a quen a furtou que a agulla só enliña fío de ouro.

Trentinán, chamadeiro da vila maldita, Sodoma de *Terra Montium*, pardiñeiro enlagado, sumida palafita, evócanos a italiana Trento –do latín *Tridentum*–, cecais por mor dos tres outeiros capitáns que a deliñaban: o Outeiro do Coto, a Cruz do Seixo e o Castro Grande, ou por mor das tres lagoas que a enguliron.

Galiza foi para os antigos un "non máis alá". Na Galiza, na fin da terra, o arcano coñecemento localizou o país dos mortos. Trentinán, a cidade de seixo, coruscante cristal de rocha, érguese na ensoñación como a cidade daqueles que atravesaron a derradeira fronteira. Olivio, nome da infausta autoridade romana, semella emparentado con *oblivio* "esquecemento". O *flumen Oblivionis*, o río do Esquecemento, identificado co Limia, risca a marca da terra postremeira. Así e todo convén lembrar que baixo as denominacións "romanos", "mouros" ou "franceses", o pobo galego fai evocación da súa mítica ascendencia.

As augas calmas, empozadas, de Xestido; o inmenso Atlántico, o mar alto enxergado dende a curota do Seixo son piagos do Outro Mundo, espellos do Alén. Cara a eles oriéntanse as tres medorras de Chan de Mamas. Os templos erixidos á beira de ríos, lagos ou na beira do mar, dedicados a virxes e santos de variada fasquía, son reminiscencias de inveterados cultos ás primixenias divindades das augas. Razóns abondas tiña a primeira humanidade para render veneración ao líquido elemento, pois é, de feito, o nume creador da vida no universo.

Ao socairo da tradición, verificamos a existencia dun pasadizo soterrado, de máis de dous quilómetros de longo, que pon en comunicación a anegada Trentinán co pozo Sangoento, pego do río do Seixo. Nas noites de lúa chea, a secreta galería conduce o paso da besta branca, cabalo unicorne, nume psicopompo, cara á sombriza ribeira. O alicorno guía a grea até o Sangoento, piago de ola, arnela da serpe Bichoca, réptil xigante custodio da afundida riqueza dos mouros. O luar reflectido nas augas da vaira tórnaas insalubres. O corno máxico do *monoceros* sume a pezoña e fai posíbel que o rabaño abebere sen perigo ningún. Quen viu a Bichoca salienta o seu descomunal tamaño e a crista lampexante que coroa a súa testa. Tal descrición lémbranos o ser mítico coñecido por *carbunco*, réptil fabuloso que adobía o entrecello cunha pedra preciosa detentora de máxicas propiedades.

A mina de Trentinán avanza baixo a peneda do Outeiro do Castro –a bóveda que a sostén faise visíbel nas súas inmediacións–, prosegue baixo a Penadaiga, troneira do inferno, e, a seguir, debrúzase en vertixinoso descenso cara ao fondal da valiña.

**O Outeiro da Cama:** *Coveira favorecedora da fertilidade humana.* Lenda recollida nas aldeas de Abelaíndo e Meilide (Cerdedo).

*O que ten cama e dorme no chao, merece que o mallen cun pao.*

**Lenda.**

Segundo a sabedoría popular, a coveira do Outeiro da Cama é máxico fornelo favorecedor da fertilidade. Dende tempos inmemoriais, as parellas da contorna acoden ao seu abeiro, metáfora do útero materno, co aquel de procurar a intervención das pedras –*pasar pola pedra*– na consecución da desexada descendencia.

No verán de 2001, atopouse nas inmediacións do cameiro un croio de textura e cor parda singulares. Pescudas posteriores determinaron que o achado era xaspe vermello, variedade de cuarzo, a denominada *pedra do embarazo*, seixo afrodisíaco, mineral posuídor de calidades protectoras e sandadoras e avegoso da impotencia e da infertilidade masculinas.

**A Laxa Mosqueira:** *Pena favorecedora da fertilidade animal.* Lenda recollida na freguesía de Cerdedo e na aldea de Cernadelo (Forcarei).

*As moscas, no en tanto, chuchan no mel e chuchan no gando.*

**Lenda.**

Sarmento, acirrado polo rico enxoval mistérico que atesoura a montaña, aproveitou a súa estadía no pazo das Raposeiras (Meilide-Cerdedo), berce da súa liñaxe, para ascender a curota do Seixo. Tras o xantar en cas de seus avós, o día 5 de decembro de 1745, e na compaña dun aldeán que lle serviu de guía, o frade bieito encamiñou a súa curiosidade pola costa da Galgareta arriba para, no alto, non só enxergar o océano, senón tamén, examinar en persoa o mítico outeiro da Laxa Mosqueira, penedo selleiro ao que, dende tempos inmemoriais, acoden devotos os rabaños e greas do monte na procura do salutífero *vento mareiro*, airexa escorrentadora do tártago e prodixioso axente empreñador. Sarmento, para a nosa satisfacción, verteu o visto e o escoitado *in situ* nos pregos da súa *Colección de voces e frases galegas*.

**Pedras Quileiras:** *Pedras abaladoiras.* Lenda recollida na aldea de Abelaíndo (Cerdedo).

*Pedra santa, que de seu anda.*

**Lenda.**

Non hai alzaprema que as domee, porén as pedras abaladoiras de Xestido sansanican ao mandado do vento. Termando do equilibrio na punta do pé, os pelouros *quilan*, estremecen no seu danzar absorto e imperceptíbel.

**O Almadraque de Pirocha:** *Penouco da Pirocha, moura doncela.* Lenda recollida nas aldeas de Cernadelo (Forcarei) e Ratel (Forcarei-Beariz).

*Din que os pelos da rubia*
*todos che teñen veleno,*
*anque teñan solimán,*
*(anque morra envelenado),*
*peliños da rubia quero.*

**Lenda.**

No coto do monte do Seixo, raiano co ceo, no camiño de Mámoas deica á Cruz, a unha carreira do piñeiral da fonte dos Chaos, alí mesmo, preto do antigo foxo da lobada, Pirocha, lamia belísima, refolguexante na súa alba nudez, finxe doce soneca á raxeira outoniza.

Ai do camiñante que engaiolado pola sen par fermosura, anubado o siso, deveza pola froita prohibida, xa que, en abrindo o ollo, en ceibando lene salouco, a dona sumiralle o corpo e engaiolará a súa alma en apertado alxube. É teima da belida Pirocha cativar espíritos namoradeiros no seu pétreo cabezal.

**Trampa do Lobo:** *Cortello lobeiro. O Matalabos, baril pegureiro.* Lenda recollida na freguesía de Cerdedo e na aldea de Cernadelo (Forcarei).

*Deus nos libre da boca do home, que da do lobo, líbrome eu "solo".*

**Lenda.**

Era Antón *o Matalobos* home rexo e varudo. Era Antón o máis ardido da bisbarra de Montes. Destemido pegureiro, baril e degallado, gardaba os rabaños do axexo do lobo, arrostrando a peito aberto a súa acometida. Moitas feras esganou coas tenaces dos seus brazos!

Aínda non alborecera e xa o Antón apacentaba a rolda no pasteiro de Xestido. Coma decote, conduciu o gando ao vizo da chaeira, preto do foxo que chaman Trampa do Lobo.

Antón *o Matalobos* erguérase con mal corpo aquel día, mesmo o seu can, desacougado, regañaba os dentes osmando a penumbra. Ao lonxe, a lobada, espelida pola fame, ouveaba ao lueiro.

Unha loba implacábel, alcumada *a Coxa*, rexía daquela a manda do Seixo. As batidas e acurralamentos nos que se enleara deixárana toquena e fanada. A súa astucia e fereza outorgábanlle foro para facer burla da morte.

Baixou a néboa. As pericas fóronse arremuiñando á roda do seu guieiro. Cesaran na pacedura, pois o transo aconsellaba aguzar os sentidos.

De súpeto, coma pantasmas, xurdiron da brétema ducias de lobos. A unha, chimpáronse enriba de Antón. *O Matalobos* defendeuse valorosamente mais *a Coxa*, eslumecida vingadora, fincoulle os cairos no pescozo, tolléndolle o folgo. En tempo de nada, as alimarias pasaron polo dente a rabañada.

Nunca máis se soubo do *Matalobos*. Hai quen di que as asañadas feras non deixaron nin os ósos, tal fora a carniza. Hai quen retruca, e asegura ter visto o Antón roldar polo foxo na compaña de lobos e lobicáns. Hai quen vai máis alá e xura que o lobo da xente inzou no noso home, e nas noites de luar enteiro bólelle a pelame, médranlle os queiros e alanca ás catro patas. O lobishome atinxe a curota e trousa nas vagantas e cavorcos o arreguizo do seu brado.

**A Cruz do Seixo:** *Ara Solis*. *Romaxe de santo Antonio.* Lenda recollida nas aldeas de Cernadelo (Forcarei) e A Barcia (A Lama).

*Túa nai e mais a miña*
*e mais a outra compañeira*
*levaron a santo Antonio*
*coa croca pola toxeira.*

**Lenda.**

*Ara Solis*. No camiño de cara á Santa Mariña, ao nacente do sol. Testeiro do largo pasteiro murado.

Na mañanciña do 24 do mes de Santiago, as xentes da contorna soben en andas até a peneda o santo Antonio. Xa no sitio, pousan a imaxe ao pé da cruz e celebran misa. A liturxia cristiá conclúe coa beizón das terras que nos fornecen. A nova relixión recrea inveterados rituais de culto aos catro elementos: terra, ar, auga e lume, e aos catro puntos cardinais.

Ao santo dos animais extraviados prégaselle pola anada farta, polo bo dispor das témporas, polo enxoito, polo mollado... De non interceder con eficacia, a imaxe pórtase cabeza abaixo até o seu fornelo na parroquial da Barcia.

No lareiro do Seixo, pedra de ara, honrouse na antigüidade a divindade solar, dadora da vida.

Alá lonxe, no fondal do mar, a nosa estrela devece, deita paseniño a redeña e tingue as augas co ronsel dos días.

**Portalén:** *Soleira do Outro Mundo.* Lenda recollida nas aldeas de Barro de Arén (Cerdedo), Cernadelo (Forcarei) e Ratel (Forcarei-Beariz).

*Os mortos aconsellan os vivos de noite polos camiños.*

**Lenda.**

Xérmolos do alcouve pétreo do monte do Seixo. Petoutos furados, rachados, regañados, gretados, fendidos, lañados...; pedras faladoras.

Portalén: oráculo do Samaín, correo dos que xa non están entre nós.

Calquera mortal pode achegarse á pedreira. Calquera, no mes de Santos, pode escoitar a resposta dos que habitan o Outro Mundo. Calquera pode atinxir as súas voces aboiando no abalo e devalo do vento.

De pretendermos novas do Máis Alá haberemos satisfacer a fame e a sede dos defuntos. Cómpre achegar ao abrigadoiro da pena unha codia de pan e un copo de viño. Pousada a oferta, aqueles que todo o saben non adiarán a resposta. O mesmo resultado obteremos se, no canto do pan e do viño, abeiramos unha candea. Aos mortos tamén lles sabe a luz.

O aquelado na Porta do Alén é segredo. Aquel que revele a fala dos antergos virará-selle rouca a voz.

**O Marco do Vento:** *Pedrafita.* Lenda recollida na aldea da Cavadosa (Cerdedo).

*Lembrar o pasado é correr tras o vento.*

**Lenda.**

Rumbo á Santa Mariña, en chegando ao Campo da Uz, cara a onde nace o sol, sobrancea enfesta a pedrafita do Seixo.

O Marco do Vento é penouco dos ares, menhir das derrotas venteiras, chantón da lufada, entosta do refacho, tentemozo da rosa dos ventos, torreiro dos trinta e dous ventimperios.

O vento atravesado, o vento aberto, o vento calmo, o vento corrido, o vento de arriba, o vento de abaixo, o vento de fóra, o vento nacente, o vento soán, o vento dos cans, o vento da serra, o vento mareiro, o vento regañón, o vento enteiro, o vento rinchante, o vento punteiro, o vento rixo, o vento terreiro, o vento tolo... Perante o Marco do Seixo todos os

ventos pousan e fan a venia. Á altura do Marco, todos os ares desandan camiño, todos os ventos dan a volta.

**Os Moreóns das Pedras:** *Milladoiros. Muller lapidada. Lobo psicopompo.* Lendas recollidas nas aldeas da Cavadosa (Cerdedo), Caroi (Cotobade) e A Barcia (A Lama).

*As pedras, unhas con outras, é como se atopan.*

**Lenda.**

Dúas coieiras érguense no alto do monte ao pé de antiquísimos camiños. Na lomba oeste do Seixo, á altura da fonte da Urce, achábase, antes da súa destrución por mor da instalación do enxeño eólico, un dos milladoiros. Ao desaparecido Moreón das Pedras, vencéllase a lenda da muller lapidada por causa do seu proceder licencioso ou sospeitoso de esoterismo.

Tras o macabro suceso, todo aquel que encarreira os seus pasos pola verea carga cunha pedra expiatoria e, xa na altura, pousa a súa achega na mouta.

Na lomba leste, aínda sobrancea a outra morea. Amais da denominación Moreón das Pedras, os veciños do raiante do Seixo chaman o lugar Onde (Morreu) o Home, posto que, conforme o testemuñado, asocian o milladoiro cun desventurado viaxeiro que alí perdeu a vida tras bater co lobo. Outras noticias recadadas falan do costume da xente de engadir unha pedra ao montón antes de partir de viaxe. A pedra garante o feliz regreso. Disque, os canteiros da revolta, non abandonaban o país sen antes acudiren ao Moreón das Pedras coa súa ofreza.

O milladoiro conservado érguese á beira do regueiro da Anta, regato pequeneiro que burbulla preto da pedrafita do Marco do Vento. Ambos os dous milladoiros equidistan do Marco e da encrucillada na que converxen o camiño de Coto e o camiño de Doade, lugar coñecido, dende tempos remotos, co nome de Feira Vella.

**A Casa da Neve:** *Neveira.* Lenda recollida na aldea da Cavadosa (Cerdedo).

*Cando a serra se envolve na capa, non deixes a túa casa.*

**Lenda.**

Derrubado cachote no calado do mato, ao abeiro da uceda, ao agocho da xesta piorna.

Nai do frío, choupana de farrapos, casopo de folerpas. Nas inguas do Seixo, aló do Castro, acó da Santa Mariña, a unha carreira de can do camiño da feira, tense a neveira de Cimadevila.

Arredor da pedra lareira, escoleres cullaretos, mouros garfeleiros cociñan a xistra, prebe da invernía, en pote ribeirán.

Cas da neve, a cheminea arfante alenta o nevarío. Ao chou, o ventimperio pousa a albeira tinguidura encol de cumes e vagantas.

**A Ventá do Areal:** *Chan sagrado.* Lenda recollida na aldea da Cavadosa (Cerdedo).

*Xa Deus unha porta fecha, xa unha ventá desfecha.*

**Lenda.**

Ao solpor do Seixo. Penedo bufardado. Asomados ao fachal, os fieis seguían a liturxia celebrada na parroquial de Caroi. Escoitar misa dende a Ventá do Areal tiña o mesmo valor que escoitala sobre chan sagrado.

**O Castro Grande:** Cova da moura casadeira. Tobo do rato Rabisaco. Poleiro da galiña dos pitos de ouro. Oculto pasadeiro da besta branca... Lendas recollidas na freguesía de Cerdedo e nas aldeas de Presqueiras e Cernadelo (Forcarei).

*Non corre o lobo a besta branca.*

*Viva a galiña coa súa pebida.*

**Lenda.-**

Peneda sobranceira, croa do Seixo, furado outeiral. Segundo se lía nun extraviado exemplar do *Ciprianillo*, as entrañas do Outeiro do Castro abeiran, entre outras marabillas, unha capeliña cuxa cuberta loce tella de ouro e mais unha trabe do mesmo metal. Dende que a xente acorda, os eidos do Castro Grande son respectuosos por mor do inefábel encantamento.

Poleiro da galiña dos pitos de ouro que na mañanciña de San Xoán botan fóra da cova do Castro para ver bailar o sol. De anceiar a riqueza cómpre arremedar con xeito o cacarexo da pita. A riolada seguirá ceguiña o impostor. Tras a bailada do abrente, o feitizo procurará acubillo no Castro Pequeno, outeiro irmán, e no sochán do mundo aniñará deica ao ano. A pola e a media ducia de áureos pitiños arremedan o setestrelo das Pléiades, agrupamento estelar da constelación do Touro. Hai anos, no monte Pindo (Carnota) achouse un

medallón, hoxe en paradoiro descoñecido, no que se reproducía o asunto da galiña constelada.

Tobo do rato Rabisaco, lirio rabilongo, albo leirón, rouchador propicio. Nas noites quentes do verán, coa lúa enteira no ceo, asoma o fociño pola regaña da rasteña, chouta lixeiro por entre os rochedos, chimpándose relouqueiro polo rotadoiro abaixo. A fortuna apégase teimuda a quen o albisca.

Disque, ao pé do rascacú do Castro, un pastor da aldea de Presqueiras (Forcarei) achou baixo unha lousa un cofre cheo de moedas de ouro. Ao segredo da noite, axugou unha parella e no carro cargou a prezada arquiña. O de Presqueiras axiña atopou comprador en terras de Portugal e, cos centos e milleiros que lle reportou a venda, fixo unha casa no lugar de Guisande; a casa construída co ouro dos mouros. O tal acaso ficou recollido na seguinte copla:

*Ao pé do Outeiro do Castro*
*topei un caixón de moedas;*
*casa comigo, meniña,*
*repartirémolo a medias.*

Moradía da moura de louros cabelos, cofeados con peite de ouro. Gardiá rañada das súas alfaias. Ao pé do Outeiro do Castro áchase a Pedra do Talle. O home que ansíe os adobíos do encanto ha caber debaixo, mais tamén terá de internarse na palafurna tras a dona para con ela casar. De sospeitar traizón, o prodixio derrubará sobre o incauto as bóvedas e piares do Castro Grande.

O Outeiro do Castro e o pozo Sangoento do río do Seixo comunican por mor de pasadizo soterrado. A mítica besta branca, cabalo unicorne, baixa abeberar ao pego atallando pola secreta verea.

*

# A LEGUA DO FRADE.

No rigoroso Nadal de 1745, o nomeado frei Martiño Sarmento, fachón aceso do transcendental *siècle des Lumières*, ascendeu o Outeiro do Coto, cemba do monte do Seixo, nun arrouto de curiosidade insatisfeita. Malia a súa formación cartesianista, o cincuentenario tataraneto do capitán Gosende de Meilide non arrombara no esquecemento as mil e unha historias que, verbo do Seixo e a son da lareira, escoitara de boca dos seus avós, ao abeiro dos grosos muros do pazo das Raposeiras.

Cando, na chuviosa tarde do cinco de decembro, día do Señor, na compaña dun guieiro aldeán, encamiñou os seus pasos pola costa da Galgareta, o frade bieito arelaba non

só enxergar o mar galego des a privilexiada curota, senón tamén pór o pé nesoutros recantos adobiados cos flocos do fantástico: o Castro Grande, toqueira do rato Rabisaco, mítico roedor citado no *Catálogo de voces y frases de la lengua gallega* (1745-1755); a santa Mariña e a Laxa Mosqueira, loadas na *Colección de voces y frases gallegas* (1746-1770); a prodixiosa carqueixa do Seixo (*Chamaespartium tridentatum*), á que lle dedicou en 1759 un minucioso tratado: *Disertación sobre las eficaces virtudes y uso de la planta llamada carquesa, conocida en Galicia por el nombre de carqueixa*... Ducias de referencias, esparexidas polos seus escritos, que, xa daquela, facían fincapé na extraordinaria singularidade da montaña.

Mais, non foi Sarmento o primeiro en facer aprecio das privativas calidades do monte do Seixo. Cincocentos setenta e oito anos antes da aventura do frade das Raposeiras, nas calendas de xaneiro de 1167, o rei de Galiza Fernando II, fillo de Afonso VII *o Emperador*, fixera doazón do degoirado monte do Seixo aos frades do mosteiro da Armenteira (Meis).

Consonte a historia, don Ero, señor feudal da Armenteira, foi nobre cortesán, mordomo do rei Afonso Reimúndez –o arcebispo Xelmírez coroara emperador a Afonso VII na catedral de Compostela no ano 1111–. Don Ero e a súa dona vivían amargurados por non poder enxendrar descendencia. Inspirados pola Virxe no transo da ensoñación, decidiron abandonar os asuntos mundanos e entregar a súa vida en prol da regra cisterciense. Don Ero transformou o seu castelo do monte Castrove nun mosteiro baixo a advocación de Santa María. A seguir, foi nomeado abade e por mor da súa amizade co rei, acadou da coroa gorentosos privilexios, entre eles, o agasallo do monte do Seixo.

Consonte a lenda, don Ero, abade da Armenteira, transmitíralle ao rei o interese do mosteiro por se beneficiar do alleamento de terras na bisbarra de Montes. O rei aviuse á petición, mais, con non pouca retranca, outorgoulle en dádiva a superficie que abranguese a pelella dun boi. Don Ero non se engurrou. Habelencioso, fixo do pelico finas fitas de coiro coas que deslindou unha tenza dunha legua (5.572 m) de lado, uns 30 quilómetros cadrados de superficie, a chamada *Legua do Frade* –que algúns identifican co terrón da freguesía da Barcia do Seixo (A Lama)–. Ao rei da Galiza non lle quedou outra ca recoñecer e gabar a viveza do relixioso.

Curiosamente, o abade Ero fixou as márdeas da nova propiedade acaroándoas no monte do Seixo a fitos ben coñecidos, a saber: a Mámoa Grande de Chan de Mamas, sartego, segundo o pobo, do Tecelán de Carballás, hoxe asoballada polo transformador do parque eólico; a mámoa de Xestido, localizada preto da Laxa Mosqueira, a par do muro do pasteiro; e o marco da Fonte da Urce, penouco ateigado de riscos cruciformes, ao pé do camiño de Doade (Beariz), o camiño da feira, non lonxe dun milladoiro destruído polas obras do parque eólico e da neveira de Cimadevila. Os dous marcos primeiros localízanse no actual concello de Forcarei. No marco da Fonte da Urce, converxen os lindes –lindes antinaturais– dos concellos de Forcarei, Cotobade e A Lama. Ao parecer, alén do Seixo, un-

ha mámoa da Portela da Cruz (parroquia da Barcia) e outra medorra do Outeiro dos Ramos, na serra do Suído, fincarían as estremas da *Legua* de don Ero da Armenteira.

O Arquivo Histórico Provincial de Pontevedra conserva unha copia de copia da carta de doazón efectuada polo rei Fernando II, herdeiro de Afonso VII, ao mosteiro de Armenteira, onde se certifica e detalla todo o exposto.

Non acaba aquí o conto. Don Ero atinxe a categoría de santo –dende agora, santo Ero– cando na soidade do rezo e a meditación, no recollemento da fraga, demandoulle á Virxe testemuño do Paraíso, do Máis Alá. Ao tempo, ficou arroubado polo rechouchío dun rousiñol. Recuperada a consciencia, santo Ero encarreirouse cara ao mosteiro, mais ningún dos freires recoñeceu o noso santo, xa que a súa éxtase se delongara trescentos anos. A comunidade escoitou as razóns de santo Ero, acadando a gozosa conclusión do milagre mariano. Pouco tempo despois, revelada a súa peripecia, o frade faleceu.

A cristianizada lenda da viaxe ao Paraíso, ao Alén, é patrimonio inmaterial común das nacións celtas: os príncipes irlandeses Bran mac Febal e Maelduin, o abade irlandés san Brandán, o abade santo Amaro, o monxe galego Trezenzonio... foron protagonistas destes periplos (*immrama*, en lingua gaélica) por insondábeis latitudes. Na tradición celta, os guerreiros que roldaran o Outro Mundo retornaban mudos para impedir que os misterios do Alén fosen revelados.

A nº 103 das *Cantigas de Santa María*, que o rei Afonso X *o Sabio* (1252-1284) compuxo na honra da Virxe, recolle este suceso excepcional. A cantiga en cuestión é introducida como segue: *Esta é como Santa María feze estar o monge trezentos anos ao canto de passarĩa, porque lle pedía que lle mostrasse qual era o ben que avían os que eran en Paraíso.*

Posto que amasamos na artesa do lendario, sábeme pór en relación o eslumecido interese de santo Ero da Armenteira por engadir o monte do Seixo ás posesións do cenobio co seu degoxo por obter respostas do Outro Mundo. Sábeme indicar tamén que a mítica peneda de Portalén, o portelo dimensional do Seixo, inclúese dentro da *Legua do Frade*, tal e como este dispuxo as estremas. Tense por costume vello acudir no mes de Santos, no *Samaín*, á nomeada soleira do Alén para, en troco de pan, viño ou candeas acesas, obter dos defuntos respostas do Máis Alá. As ditas ofertas adoitan depositarse nun oco da peneda, arremedando, en pedra, o carácter votivo do Caldeiro de Gundestrup, xoia da ourivaría celta. Cecais, non sexa casualidade que a talla de santo Ero conservada no mosteiro da Armenteira represente o frade termando dunha codia de pan na man esquerda. Cecais, tampouco o sexa a presenza do engaiolante paxaro cantor encol do seu ombreiro, posto que as aves forman parte da fauna de ultratumba. Engado finalmente que, segundo a tradición, nada do visto ou escoitado tras as xambas oraculares de Portalén pode ser dado a coñecer sen pór en risco a integridade de quen incumpre o pauto. Lémbrese a súbita morte do abade tras compartir cos seus a fabulosa experiencia.

Son no país galego precepto secular as ofrezas lumínicas á divindade. No alborexar do cristianismo, alá pola sexta centuria, o arcebispo Martiño de Dumio no seu De correctione rusticorum reconviña o pobo deste xeito: Como é que algúns de vós, que renegaron do diabo e dos seus anxos e dos seus cultos e das súas malas obras, agora volven novamente aos cultos ao diabo? Pois acender cirios xunto ás pedras, árbores, fontes e polas encrucilladas, que outra cousa é senón culto ao diabo?

Segundo relata Virxilio na *Eneida*, no século IX a. C., é dicir, case 2.000 anos antes da sublimación mística de santo Ero, a princesa fenicia Dido –ou Elisa–, que fuxira de Tiro escorrendo a morte, fundou, na actual Tunicia, a inmorredoira Cartago, empregando a mesma argucia fronte ao rei Iarbas, isto é, aplicar a propiedade optimal da circunferencia no transo da disquisición isoperimétrica.

De considerarmos que a pel dun boi abrangue 4m2 de superficie e especulando con que a Dido lle dese por cortar fitas de non máis dun milímetro de grosor, anoadas as tiras resultantes e dispostas en círculo, a aleuta princesa obtería unha circunferencia de 4 quilómetros de perímetro e, polo tanto, 1'28 km2 de superficie. Se trasladamos a superficie acadada a un topográfico de escala 1:25.000, a área acoutada corresponderíase, aproximadamente, á superficie dunha cuadrícula do mapa, ou sexa, un cadrado dun quilómetro de lado.

Cecais, o frade da Armenteira era coñecedor da brillante estrataxema. Cecais, o alargo de santo Ero aviuse en principio á superficie gañada por Dido. Cecais, a súa *Legua* pretendía acoutar preferentemente a peneda de Portalén, o *sid*, e a súa máxica encrucillada. Alí, ao pé de Portalén, converxen o devandito camiño de Doade (Beariz), que vén de cara a Caroi (Cotobade), o camiño de Coto, que atravesa de norte a sur o lombo do monte do Seixo, e o camiño real de Pontevedra a Ribadavia. Cómpre facer mención, nesta altura, da lenda recollida por F. Bouza Brey –reproducida no nº 56 da revista Nós (15-8-1928)– respecto ao folclore fundacional da cidade de Compostela: *Cando o Santo Apóstolo rematou de botar os mouros destas terras, quixo erguer unha catedral e andou buscando sitio. Daquela, escolleu unha grande carballeira e foi arrincando os carballos dela, un por un cunha man soamente. Despois estendeu unha pelica no chan, marcou os lindeiros onde se tiña de levantar a catedral e foi pondo as pedras todas*.

O historiador G. Arias Bonet no seu Repertorio de caminos de la Hispania romana (1987) constata a existencia dun antigo camiño mineiro fenicio, segundo el reutilizado polos romanos para o primeiro treito da XX vía, que partiría das inmediacións do río Barbeiro, no límite entre os conventos xurídicos romanos Lucense e Bracarense, seguindo polo monte do Seixo, Caroi, Corredoira, Pedre, Montes, Morillas, Muimenta, Couso e Ponte Taboada ata chegar a Cuntis –Aquis Celenis– (mellor, Aquae Calidae). É, así mesmo, noticia curiosa que a feitura da pedra de ara dos templos fenicios lembre unha pel de touro estendida.

Ao meu entender, a monumental pedrafita do monte Seixo, nomeada Marco do Vento, das Ventás ou do Seixo, ergueita a pouca distancia de Portalén, derregou, na romanida-

de, os territorios da Gallaecia lucense e bracarense. Probabelmente, non foi a abundancia de cuarzo senón o impoñente chantón o que lle deu nome á montaña. O abraiante menhir –30 m3 de pedra de gra– tense en equilibrio imperfecto mercé a un eficaz encuñamento. A escasos metros do Marco, cara ao solpor, regaña un penedo. Coincidindo co abrente solsticial, a sombra do menhir, falo enfesto, atinxe a vulva pétrea.

Segundo as reveladoras conclusións do arqueólogo A. Pena Graña (2000): Sinalando dende tempos inmemoriais os límites xeográficos das diferentes demarcacións locais, as mámoas e as pedrafitas convertéronse pola súa antigüidade e visibilidade nos puntos de referencia favoritos dos antigos. O que parece unha máxima: "Esta terra é nosa porque aquí están os túmulos dos nosos devanceiros" prevaleceu así ao longo do tempo.

Un clásico da historiografía, X. Verea e Aguiar, salienta na súa Historia de Galicia (1838) a calidade do estaño da contorna, ben coñecida abofé polos mercaderes fenicios que atinxiron a bordo das súas naves, inmortalizadas nos nosos petróglifos, as praias das Casitérides, as illas atlánticas do estaño: Téñase presente que na Galiza non só hai a mina do exquisito estaño de Monterrei, senón outras que veñen de descubrirse en Soutelo de Montes e en Avión, xunto a Ribadavia, de tan fino metal, que se o dos ingleses admite un 6 por cento de chumbo, este recibe un 30. Quen sabe as que se descubrirán aínda, e se estas terán relación coas illas inmediatas que desapareceron, ou se os fenicios o levaron tamén deste mesmo continente?

A refolguexante casiterita tamén se extraeu, até época recente, do subsolo de Folgoso (Cerdedo), Presqueiras (Forcarei) e San Domingos (Beariz). O mesmo Verea e Aguiar teima na pegada fenicia engadindo á rica herdanza do pobo mediterráneo, entre outros, o topónimo Barcia.

O omnipresente Sarmento, en carta a seu irmán Francisco Xavier, datada en Madrid o 11 de xullo de 1759, vaticina: Lémbrate do que che escribín sospeitando que esa terra que está ateigada de chispas, quizais as recibiu das montañas veciñas, e que serán chispas de estaño ou acaso de prata. Vou saíndo coa miña sospeita. Dende o Seixo até o mar descubríronse xa tres minas de estaño [...] Vin na miña cela o ensaio de estaño desas tres minas e tróuxose a Madrid para presentar á dirección. E sendo os montes e outeiros que verten augas á vila de Pontevedra ramas do Seixo e do Suído, é críbel que tamén teñan minas de estaño, e que as augas arroiaron ao val as partículas metálicas das que esta terra está tan impregnada.

Amais de Portalén, o cruzamento de vieiros e a pedrafita do Marco, a *Legua do Frade*, a cuadrícula do topográfico, abranguería a *Ara Solis* da Cruz do Seixo, sobranceira atalaia, altar megalítico dedicado ao culto á estrela solar, selleiro escenario solsticial onde, con posterioridade, os celtas metacios celebraron o *Lugnasad* (1 de agosto), o culto ao deus indíxena Lug, a festa da realeza, o cerimonial da investidura ritualizado nun claro do bosque –ou *lucus*–; dramatización do pacto, da unión sagrada que a soberanía establecía coas potencias naturais, hoxe cristianizado nun peculiar culto a santo Antonio (24 de xullo) cuxo

cerimonial remata coa beizón das terras. Cecais, non volva ser casualidade que o nome Ero signifique "espada", significado atributo do soberano.

O pasadoiro natural existente baixo o outeiro da Cruz, cegado a mantenta, foi, noutrora, elemento indispensábel destes rituais heliolátricos ou hierofánicos.

A escolla por parte do pobo dun bo rei, dun óptimo rexedor, garantiría a convivencia en paz, propiciaria as colleitas abondosas e escorrentaría catástrofes e andazos. No Testamento de Morainn, mostra da literatura mitolóxica irlandesa lemos: É a través da autenticidade do soberano como as pestes e os grandes raios quedan lonxe dos homes. É a través da autenticidade do soberano como el garante a paz, tranquilidade, ledicia e benestar. É a través da autenticidade do soberano como se goza dunha gran abundancia de froitos do bosque [...] É a través da autenticidade do soberano como se conciben fermosos nenos.

O heliotropismo da *Legua do Frade*, mapa terrestre do ciclo solar, vese reforzado coa existencia no Outeiro de Chamadoira (Cerdedo), a uns catro quilometros de distancia cara ao norte, dun petróglifo, tan fermoso como descoñecido, bateado por quen escribe co nome de Laxa do Almanaque. A dita inscrición rupestre caracterízase polo arbitrario aliñamento de coviñas ou cazoletas arredor doutra meirande. Tales insculturas distribúense en varios niveis sobre a rocha aproveitando canles naturais. O petróglifo vese coroado por grandes pías dotadas de desaugadoiros.

A misa na honra de santo Antonio, escenificada na Cruz do Seixo cando o solsticio de verán, coincidindo co *Lugnasad*, amosa ben ás claras como o primitivo cerimonial foi substituído –mellor, revestido dunha fasquía sincrética– pola liturxia cristiá consagrada ao santo casamenteiro, ao santo avegoso das causas e das cousas perdidas, ao santo protector do gando ceibo. De o santo non cumprir o pacto con el asinado, o pobo castigarao devolvéndoo ao seu fornelo, na parroquial da Barcia, cabeza abaixo.

O ritual do pacto da comunidade coa Nai Terra, a Deusa Soberana, propio dunha sociedade agrícola, é dicir, pagá, tamén pervive nos mitos de Pirocha, a moura papahomes, no mito da moura do Castro Grande e no da Laxamoura. Interpretando o proceder das tres mouras do Seixo, para o pobo ser merecente da prodigalidade da natureza, é *conditio sine qua non* someterse e saír airoso dunha proba na cal se xulgan as virtudes físicas e morais do aspirante, como ben se pode constatar no episodio da Pedra do Talle, empregada pola moura do Castro Grande á hora de elixir pretendente.

O patrimonio arqueolóxico da *Legua do Frade*, santuario fronteirizo e montuoso, complétase con dous milladoiros –ambos os dous denominados Moreón das Pedras–, localizados ao pé do camiño de Doade e á beira de senllos regueiros, o da Fonte da Urce e o regueiro da Anta.

Segundo os aldeáns do poñente da montaña, onda o Moreón desaparecido, a carón da Fonte da Urce, lapidárase xacando unha muller acusada de adulterio ou meigaría.

O milladoiro conservado, ao nacente do monte, érguese á beira do regueiro da Anta, corrente de auga que burbulla ao pé do Marco do Vento. O regueiro da Anta pode porse en relación, ben coa nomeada pedrafita, ben cunha mámoa aínda non descuberta, ou ben co Moreón das Pedras. Segundo os aldeáns de Tras do Seixo, o milladoiro, que tamén nomean Onde (Morreu) o Home, foi testemuña do fatal encontro dun viaxeiro co lobo. O camiñante achegouse ao coído mentres, coma Polgariño, esparexía polo chan faragullas de pan. Pousar unha pedra no moreo e ser comesto polo can fero seica foi todo un. Non lonxe do milladoiro, cara ao sueste, érguese un outeiro coñecido por Niño do Lobo.

A historiadora R. Brañas (2000) engadiría: Polo que atinxe ás tumbas e ás rutas de peregrinación […] os amontoamentos de pedras ao longo dos camiños que conducen aos santuarios, aos que se asocian comunmente enterramentos e crenzas funerarias, como a identificación das pedras coas almas dos defuntos.

O rito augural de Portalén, alicerzado na tradición oral e nos vestixios arqueolóxicos, é sen dúbida un dos máis ricos da Europa atlántica. O romeiro do Alén, no undécimo mes do ano, achegarase ao máxico arró pola verea vella, non sen antes pousar unha pedra en calquera dos dous milladoiros. A pedra ou as migallas de pan garanten o retorno do iniciado ao mundo dos vivos. A auga é o medio posibilitador. O lobo ou a serpe son compaña indispensábel.

Fiel transmisor da información obtida, acae traspasar Portalén de norte a sur e non á inversa. O camiño de Coto e o camiño de Doade dirixen os nosos pasos cara ao oráculo, sen extravío posíbel. Previo ingreso no eido dos defuntos, o demandante presentará as ofrendas ora no pousadoiro habilitado á dereita do van, ao agocho do fragueiro, ora nas pías, naturais ou inducidas, localizadas á esquerda. Satisfeita a curiosidade, convén saír por onde se entrou.

Insistindo no folclore das "pedras faladoras", cómpre facer mención do *Rinrín*, penouco localizado no monte da Cavadosa, na lomba de poñente do Seixo. O Rinrín, a "pedra da verdade", ten a facultade de dirimir preitos. Escoitados os litigantes, a pedra chóspelle a quen non leva razón ou conta mentira.

Tocante aos milladoiros e á encrucillada do Seixo, é oportuno dicir que a función de guieiro do Alén do deus celta Bandua, deidade indíxena dos camiños ao que estaban consagrados estes lugares, foi asimilada no proceso romanizador por Hermes, o mediador, e polos Lares Viales, teónimos das hostes conquistadoras. A presenza do lobo na lenda do milladoiro Onde (Morreu) o Home salienta este animal como axente psicopompo.

O esguío Marco do Vento, fito onde os ventos dan a volta, e os lendarios milladoiros non fan máis ca reforzar a consideración de Portalén como fronteira final do mundo tanxíbel.

En palabras de R. Brañas (2000): Omphalós é o termo relixioso grego que designa o "umbilicus mundi", é dicir, o lugar no que, por analoxía co embigo, se produce a comuni-

cación entre o "mundo de dentro" e o "mundo de fóra". Neste punto, sinalado sempre cunha pedra xeralmente ovoide ou unha pena, prodúcese a conxunción cósmica da Terra, na que se afunde a pedra, e o Ceo, cara ao que se eleva a súa parte visible.

O culto a Lug, a divindade que "turra polo sol", foi substituído, coa romanización e por mor das súas múltiples calidades, ben polo culto ao deus Hermes ou Mercurio, ben polo culto a Xúpiter. O multifacético Lug, deidade politécnica, puido no santuario do Seixo asumir todas as potencias do panteón celta.

O atavismo simbiótico de Lug –o deus da luz– e o monte do Seixo –"pedra refolguexante, montaña luminosa"– pervive no mito do Tecelán de Carballás (sabio, guerreiro, meigo e artesán); no mito de Picamillos, o corvo branco (psicopompo) gardián de marcos (espazo augural); no mito do boi Pecheche, selleiro semental tricorne (cotéxese coa deidade indíxena Vestio Alonieco); e no mito do Home da Legua, xigante durmiñón, humanización do mesmo monte do Seixo. A lenda presenta o xigante como o artífice das fases lunares, pois cando o mangallón tornou do sono, ao se espreguizar, estricou os brazos e anozcou a lúa. Un dos alcumes de Lug é *o de longos brazos*. A estatua do Colosso de Pedralva (Guimarães-Portugal) aforra moitas explicacións.

Se isto non é abondo, no chamado "circo exterior" do monte do Seixo, érguese Penarredonda, reloxo de sol para os veciños da sobredita aldea da Cavadosa. No resío de Penarredonda, adoita manifestarse Bouciga, estraña criatura que provista dun só ollo adianta, en troco de tabaco, o que está por chegar. É sabido que o deus Lug –tamén, o deus Bandua– pecha un dos seus ollos no transo da maxia. Os *ollos de Bouciga*, coíños furados –os máis deles, fusaiolas–, son considerados no lugar poderosos talismáns.

De acordo co historiador A. Balboa Salgado (2007), os santuarios son espazos que posúen un simbolismo moi rico que amosa claramente a súa transcendencia. Como lugares centrais, son unha especie de omphalos, de embigo, ou tamén unha sorte de "axis mundi", un eixe do mundo. A particularidade de tales sitios privilexiados reside no feito de que alí resulta posíbel a comunicación entre homes e deuses.

A *Legua do Frade*, cristianización do *lucus*, *omphalos* ou *nemeton* do Seixo, foi escolleita polos devanceiros celtas como lugar de celebración das súas asembleas –*oenaga*–, non en van a chaira está asociada ao topónimo *Feira Vella*, como oposición á medieval feira da santa Mariña (18 de xullo), moderna advocación da montaña. O culto á santa Mariña testemuña a supeditación do ricaz panteón pagán do monte do Seixo á honra da moza virxe e mártir. A imaxinaría represéntanola adoito apachocando inmisericorde a cabeza dunha serpe arrepiante, abundando na sistemática demonización argallada pola Igrexa católica para combater as crenzas e ritualidades primixenias. No ano 2000, recuperouse dunha entulleira localizada nas inmediacións da chaira da Santa Mariña un cachote sinalado coa labra dunha serpe (símbolo da fertilidade ou da ultratumba). Quizais sexa o achádego fragmento dunha antiga ara ofiolátrica, a Pedra da Serpe do Seixo, sobre a cal se edificou o templo cristián. Quizais sexa vestixio dun altar consagrado a Hermes ou aos *Lares Viales*.

D. A. Binchy (1958) refírese deste xeito a un oenach celta: Esta claro que o rei de cada tribo tiña a obriga de reunir un "oenach" a intervalos regulares. O lugar da feira era normalmente unha antiga zona de enterramento [...] Sen dúbida moitas das modernas feiras ao longo e largo de Irlanda celébranse ou celebráronse no lugar dun antigo "oenach" tribal. Nestas reunións, xunto ao intercambio de bens e a celebración de xogos, carreiras de cabalos e diversas competicións atléticas, tratábase sobre os asuntos públicos da "túath", incluíndo xuízos importantes entre diversas parentelas e a execución de ordes especiais.

DI.Dos estudos de B. García Fdez.-Albalat (1999) extraemos as características orográficas e mitolóxicas dos santuarios célticos. Os sete sinais de identidade enunciados pola profesora Albalat son recoñecíbeis na *Legua do Frade* do monte do Seixo:

*1. Un oenach é, en primeiro lugar, unha paisaxe tida por chá* […] *Prodúcese en ocasións, unha desconexión entre a xeografía real e a mítica e dáse o caso de que se denomine "lugar chan" ou "chaira" a un terreo montañoso* (Verbigracia: Chan de Mamas, Chaira da Santa Mariña…).

*2. Un oenach sitúase no medio dos grupos aos que reúne, para conservar o sentido de xustiza e imparcialidade que debe presidir a asemblea.*

*3. Ademais de acharse no linde entre varios castros, marcan fronteiras importantes* […] *Tamén se poden localizar nos portos entre montañas, continuando a idea das encrucilladas* […] *As demarcacións parroquiais respectan os antigos lindes castreños, e as fronteiras entre concellos, xeralmente, territorios da tribo.*

*4. Non adoitan ser lugares de habitación* […] *a pesar do paso do tempo, o lugar reservado ás feiras permanece intacto e as feiras, nestes casos, foron perdurando até a actualidade.*

*5. Todo santuario posúe unha pedra rechamante abondo como para non pasar desapercibida. Esta rocha, polo xeral, continuouse utilizando ao longo da Idade Media e até a etapa Moderna, ou, incluso, Contemporánea como marco interparroquial. É frecuente que nestas pedras se graven cruces* […] *A pedra* […] *simboliza o pacto entre a terra e o seu soberano* […] *A pedra sitúase no centro do Santuario, do oenach, e o oenach é considerado un mediolanum, un ómphalos, un punto central, tanto no sentido físico de centro de varias demarcacións, como en sentido figurado de centro do Universo, de lugar onde se reúnen as condicións de sacralidade necesarias para o ritual.*

*6. Os orixinais santuarios célticos fúndanse en conmemoración da morte dun antepasado, mítico ou real, polo que será frecuente en moitos santuarios achar un marcado compoñente funerario ou de culto aos mortos.*

*7. É corrente que sexan focos de peregrinaxe e que se celebren romarías o día do patrón* […] *A cristianización dos oenach, convertíndoos en santuarios non fixo máis que afianzar, en moitos casos, as peregrinacións.*

A civilización castrexa deixou na contorna abondosas evidencias do seu esplendor. Nos concellos de ao redor do Seixo: Cerdedo, A Lama, Forcarei, Beariz e Cotobade, acadan a trintena as citanias. As tribos celtas que as poboaron ascendían con acordada periodicidade á encrucillada de Portalén, á posteriormente cristianizada *Legua do Frade*, e alí, na morada dos deuses celebraban xuntoiro, asemblea, *oenach*, a feira vella.

Balboa Salgado (2007), concordando co dito por Albalat, afirma que os santuarios rurais, a diferenza dos urbanos ou locais, tiñan como misión principal marcar a fronteira entre territorios de pobos veciños. Eran lugares neutrais onde se podían celebrar tamén feiras, festas e asembleas, xa que se situaban nun territorio que non pertencía a ningún pobo, senón que estaba amparado pola protección dun deus [...] Todos os santuarios [...] adoitaban estar localizados en lugares dunha especial relevancia xeográfica.

Botando man á toponimia dos catro concellos pontevedreses que fincan as súas marcas no alto do monte, diremos que o nome de todos catro acha explicación sen perder de vista o Seixo e a súa circunstancia.

Unha das solucións para o fitotopónimo *Cerdedo* é a de abundancial de *carballo* (*Quercus robur*). O nome de lugar *Cerdedo* testemuñaría a pretérita existencia na zona dunha mesta carballeira, gorecendo no seu seo o *lucus*, o calvelo, o recanto sagrado dos celtas. A aldea de Carballás (Cerdedo), pórtico do Seixo, confirma a exuberancia desta árbore.

Os topónimos *Cotobade*, o "coto do abade", e *Legua do Frade*, rememorando a tradición de santo Ero, ben puideron ter rebautizado o mesmo lugar: o *omphalos* o *axis mundi* para os celtas da contorna do Seixo.

A solución popular para *Forcarei* lembra a sorte dun nefasto soberano local pendurado do pescozo polo pobo revoltado. O episodio do rei aforcado evoca a inveterada lei celta en virtude da cal un rexedor inxusto podía ser xulgado e axustizado pola comunidade coa que incumprise o pacto avindo. Lémbrese o costume, hoxe perdido, de castigar o santo Antonio da Barcia, na romaxe da Cruz do Seixo, se desoía as preces dos aldeáns.

Verbo da forma toponímica A Lama, engadiremos que Lamma é unha outra denominación do Lugnasad, os fastos celtas na honra do deus Lug. Segundo Fernández-Albalat, o topónimo Lama explicaríase, así mesmo, póndoo en relación coa etimoloxía doutro monte mítico, o Medulio, ambos os dous virían significar "a chaira do medio". Balboa Salgado (2007) engade: Estamos ante un concepto relixioso, aplicado a lugares cun forte contido sagrado, polo que non resulta estraño atopar tal nome referido a lugares montañosos. A chaira ten un significado similar, por analoxía, ao do Océano, a entrada ao Alén.

Concluímos as nosas elucubracións facendo referencia a outra das moitas curiosidades que ofrece o monte do Seixo, a presenza do "3", o número máxico dos celtas, na máxica montaña:

Tres son as mámoas aliñadas de Chan de Mamas. Tres foron os chimpos que deu a cabeza da mártir Mariña, tres, os grotos que deviron en lagoas e tres o número que agocha a

etimoloxía de Trentinán, a vila asolagada. Tres son os cornos do boi Pecheche. Tres, as patas da loba *a Coxa*. Cómpre repetir tres veces a invocación final no esconxuro sandador das Brañas Rubias. Tres son as estacións oraculares: o Outeiro do Coto, Portalén e Penarredonda (Bouciga). Tres son as estacións relacionadas coa fin do mundo: Chan de Mamas (Tecelán), as lagoas de Xestido (cidade asolagada de Trentinán) e a Laxamoura. Tres son as estacións relacionadas coa serpe: o lagarto da Santa Mariña (Pedra da Serpe), Graubuliña e a serpe Bichoca (pozo Sangoento). Tres son as estacións relacionadas coa fertilidade: a Cruz do Seixo (próspera soberanía), a Laxa Mosqueira e o Outeiro da Cama. Tres son as estacións relacionadas co folclore de mouras: o Almadraque de Pirocha, a moura do Castro Grande e a moura da Laxamoura. Tres son as estacións relacionadas coa tradición dos mouros: os mouros da Fontefría, os mouros da Penadrosa e os mouros da Casa da Neve. Tres son as estacións relacionadas con aves: o paxaro Aigoto da Penadaiga, a galiña dos pitos de ouro da fonte dos Belberichos e do Castro Grande e o corvo Picamillos. Tres son as fontes: a Fontefría, a fonte de Sanabarrigas e a fonte dos Belberichos. Tres son as penas: a Penadrosa, a Penadaiga e Penarredonda. Tres son os ventos míticos: o augural do Outeiro do Coto, o empreñadeiro da Laxa Mosqueira e o alienador da Penadaiga. Tres, as ofertas que se depositan en Portalén. Tres, os mosteiros beneficiados no antigo da pródiga montaña: Armenteira, Oseira e Aciveiro. Trescentos anos atinxiu a éxtase de san Ero. O mineral de seixo cristaliza no sistema hexagonal; seis é múltiplo de tres. A romaxe da santa Mariña celébrase o 18 de xullo, múltiplo de tres. A romaxe da Cruz do Seixo, o 24 de xullo, tamén múltiplo...

Fica cando menos bosquexada a preeminencia e excepcionalidade do noso monte do Seixo. As culturas neolítica, celta, fenicia, romana e cristiá escolleron a nosa vella montaña, maxestosa pirámide natural, para honrar os seus deuses, nun proceso de substitución ou reutilización litúrxica escenificado ao longo da nosa historia.

Cantos máis segredos agocha a montaña máxica do Seixo? Cantos máis prodixios se lle van esixir para ser merecente da nosa protección? Cómpre teimar na procura de respostas e desagravios.

# POST SCRIPTUM

A histórica Terra de Montes, a *Montes Meta* da Galiza sueva, inserida na sé iriense, compúñase dos concellos de Cerdedo, Forcarei e Beariz e, amais, entre outras, das parroquias de Santa Ana da Barcia e Santiago de Caroi. En época recente, a comarca pasou a denominarse Tabeirós-Terra de Montes, abranguendo os concellos de Cerdedo, Forcarei e A Estrada. A parroquia da Barcia pertence ao concello da Lama e a de Caroi ao concello de Cotobade.

O rei de Galiza Afonso VII (1105-1157) promove a fundación do mosteiro de Aciveiro (Forcarei), núcleo vertebrador da bisbarra. No ano 1135, doce freires bieitos procedentes de Claraval, chamados polo rei, constitúen o cenobio.

Caroi non é só freguesía e lugar do concello de Cotobade, sito na lomba leste do monte do Seixo, senón tamén, lugar da freguesía da Armenteira, pertencente ao concello de Meis.

*

# RAMO

Investín esta última década na compilación e prédica do evanxeo da Montaña Máxica, palabra revelada polos numes do desamortizado monte do Seixo. Rede Natura *versus* parque eólico. Tesouro arqueolóxico *versus* sistemas estratéxicos de enerxía. Murmurio poético do saber tradicional *versus* rebumbio de tarabelas adoecidas. A disxuntiva, para calquera pobo oufano de seu e do seu, resolveríase, aínda que só fose por dignidade, en prol da preservación do intransferíbel deeneí. Mais, somos quen somos, ou como di o refrán, *vemos menos o que está máis preto*.

Centos de quilómetros nun ir e vir frenético, adictivo, cara ao niño dos prodixios: Cerdedo, Forcarei, A Lama, Cotobade. A vaca das lendas foi muxida porta a porta. Boca a boca, bambeouse a nosa pequena mitoloxía no péndulo dos séculos, até hoxe: negro sobre branco. Escintile a lapa das candeas en lembranza dos vivos e dos mortos, meus devanceiros, meus xenerosos transmisores.

Sabemos que non hai experiencia comparábel á que se vive *in situ*. Non pretendemos con estes parágrafos arranxar un substitutivo senón dotar a nosa denuncia da dignidade das páxinas encadernadas. Sexan estes pregos, daquela, berro seco e indignado, mais tamén compás, guieiro das 30 estacións míticas do Seixo, alfombra voadora na que, dende o arredamento forzoso, galguemos lombas arriba até o prodixioso escenario das revelacións.

*



1. Mámoa Grande de Chan de Mamas



2. Lagoa Grande de Xestido



3. Outeiro da Cama



4. Greas dirixíndose á Laxa Mosqueira



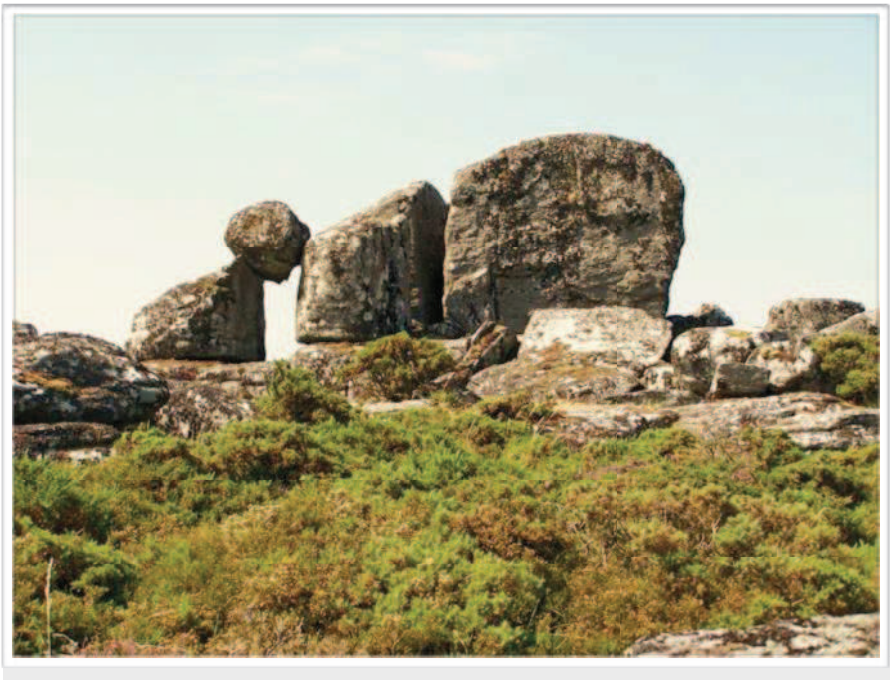
5. Almadraque de Pirocha



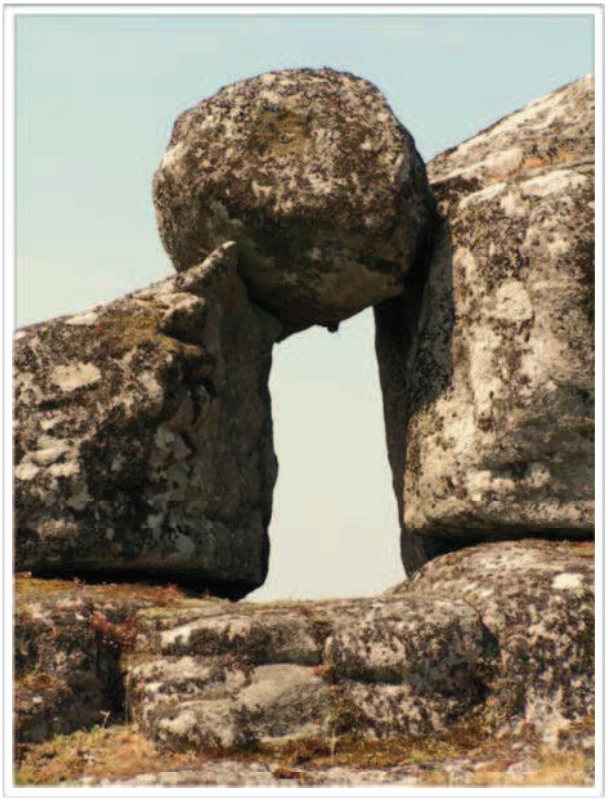
6. Cruz do Seixo



7. Romaxe da Cruz do Seixo (xullo de 2007)



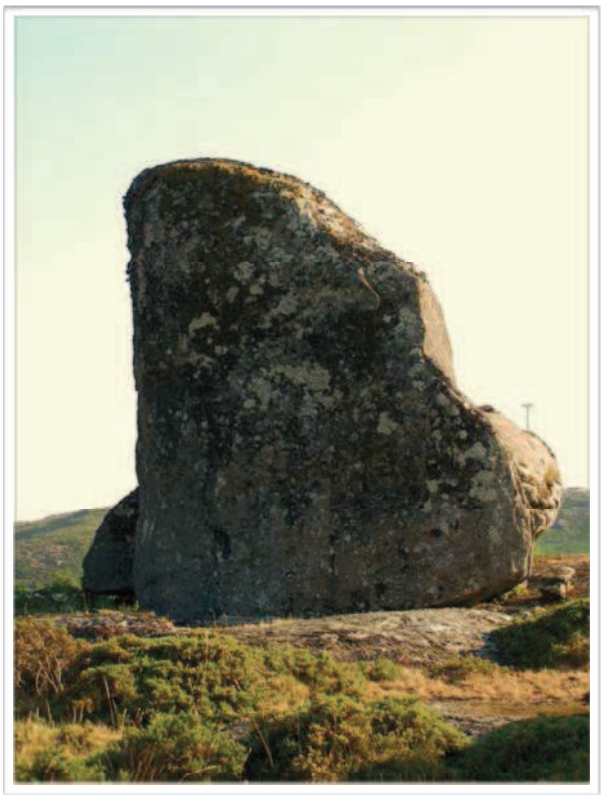
8. Portalén



9. Portalén, a soleira do Outro Mundo



10. Portalén envolveita en néboa



11. Marco do Vento (face norte)



12. Marco do Vento (face oeste)



13. Ermida da Santa Mariña



14. Romaxe da Santa Mariña do Seixo (xullo de 2007)



15. Castro Grande



16. Pedra do Talle (Castro Grande)

# *BIBLIOGRAFIA*


BALBOA SALGADO, ANTONIO: *As cidades asolagadas*. As augas e o Alén en Galicia. Noia, 2006.

BALBOA SALGADO, ANTONIO: *A Galicia celta*. Santiago de Compostela, 2007.

BRAÑAS, ROSA: *Deuses, heroes e lugares sagrados.* Santiago de Compostela, 2000.

CACHEDA PÉREZ, MARÍA: *A arqueoloxía no Plan Eólico da Galiza: Estudos de impacto arqueolóxico*, CAPA 20, Santiago de Compostela, 2004.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, *Blanca: Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas.* Sada, 1990.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, BLANCA: *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual.* A Coruña, 1999.

GARCÍA QUINTELA, MARCO V.: *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa.* Noia, 2006.

GARCÍA QUINTELA, MARCO V. – SANTOS ESTÉVEZ, MANUEL: S*antuarios de la Galicia céltica.* Madrid, 2008.

PENA GRAÑA, ANDRÉ: *Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval* (Tese de licenciatura). Santiago de Compostela, 2000.

PENA GRAÑA, ANDRÉ: *Treba y Territorium:* Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia (Tese de doutoramento). Santiago de Compostela, 2004.

PENA GRAÑA, ANDRÉ: *Santo André de Teixido.* O camiño máxico dos celtas. Narón, 2006.

SOLLA, CALROS: *Almanaque de encantos.* Mitoloxía da Terra de Cerdedo. Vigo, 2005.

SOLLA, CALROS: *Monte do Seixo.* Reivindicación da Montaña Máxica. Vigo, 2007.

SOLLA, CALROS: *Monte do Seixo.* O santuario perdido dos celtas. Vigo, 2008.

SOLLA, CALROS: *Carta arqueolóxica do concello de Cerdedo*. Vigo, 2009.

SOLLA, CALROS: *O código da vicha. Retrincos da intrahistoria de Cerdedo.* Vigo, 2012.

# COMUNICADOS

# “Mito e Realidade em ’As Brumas de Avalon’ ”

Dna. Angélica Seabra Rodrigues Martins

Doutora em linguística e língua portuguesa, máster em estudos literários e semiótica.
GEPLLE - Grupo de Estudos e Pesquisa em Linguistica, Literatura e Educação.
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP.

Em 1985 foi lançada no Brasil uma saga intitulada As brumas de Avalon, da norte-americana Marion Zimmer Bradley que abordava o ciclo arturiano sob uma nova perspectiva: a feminina. Divergindo das lendas então conhecidas sobre o tema, uma vez que conferia à estória cantada pelos bardos da Idade Média um caráter mais realista, ao ancorá-la a acontecimentos e a lugares conhecidos nas ilhas britânicas, como o castelo de Tintagel, na Cornualha; o mosteiro de Glastonbury; Gales do Norte; o rei celta Uther Pendragon; a invasão saxônica etc.. A série de quatro volumes causou nos leitores a impressão de reviverem com veracidade o ciclo arturiano, como em um registro histórico, o que acirrou a crença em Camelot, no Rei Artur e nos Cavaleiros da Távola Redonda.

A saga arturiana surge nas lendas galesas, mesclada ao Mabinogion e à Matéria da Bretanha, sendo atribuída a Geoffrey de Monmouth a compilação dos poemas relativos ao rei Artur, em sua *Historia Regum Britanniae* (História dos Reis Britânicos), de 1137, segundo Edmond Faral (1929). Em sua obra *La Légende arthurienne, études et documents*, estudou a origem de textos latinos medievais, mencionando pela primeira vez um "ciclo arturiano". Na obra de Monmouth já surgiam personagens e acontecimentos que se tornaram parte da estória, como Uther Pendragon, pai de Arthur; o mago Merlim; a espada Excalibur; o nascimento de Artur em Tintagel; a batalha final contra Mordred em Camelot e seu fim em Avalon. Outros personagens e episódios como Lancelote e o Santo Graal teriam sido acrescentados, depois, no século XII, pelo escritor francês Chrétien de Troyes.

Na interpretação de Marion Bradley, as figuras femininas se destacam. A Senhora do Lago, por exemplo, possuía poderes de líder suprema da religião druida, com ascendência sobre o Merlim o profeta-mensageiro, com funções de conselheiro real, ambos responsáveis pelos segredos que envolviam os rituais e mitos de seu povo. Na estória que será analisada neste artigo, Bradley adota uma focalização particular dos costumes celtas e do druidismo, ao postular a ótica ficcional de que haveria uma única *deusa*, Ceridwen[1], uma figura feminina, em oposição ao deus único cristão. Assim, a autora, na condição de enunciador, definido por Greimás e Courtés (1989, 150) como "o destinador implícito da enunciação (ou da "comunicação")", ou seja, aquele que realiza um fazer persuasivo, procurando fazer com que um outro aceite o que ele diz, cria um efeito de sentido de verdade, que leva o destinatário/leitor a crer que os celtas eram monoteístas e viviam sob um matriarcado, o que não corresponde ao evidenciado pelas pesquisas antropológicas.

A esse respeito, Diana L.P. Barros (1990), na linha da semiótica greimasiana, esclarece que as relações que se estabelecem entre o sujeito da enunciação com o discurso-enun-

---

[1] "É chamada a tripla Brigit [na Irlanda, por mostrar-se em três diferentes formas: donzela, mãe e anciã, os ciclos da vida].e diversos personagens míticos femininos designam a mesma divindade sob aspectos e nomes diferentes. Mãe de todos os deuses e representante das três funções, ela é curadora, deusa da adivinhação, da poesia, do trabalho em metal; vela sobre o fogo sagrado da tribo e da casa; ela é a fecundidade e preside o parto. Encarna a sutileza intelectual e a habilidade técnica. Filha de Dagda, é a única divindade feminina do panteão celta (BARROS, M.N.A, 1994, 185) - ...Dagda o deus bom, da abundância, ressurreição e regeneração (simbolizado pelo caldeirão), segundo Guyovarc'h (1980 apud Barros, 187).

ciado e as que se estabelecem entre enunciador e enunciatário são mecanismos utilizados na produção do discurso, que também atuam como meio de persuasão empregado pelo enunciador para convencer o enunciatário da "verdade" de seu texto: "todo discurso procura persuadir seu destinatário de que é verdadeiro (ou falso), [assim] os mecanismos discursivos têm (...) por finalidade criar a ilusão de verdade" (55).

Dessa forma, o enunciador/autor constrói um discurso por meio de recursos que levam o enunciatário/leitor a crer e a aceitar as colocações sobre o mundo celta, estabelecendo entre ambos o que a semiótica greimasiana denomina "contrato fiduciário" ou "contrato veridictório". Sobre essa base o enunciador/Bradley discorre ao longo da narrativa, utilizando também recursos da sintaxe discursiva como a debreagem enunciva, em terceira pessoa, quando o enunciador assume o papel de narrador; e a debreagem interna, quando o enunciador dá a palavra a uma das pessoas do enunciado ou da enunciação já instaladas no enunciado, ao introduzir uma nova visão na narrativa, a partir da expressão *"Morgana fala...",* que introduz um tópico discursivo sob outra ótica. A partir de então, adota a debreagem enunciva, em primeira pessoa, narrando os acontecimentos sob a ótica da personagem principal da estória. Essas duas instâncias causam tanto um efeito de distanciamento (em 3ª. pessoa) e de objetividade, uma vez que traduz a visão de alguém de fora dos acontecimentos; quanto de aproximação (em 1ª. pessoa), embora subjetivo, ao colocar Morgana, uma personagem, como intérprete dos fatos.

Após a elucidação dessa linha metodológica do discurso, o artigo tratará do mito em si e de suas repercussões no imaginário popular, a partir da construção da narrativa.

# 1. O mito e a lenda: entre o "real" e o imaginário.

Um estudo da história do ser humano sobre a Terra demonstra que entre as diversas civilizações, em épocas distintas, sempre houve a preocupação primordial em se entender fenômenos como o nascimento, a morte, os cataclismos presenciados pelos ancestrais. Tais fatos, inexplicáveis racionalmente na época, induziam o homem a responsabilizar o sobrenatural – ou sagrado – por tais eventos. Assim surgiam os mitos, complementando as lacunas do conhecimento humano, não elucidadas pela história dentro da lógica – fatos explicáveis ou logos.

Entre os primitivos, o mito não era acolhido como fábula, ficção ou invenção, mas como "história verdadeira", sagrada e religiosa, criada para elucidar o incompreensível. Dessa forma, o mito cosmogônico – presente em todas as tribos primitivas – é "verdadeiro", pois a existência do mundo o comprova, bem como o da morte, uma vez que o homem não vive eternamente.

Na atualidade, o mito é encarado não apenas como algo ilusório, fictício, mas também como parte intrínseca da tradição sagrada de um povo – suas "realidades". Um exemplo é o mito de Adão e Eva entre os judeus e cristãos, explicando o surgimento do ser huma-

no inteligente na Terra. Para esses povos, a crença nesse mito é algo natural e indiscutível uma "história sagrada", cujo criador foi um ser sobrenatural: Deus.

O mito difere da lenda, fábula ou conto, porque deve ser narrado em época e momento adequados – geralmente outono ou inverno, à noite, por uma pessoa específica, como um bardo, pajé ou ancião, com o objetivo de invocar o ser sobrenatural que participou do fato e levar os ouvintes a conhecerem e a se responsabilizarem pelos acontecimentos que envolvem a tribo. As lendas fazem parte do anedotário, do folclore de uma região, como o Saci Pererê no Brasil, ou o Trasno e as Moiras na Galícia, podendo ser narrados em qualquer local, época e por qualquer membro da tribo.

"Reviver" os mitos implica uma experiência verdadeiramente "religiosa", fora da vida cotidiana, momento em que se ritualizam acontecimentos fabulosos, significativos. Assiste-se novamente à criação feita pelos Seres Sobrenaturais, deixando o homem de existir no mundo cotidiano, penetrando em um universo transfigurado, auroral, onde se encontram os seres sobrenaturais. Não há uma comemoração dos acontecimentos míticos, mas sua reiteração, em que as personagens, invocadas, se fazem presentes e se unem a seus contemporâneos.

O conhecedor da origem dos mitos, rituais e usos que lhes são próprios é uma figura cercada de misticismo, capaz de dominar e manipular pessoas e acontecimentos, de acordo com seus interesses; por isso, eram em reduzido número, além de sua sucessão estar relacionada à hereditariedade.

A civilização grega tinha nos mitos de Hércules, Ulisses, Ajax, Teseu e Aquiles, exemplos de homens ou semi-deuses que lutaram em busca de um ideal e se sacrificaram, erraram , retomaram suas lutas, com a força da *hybris* , mas que deveriam alcançar a *sophrosyne* ou temperança, para serem utilizados como exemplo para o meio social.

Para Jung (2008, 98) os mitos podem ser interpretados como uma espécie de terapia mental generalizada para os males e ansiedades que afligem a humanidade – fome, guerras, doença, velhice, morte. A própria idéia de um Cristo Redentor surge já nos mitos pré-cristãos em que há o herói e o salvador que, após muitas agruras, vence seu opositor e é ascendido aos lugares sagrados onde habitam os deuses, como se observa no mito de Hércules e na própria figura de Cristo. Para Jung, a figura do herói é um arquétipo que existe desde tempos imemoriais:

O mito universal do herói, por exemplo, refere-se a um homem ou a um homem-deus poderoso que vence o mal, apresentado na forma de dragões, serpentes, monstros, demônios etc. e que sempre livra seu povo da destruição e da morte. A narração ou declamação ritual de cerimônias e de textos sagrados e o culto à figura do herói, com danças, música, hinos, orações e sacrifícios, prendem os espectadores num clima de emoções numinosas (como se fosse um encantamento mágico), exaltando o indivíduo até sua identificação com o herói. (p.98)

Entre os celtas, os atos heróicos assumiam caráter diferenciado, uma vez que seus heróis se atiravam com tal ímpeto à luta nos campos de batalha, sem temer a morte, que os próprios romanos, melhor preparados e equipados com seus exércitos invencíveis, muitas vezes recuaram. Um ato em particular incomodava os romanos, atestando a selvageria dos celtas: o hábito desse povo decepar a cabeça de seus inimigos e a exibirem como troféu. Entretanto, para os celtas significava a honra de ter vencido aquele inimigo, uma vez que conservavam as cabeças em óleo de cedro, acreditando que ela teria transmitiria "poder a quem a possuísse, ser fonte geradora da vida, ao transmitir a alma de um corpo a outro, ter o poder de cura e de aterrorizar os inimigos", segundo Zierer (2011, 113). Na estória narrada por Bradley, Lancelot menciona um forte, perto de Glastonbury, onde era costume pendurar, ao longo da paliçada, os crânios dos inimigos imolados, como troféu de guerra, tanto para espantar os maus espíritos, quanto para gerar terror entre os inimigos remanescentes.A resposta para o comportamento desse povo não estava na selvageria, pura e simples, mas na crença de que haveria vida após a morte e além dela, ou seja, de que retornariam em outra existência. Toda a simbologia que deixaram surge por vezes nos contos e histórias medievais que deram origem aos contos de fadas, como a menção a duendes, florestas, bruxas, gigantes, fadas e todo tipo de seres que habitavam o ambiente mítico desse povo.

Os bosques tinham profunda importância na vida dos celtas, pois deles retiravam sua proteção, quando os inimigos atacavam; a lenha para suas fogueiras e os frutos para sua alimentação. Uma árvore em especial, o carvalho, era-lhes sagrada, pois como também ocorria com os gregos, essa árvore simbolizava a força e o eixo do mundo: na mitologia grega havia o carvalho de Zeus, que atraía o raio, seu atributo; a clava de Hércules era feita de carvalho, embora para os druidas simbolizasse também a sabedoria e por seus grandes galhos sua folhagem espessa e seu próprio simbolismo era considerada o emblema da hospitalidade e o equivalente a um templo (Chevalier & Gheerbrant, 1996, 195)

Segundo Barros (1994) estudar os celtas é estar em permanente contato com o mito, vivendo-o em todas as suas dimensões, considerando-se que eles representam de forma perturbadora "a fusão harmoniosa entre o sonho, a aventura, a fantasia, o maravilhoso, o imaginário – que é o mito – e a realidade pura e crua dos fatos que se manifestam através da história" (19).

A Pedra de Fal (*Lia Fal*), a Lança (*Sleg*), a Espada (*Claidiub*) e o Caldeirão (*Coiri*) constituem os talismãs e atributos dos deuses celtas, sendo a primeira "um bem indivisível de todos os deuses"; a lança, o elemento do deus Lug, o luminoso, relacionada ao fogo e simbolizando a soberania sacerdotal e guerreira; a espada, símbolo da realeza, relacionada à água e ao deus Nuanda, o distribuidor; e o caldeirão elemento ligado ao mar, à sutileza e ao deus Dagda, o deus bom em tudo, símbolo da abundância, ressurreição e regeneração, segundo a autora, retomando C.J.Guyovarc'h (1980).

Em toda narrativa esses elementos estão relacionados aos heróis. Assim, Artur retira da pedra sua espada mágica, "símbolo de sua entronização e soberania" (p.24); a lança é um

tesouro mítico que jamais erra o golpe, voltando sempre às mãos do herói que a lançou, e aparece tanto na saga arturiana, quanto em Tristão e Isolda, como elemento definitivo, que fere mortalmente Tristão e que coloca em perigo a corte do Rei Artur; e o caldeirão é o objeto que os heróis, ou recebem como dádiva ou se torna objeto de busca (o Santo Graal), associado à idéia de soberania, "produz incessantemente a comida mais requintada (...) e a bebida" (25-27), cerveja ou hidromel, cuja técnica e fabricação é atributo dos deuses. Na lenda arturiana aparece tanto sob a forma da copa da deusa, como do cálice em que Cristo teria bebido com os apóstolos na última ceia e que José de Arimatéia teria trazido para a Bretanha, após a morte de seu mestre.

Os druidas estudavam as propriedades medicinais das plantas e ervas, das quais extraíam seus remédios e poções. As árvores, nascendo da Mãe Terra, estabeleciam a conexão entre o Céu e a Terra em três níveis: o subterrâneo, com suas raízes; a superfície, com o tronco; e o céu com seus galhos. A aveleira, outra de suas árvores sagradas, simbolizava a sabedoria e o conhecimento, de onde surgiu a analogia com as varinhas mágicas das estórias de fadas, feitas dos ramos dessa árvore. Para Jung (2008, 101), reflete-se nesse costume o simbolismo do culto da Mãe Grande e seu símbolo, a árvore.

Os sábios druidas também tinham conhecimento de latim e grego, e muitos atuaram como conselheiros de reis, embora a arte de curar e de produzir sortilégios e poções estivesse mais relacionada às mulheres, por isso eram vistas também como bruxas, pelo catolicismo, quando chegou a seus domínios, passando a ser perseguidas e queimadas nas fogueiras, caso não se convertessem ao cristianismo.

Dos celtas e da maioria dos povos antigos surgiu o hábito de contar estórias aos jovens, nos rituais de iniciação para a vida adulta, sobre a origem e feitos dos heróis de seu povo em local sagrado na floresta, em cavernas, ou ao redor de uma fogueira. Tais estórias ou mitos tinham como objetivo levá-los a assumir as responsabilidades para com seus ancestrais e seus feitos, no sentido de perpetuar a tradição e manter seus costumes e valores.

Se na mitologia grega os heróis eram filhos de deuses (ou deusas) e mortais, e possuíam, por esses atributos, qualidades excepcionais; entre os celtas não havia "qualquer diferença entre os feitos dos deuses e os dos heróis ou guerreiros", afirma Barros (1994, 69), embora o nascimento dos heróis celtas seja sempre cercado de acontecimentos excepcionais. Na saga arturiana, por exemplo, Artur nasce a partir da interferência do Merlin, cujos poderes fazem o rei celta Uther Pendragon entrar no castelo do inimigo romano, o duque de Gorlois, em sua ausência, assumindo a aparência desse último, para se relacionar sexualmente com a esposa do inimigo, a qual possuía a formação de uma druidesa. O objetivo era fazê-la conceber um filho com sangue celta.

Muitas das sagas nórdicas evidenciam o papel da mulher, como as druidesas celtas ou as valquírias saxônicas, que lutavam nas batalhas ao lado de seus homens. A civilização romana veio modificar os costumes e, assim, mulheres como Maeve (ou Maedbh) rainha dos irlandeses, conhecida por seu fascínio sobre os homen; ou Boudica (ou Boadicea), a

rainha celta que ousou enfrentar os romanos, mas acabou derrotada, desapareceram com a civilização romana pré-cristã se impondo.

Essas histórias que repercutem em solo bretão (e europeu) há séculos constituem a base sobre a qual muitos dos contos folclóricos europeus se fundamentaram e que originaram, desde tempos imemoriais, os arquétipos, cuja energia "pode ser concentrada (por meio de ritos e outros apelos à emoção das massas) com o objetivo de levar as pessoas a ações coletivas", segundo Jung (2008, 99).

## 2. A sociedade celta e seus rituais.

Segundo Marion Bradley (1985), Avalon, reduto da Senhora do Lago e sede da religião, localizada no atual Somerset, era cercada por uma atmosfera mágica, responsável por sua manutenção em um mundo paralelo, imperceptível aos não-iniciados. A sacerdotisa-mãe representava a própria deusa encarnada.

Viviane é a conhecedora dos mistérios que compõem a religião druida. No momento em que Morgana será informada sobre sua participação nos rituais da fertilidade, a sacerdotisa-mãe revela à noviça a origem da casta sacerdotal druida entre os iniciados da extinta Atlântida, sua chegada à Bretanha e a consequente fundação de uma sociedade "matriarcal" (na versão da autora), revivendo o mito dos "começos", segundo explica Eliade (1972) com relação aos rituais de iniciação. Ainda durante essas rememorações, a Senhora do Lago explica à sobrinha a importância do sacrifício para a fertilização do solo, a fim de garantir as colheitas e as pastagens. Esclarece já não ser necessário o sangue humano, pois o gamo-rei morreria em lugar do futuro monarca e seu sangue deveria ser espalhado pelos campos, além de marcar os corpos do deus (rei) e da deusa (sacerdotisa virgem) como preparação para o Grande Casamento.

Em relação aos preceitos do cristianismo nascente, a religião druida apresentava fortes traços de paganismo, embora o enunciador/Bradley, na condição de destinador de uma ação, queira levar o destinatário/ leitor a crer que o druidismo fosse mais evoluído. Entretanto, apesar de fortemente ligada à natureza, com comportamentos e rituais sexuais liberais em relação aos costumes cristãos, além de defender a crença na reencarnação e o uso da paranormalidade, essa religião também necessitava de rituais em que se sacrificavam animais, para garantir a bênção da deusa. Mas não se pode negligenciar o fato de que o cristianismo também possuía seus rituais de invocação dos seres sobrenaturais, na missa, além de ter seu fundador sido imolado em sacrifício.

Com relação ao que se observa na estória de Bradley, outro episódio contrário aos costumes cristãos foi o incesto entre Morgana e Arthur, ao terem seu destino traçado por Merlim e Viviane, que os encaminharam para o ritual de acasalamento, drogados, sem reconhecerem um ao outro. Embora o incesto fosse praticado entre os imperadores romanos (Calígula teve sua própria irmã como amante), era passível de punição entre os cidadãos.

Entretanto, no Egito dos faraós, a necessidade de manter a dinastia levou a muitos casos de casamentos entre parentes muito próximos, o mesmo ocorrendo em outras casas reais da Europa. Dessa forma, o horror que Artur e Morgana experimentam, quando acordam do transe e se reconhecem, não se justifica, uma vez que ambos foram criados sob os costumes celtas, que admitiam essa prática, segundo Chevalier & Gheerbrant (1996). A interpretação de Bradley para essa reação de repulsa por parte dos irmãos, talvez se deva à própria focalização do enunciador, que deixa transparecer essa marca moral e ideológica em seu discurso, levando o leitor a crer que uma reação calcada em valores que surgiram posteriormente, pudesse ter motivado os personagens em uma época em que tais valores não eram observados.

Em se tratando da nobreza, os casamentos eram arranjados segundo interesses político-religiosos, como em todas as outras cortes da Europa, como ocorreu com o de Igraine com o romano Gorlois e depois com Uther Pendragon. A mulher era manipulada não apenas pelos romanos, mas também pelos próprios druidas, segundo seus interesses, havendo um diferencial, entre as mulheres celtas, pois caso não estivesse satisfeita com o casamento, poderia desistir do marido e encontrar outro, ainda que houvesse arranjos financeiros com relação ao dote a cada novo casamento, segundo Launay (1978). Bradley refere-se a esse costume, novamente a partir de sua própria interpretação dos costumes do povo celta, ao colocar a fala de Igraine, quando da busca de uma noiva para Arthur: "Os casamentos devem ser decididos por aqueles que têm mais sabedoria do que as moças inexperientes" (Vol.II, 39).

Morgana, apesar de sua fidelidade a Avalon, consegue burlar esse cerceamento a sua condição feminina. Após a maturidade obtida durante o tempo vivido no País das Fadas, não se deixou mais manipular e nas ocasiões em que isso parecia ocorrer, era na verdade ela mesma fazendo com que seus objetivos ocultos fossem atendidos. Um exemplo claro ocorre quando Arthur aparentemente decide seu casamento com o rei Uriens, da Gales do Norte, para conseguir um aliado político. Morgana preferia o filho de Uriens, Acolon, mas de forma calculada aceitou a decisão do Grande Rei para ser, finalmente, uma castelã e poder reinar, em domínios que fossem seus, por meio da figura de um marido, conforme a exigência da sociedade da época. Uriens era velho, não viveria muito, calculou, e então ela se tornaria a única mandatária do lugar, podendo, inclusive, casar com Acolon, se assim o desejasse.

Em uma sociedade onde não havia o costume de a mulher instruir-se e alcançar sabedoria obtida nos livros, Morgana é apresentada por Bradley como culta, sábia e astuta, sobrepondo-se às demais: não raro era solicitada para poções de encantamento e curas, embora sob o ponto de vista dos padres, não passasse de uma feiticeira, ainda que irmã do rei. Era possuidora da personalidade *mana*, ou seja, dotada de carisma e de extraordinário e irresistível poder sobrenatural, que tanto poderia atrair como repelir, descarregar destruição ou curar e que por magia teria acesso ao mundo dos espíritos, segundo Samuels (2003).

Entretanto, não fora sempre assim, uma vez que no início servira de instrumento à Senhora do Lago, para o Grande Casamento; embora estivesse na ocasião imbuída da crença de ser um instrumento para  a manifestação da deusa. A esse respeito, Eliade (1972) esclarece haver uma retomada do mito, ao recitá-lo, entrando-se em contato com a potência sagrada, nos rituais de rememoração. Após a morte do gamo, Arthur não é mais o pretenso rei, mas um deus que arriscou sua vida em sacrifício pela terra. No Grande Casamento, Arthur-deus une-se à Donzela Caçadora/deusa Ceridwen, incorporada na sacerdotisa Morgana, em uma representação do rito hierogâmico da entronização, segundo Barros (1994), em que "o rei casava-se simbolicamente com uma deusa para assegurar a prosperidade do reino e a fertilidade da terra" (63-64), em uma união com a Deusa Mãe, a Deusa da Terra, em um ritual iniciático e sacrificial. Durante esse ritual não há resquícios de homem/mulher, mas a transfiguração em deus-deusa, em que o elemento masculino doa sua semente para a fertilização da Deusa-Mãe-Terra. O fruto desse ritual seria o desejado por Viviane para rei supremo da Bretanha, filho da divindade e descendente direto de duas linhagens reais: a de Avalon e a dos romanos.

Com relação aos aspectos sacrifício e deus-uno havia uma concordância entre druidas e cristãos, embora divergissem em outros pontos.  Os iniciados e habitantes de Avalon aceitavam a coexistência pacífica com os primeiros cristãos que chegaram à Ilha Sagrada trazidos – segundo a crença — por José de Arimatéia, que lá plantou um espinho da coroa de Cristo, a quem chamavam um dos profetas do Deus(a) Uno (a), permitindo inclusive, a construção de uma capela em território druida. Cristo, acreditavam os iniciados nessa crença,  também fizera um sacrifício de sangue – embora menos cruento – em benefício de um povo. Os cristãos rememoravam esse ritual todos os anos, durante a Semana Santa, punindo a carne (corpo físico) e deixando de ingeri-la em homenagem a Cristo, o "cordeiro sacrificado"[2];  já os druidas ofereciam suas vítimas em holocausto, primeiramente humano, depois animal, em benefício da terra, mas ingeriam a carne do gamo. Assim, havia uma existência aceitável e pacífica na crença de que Jesus viera, durante sua juventude, até a Bretanha, onde aprendera a sabedoria da religião céltica, o que constituía um pólo de união entre as duas crenças.

As discrepâncias tiveram início a partir do momento em que os romanos, convertidos ao cristianismo durante o império de Constantino, passaram a trazer à ilha um catolicismo diferente daquele dos primeiros cristãos. Deus já não podia ser adorado em contato com a natureza ou em locais singelos, mas em austeras e pesadas basílicas. A reação druida traduz-se nas palavras de Morgana: "como se uma casa edificada pelas mãos do homem pudesse ser transformada num abrigo para o Espírito, que não fora feito pelo homem" (Vol.II, 60-61). Os bosques, sagrados para a casta sacerdotal do povo celta, onde junto aos carvalhos eram celebrados os cultos e rituais aos deuses, passaram a ser desprezados, dizi-

[2] Em todas as etapas do desenvolvimento da civilização mediterrânea (...) o cordeiro primogênito (..) surge, em sua brancura imaculada e gloriosa, como uma cristofania primaveril; encarna o triunfo da renovação, a vitória (...) da vida sobre a morte" (Chevalier & Gheerbrant, 1996, .287)

mados e destruídos pelos romanos, com o objetivo de exterminarem o paganismo celta e o druidismo. No alto do Tor – montanha erguida para a iniciação druida – foi construída a Igreja de São Miguel, para que o arcanjo contivesse os demônios do mundo inferior – Avalon.

A Irlanda, um dos maiores redutos druidas, teve o cristianismo punitivo personificado na figura do arcebispo Patrício, que, segundo o folclore local, exterminara todas as "serpentes", ou seja, os "magos malignos". Ocorre que esse réptil era o símbolo da sabedoria druida, bem como o dragão. Chegando a Glastonbury, vizinha de Avalon, o arcebispo proclamou sua intenção de expulsar os pagãos – personificados nos sacerdotes e sacerdotisas da deusa – de todas as terras cristãs. Acaloradas tornaram-se suas discussões com o erudito Merlim, conselheiro do rei; duelos de palavras em que a imagem transmitida pelo enunciador é a de uma Igreja retrógrada e punitiva, em oposição ferrenha ao druidismo, mais evoluído.[3] O enfoque dado à teologia por parte desses últimos era muito mais aberto e despretensioso, com uma interpretação objetiva e sóbria das Escrituras, o que inflamava o fanatismo católico da época.

Segundo o enunciador, os druidas respeitavam a divindade dos cristãos, pois acreditavam na existência de um deus (a)-uno(a) criador (a) de todas as coisas e era irrelevante o nome que a ele davam: se Deus ou Deusa. Entretanto, os atritos ocorriam devido à intolerância dos católicos para com os costumes, ritos e celebração de seus inimigos religiosos. Os poderes paranormais desenvolvidos por esses últimos como a Visão – característica natural de determinadas pessoas, escolhidas pela deusa para sacerdote/sacerdotisa – eram desencorajados pelos confessores católicos entre o povo da ilha, como se fosse obra do demônio. A própria Igraine, filha de Avalon, com a educação praticamente completa de uma druidesa, foi influenciada pelo capelão da corte de Uther – padre Columba – a ponto de, após a morte do rei, ter escolhido passar o resto de seus dias em um convento católico, renunciando à Visão. Observa-se, sob esse aspecto, uma das incoerências da saga arturiana, para o enunciatário/leitor, caso o enunciador não deixasse claro o caráter de Igraine, espírito acomodado, incapaz de lutar e altamente influenciável, longe de Avalon, pelo ambiente de fanatismo maléfico e pelos dogmas retrógrados do cristianismo.

A atitude da Igreja, tanto naquela época, como durante toda a Idade Média, era a de impedir o acesso dos simples a uma interpretação mais prática das Escrituras, pois conferindo a elas um caráter misterioso e proibitivo, garantiam a supremacia sobre a mente do povo, assegurando a unidade do império religioso em que havia se tornado a Roma católica. Tal atitude visava impedir uma volta aos costumes pagãos e bárbaros – um retrocesso, enfim, do cristianismo. Por esse mesmo prisma poderia ser entendido o empenho do druidismo em assegurar sua supremacia na Bretanha, ainda que fosse à custa de um rei pré-engendrado – Mordred – em circunstâncias altamente condenáveis pela Igreja: o incesto.

---

[3] A tradição católica narra a atuação de Patrício na conversão dos celtas, utilizando "a força do Filho de Deus" que se contrapunha à magia dos druidas, esta última vista sob uma ótica totalmente disfórica.

Dessa forma, tanto uma religião quanto a outra passaram a disputar, a partir de então, a posse pela crendice céltica, procurando garantir seu não desaparecimento da Bretanha. Metaforicamente, poderia ser resumida essa luta como sendo o cordeiro devorado pela serpente, do ponto de vista católico; ou o falso cordeiro tentando engolir e destruir as serpentes e dragões, pela visão druida. Na realidade houve uma aceitação do cristianismo pelos druidas, na medida em que sua erudição encerrou nos mosteiros os druidas *filid,* mais relacionados à erudição e à poesia, os quais poderiam escrever sobre a tradição, como forma "de informar, de explicar, de assegurar o conhecimento" (Barros, 1994, 63), a fim de legar à posteridade os manuscritos irlandeses.

Quanto às mulheres, Barros (1994) afirma que o destaque dado à posição das druidesas, principalmente na Inglaterra, era irreal, pois elas não teriam acesso à sabedoria dos sacerdotes druidas, sendo relegadas à condição de ledoras da sorte e curandeiras, ainda que tivessem um papel mais significativo na Irlanda. Na corte arturiana, o papel das mulheres estava resumido a cardar a lã, fiar, tecer e bordar, embora exercessem nas sombras grande influência sobre seus maridos, manipuladas, propositalmente, pelos padres-confessores. Gwenwyfar é um exermplo claro, pois após anos de uma recitação monótona dos princípios cristãos aprendidos com as freiras do convento de Glastonbury, aliados aos conselhos retrógrados recebidos de se confessor, sem conseguir a conversão do rei, vê-se com repentino poder ao descobrir o incesto de Arthur com Morgana. Como esse episódio suscita culpa no marido[4], a rainha, na condição de destinador e utilizando-se de um /poder-fazer/, investe o destinatário/rei de valores negativos, induzindo-o a um /dever-fazer/, a partir da *intimidação*, segundo a semiótica greimasiana, forçando-o a uma confissão com um padre e a uma consequente conversão, para ficar livre desse pecado. A sanção, sob a ótica do destinador foi positiva, pois Arthur capitulou e o padre obrigou-o a afastar-se da crença druida, para ser perdoado. Assim, negligenciou o juramento feito na Ilha Sagrada, O Grande Casamento e a bainha mágica feita por Morgana para a Excalibur. Viviane e Merlim tiveram sua manipulação malograda.

Com a conversão do rei ao cristianismo, que no romance foi denominado "o unificador da Bretanha", os druidas foram perdendo sua força também entre os celtas. Na saga de Bradley, esses acontecimentos refletiam um gradativo afastamento da Ilha Sagrada do mundo comum dos mortais. Cada vez ficava mais difícil encontrar a entrada por entre a névoa, mesmo para uma sacerdotisa. Quanto mais Glastonbury firmava sua posição de cidadela cristã, mais Avalon se afastava em direção ao mundo da fantasia.

Não há dúvidas quanto à sagacidade da Igreja, no tocante à conversão em massa do povo celta. No terceiro volume – O Gamo-Rei – a autora relata que no reino de Uriens, por ocasião da primavera, quando ocorria a sagração dos campos, passaram a ser organizadas procissões com uma Virgem da Primavera sendo carregada, além de um boneco de palha,

[4] outra questão a ser analisada sob a ótica do enunciador, uma vez que não havia nenhum mal, entre os celtas quanto ao incesto, o que não geraria culpa.

representando os homens e animais que antigamente eram queimados vivos em sacrifício pelos campos. Antes da saída do cortejo, os padres abençoavam as pessoas e os campos, conferindo ao antigo costume celta da fertilização do solo, um caráter cristão. Aceitavam com condescendência alguns dos costumes do povo, a fim de poderem proibir outros, como as fogueiras de Beltane e o sacrifico do gamo, cujo sangue seria espalhado sobre os campos, com o objetivo de receberem a bênção da deusa Ceridwen para as pastagens e a colheita farta.

A esse respeito manifesta-se amargamente Morgana: "Agora tudo é estéril, agora temos padres com suas cruzes, proibindo que sejam acesas as fogueiras da fertilidade. É um milagre que a Deusa não mande pragas aos campos de cereais, pois está irritada por lhe negarem o que lhe é devido..." (Vol.III, 156)

# 3. O domínio do tempo e os arquétipos.

Com relação ao fator tempo, Eliade (1972) esclarece que em determinadas ocasiões ele poderia ser dominado, sendo este mais um mistério. O costume, entre os antigos, de se voltar à época dos "começos" foi objeto de estudo da psicanálise, a partir do século XX. Freud utilizou o processo de "regressão" à vida uterina para descobrir a origem dos problemas causadores dos desvios de conduta no ser humano. Dessa forma, conhecendo-se o problema, ele poderia ser eliminado.

Em **As brumas de Avalon** Kevin, o bardo, utiliza esse recurso, hipnotizando Morgana como o som de sua harpa mágica, fazendo-a voltar ao tempo de sua infância, a fim de reencontrar a energia e a alegria de viver, perdidas após o assassínio de Acolon por Arthur, quando se frustraram todos os planos de colocar o amante, um druida, no trono bretão. Nas religiões orientais utiliza-se esse retorno às origens para diferentes objetivos: rejuvenescimento dos velhos, enterrando-os em um buraco com a forma de útero; cura das enfermidades, simbolizada por um "novo" renascimento do seio da Terra-Mãe; e iniciação dos adolescentes, isolados em cabanas escuras, simbolizando as trevas do útero até o nascimento, com os ritos iniciáticos para a vida sexual, cultural e conhecimento do sagrado.

Na estória de Bradley, antes do Grande Casamento, tanto a Donzela Caçadora quanto o Galhudo passam por rituais iniciáticos, ingerindo ervas alucinógenas especiais. Morgana fica de olhos fechados, dias antes, até o momento da revelação, quando a deusa lhe dá sua palavra por meio da sacerdotisa Raven. Os preparativos têm seu ponto culminante no momento da consumação do ato sexual, dentro de uma caverna escura e sagrada, com símbolos fálicos desenhados em seu teto e paredes. Quando sai, o Galhudo está pronto para ser o novo rei, pois foi abençoado ao se unir à deusa, simbolizando seu renascimento espiritual, sua iniciação nos ritos e mistérios do culto druida e sua fidelidade a Avalon, por meio de juramento.

No quarto volume – "O prisioneiro da árvore" – Morgana, nos bosques entre as aveleiras, submete Acolon às forças da deusa, pedindo a ela que seja aceita sua intenção de fazer do amante o novo rei da Bretanha. Pretendia voltar ao antigo ritual, em que um desafiante lutava com o velho rei até a morte-sacrifício, em disputa pelo lugar ao lado da rainha. Se Acolon roubasse de Arthur a espada Excalibur e sua bainha mágica, o rei perderia sua proteção, caindo como presa fácil de um bom lutador. O filho de Uriens possuía essa qualidade e facilmente venceria o rei, que não era um campeão. Acolon seria o novo Grande-Rei e juntamente com a rainha e sacerdotisa Morgana restituiriam o culto da deusa na Bretanha.

Invocando durante o eclipse as forças mágicas da natureza, a Deusa e o Galhudo, este se manifesta em Acolon, que investe sobre Morgana possuindo-a cegamente, como no ritual do Grande Casamento: "Era como se um clarão lhe pressionasse o corpo para dentro da terra..." (Vol.III, 82). Observa-se novamente o ritual de união com a Deusa-Mãe -Terra , em que Morgana "funde-se" ao solo sagrado, dele fazendo parte. Nesse caso, ocorre uma espécie de regressão ao seio da terra, como parte do rito da fertilidade abordado por Eliade (1972).

Indo mais além no entendimento da nomenclatura utilizada no romance, para designar a Deusa – Grande Mãe, Grande Porca, Grande Corvo –, segundo seus atributos de protetora e símbolo da fertilidade, devoradora voraz e destruidora, a psicanálise a explica por meio dos estudos de Jung, sobre o *animus* e a *anima*, no arquétipo **mãe**. Para ele, o arquétipo da Grande Mãe é derivativo do arquétipo mãe. Grande Mãe tem origem na história das religiões, ao designar Cibele, deusa originária da Frígia, como "Mãe dos Deuses" ou Deusa mãe dos homens e das categorias inferiores da criação, que simbolizava a fertilidade da natureza, a própria Terra. Muitas vezes era também identificada como deusa da agricultura; dessa forma, tudo quanto se relacionasse à natureza e à natureza selvagem, em particular, estaria relacionado a ela, que era representada com dois leões ou porcos, um de cada lado. Morgana, ao engendrar a morte do enteado Avaloch, após ter sido descoberto seu romance com o irmão Acolon, concentra-se em uma vara de porcos selvagens, transportando-se para o corpo da leitoa-mãe que, enfurecida, arremete contra o caçador – Avaloch – matando-o. Nesse momento, Morgana invoca a Deusa, que utiliza o corpo do suíno para efetuar seu papel de assassina voraz.

Os diferentes aspectos do comportamento da deusa tanto os positivos, quanto os negativos, evidenciam que, além de justiceira, feiticeira, assassina, a personalidade mana feminina pode também representar a piedade, a bondade, a doçura; aquela que cura, mas que também mata, se necessário for; ou seja, a dualidade humana. Cibele sempre era representada entre os gregos e romanos, na Antiguidade, como matronal, majestosa, mas de semblante suave. Viviane e depois Morgana – Senhoras do Lago – transfiguravam-se em todas essas facetas, segundo a necessidade do momento, para encarnarem a própria deusa.

Segundo Santos (1976), em seu estudo sobre a individuação junguiana:

À personalidade mana corresponde a representação do que há de mais fundamental no homem, de um lado, e na mulher, de outro. O homem, dissemos, reage na prática, conscientemente, pela cognição e pela discriminação. Seu princípio é o próprio espírito. A mulher é regida pelas qualidades de conexão do Eros, tomado este num sentido bem plano e só no da sexualidade. E o princípio feminino é material, é a natureza, é ctônico (da terra). A Nossa Senhora mesma, padrão feminino cristão, psicologicamente a Grande Mãe por excelência, é tida como a terra da qual nasceu seu Filho; e, na antiguidade, teve significado profundo a Mãe Terra. (56)

A mulher tem maior percepção das forças da natureza, segundo os esotéricos, assimilando-as muito melhor que o homem. A este, frequentemente é atribuída a razão, enquanto à mulher, a intuição, cabendo-lhe o papel de estabelecer contato entre os planos real e metafísico. No romance em análise o Merlim (profeta-mensageiro da deusa), um erudito e também iniciado nos mistérios, além da Senhora do Lago são exemplos de personalidade *mana*, isto é, marcante e influente, portadora de um lado oculto e, portanto, capaz de fascinar. Esse tipo de personalidade evidencia grande poder e sabedoria, e o *mana* é característico de alguém com uma força interior excepcional. Entre os povos primitivos – não apenas o celta – são encontrados representantes da personalidade mana entre os feiticeiros e sacerdotes – médicos.

Na saga arturiana, outros exemplos são Morgana, sábia e astuta; Lancelot, portador de grande magnetismo pessoal; e a silenciosa sacerdotisa Raven, cuja voz, manifestada somente em ocasiões especiais, é definida pela própria Morgana como "arrepiante". Entretanto, nem todos os iniciados nos mistérios da Ilha Sagrada possuíam essa característica especial, como é o caso de Igraine e Niniane, Arthur e o rei Uriens que também são altamente influenciáveis. O poder de influenciar os demais, entre os druidas, parece ter um caráter muito mais complexo que o de simples paranormalidade; Morgause, por exemplo, não o possuía, por lhe faltar sabedoria e bondade, segundo a Senhora do Lago.

# 4. A escatologia do druidismo na Bretanha.

Mircea Eliade (1972) esclarece que entre os povos primitivos de diferentes épocas sempre houve a crença na destruição do mundo pela água, pelo fogo ou por cataclismos. A maior parte dos antigos acreditava ser a escatologia um processo cíclico: o mundo acabava porque o pecado dos homens atingira proporções incríveis e era necessária uma renovação, após um fim. Este era natural, acontecia porque o espaço de tempo entre o "começo" e a época da destruição de um velho mundo havia atingido seu limite extremo.

Esses conceitos podem ser interpretados nesta saga, a partir da ótica de que os cristãos tornaram-se os novos senhores, com os padres dominando o povo celta desde as aldeias até a própria corte de Camelot, onde os Cavaleiros da Távola Redonda e o próprio rei se converteram. Morgana, ao se afastar da corte de Arthur para casar-se com Uriens,

perdera seu domínio sobre o irmão, permitindo que o catolicismo agisse, por meio de Gwenwyfar. Com o tempo, as fogueiras de Beltane, celebrando o rito da fertilidade deixaram de ser acesas e o caminho para Avalon tornou-se mais difícil de ser encontrado. Iniciara-se a escatologia da religião druida, o fim de seu domínio sobre os celtas da Bretanha.

A decadência do druidismo está exemplificada, na obra de Bradley, tanto pelo assassinato de Viviane, diante do trono de Artur, evidenciando a total falta de respeito pela Senhora do Lago; quanto pela atuação de Mordred, filho de Avalon, que na corte de Arthur mostrou ser maior sua ambição pessoal ao trono, que a observância aos preceitos aprendidos na Ilha Sagrada. Contaminado pelo desejo de ascender ao trono, evidencia a mudança de mentalidade que marca o final de uma era, ao afirmar sua posição à sacerdotisa Niniane:

-- Não, Niniane, este doce mundo feminino acabou – primeiro os romanos, e agora os saxões sabem como o mundo deve ser. O mundo não é mais um grande útero carregando homens (...). As mulheres que vivem no mundo que está por vir precisarão de homens para guardá-las. O mundo, agora, Niniane, não é o das deusas, mas dos deuses, talvez de um deus. (Vol.IV, 252)

Assim, na saga arturiana pode-se compreender a escatologia sob dois aspectos: o afastamento de Avalon do mundo real, perdendo os druidas seu reduto sagrado; e o fim do reinado de Arthur e seus Cavaleiros da Távola Redonda. Para os primeiros, a implantação definitiva do cristianismo na Bretanha, com a conversão de Arthur representou o início do fim de uma era. A tentativa final de conciliação das duas crenças, efetuada por Kevin – o novo Merlim – levando o cálice sagrado da Deusa – Santo Graal – para ser utilizado no sacrifício da missa, onde seria bebido "o sangue de Cristo", foi encarada pelos habitantes de Avalon como alta traição, sendo o bardo condenado à morte em vida no interior do tronco de um carvalho sagrado.

A necessidade de convivência entre o celta e o invasor romano está representada nos dois símbolos que aparecem na obra e que se tornaram chavões populares: entre a Cruz e o Caldeirão. Entretanto, os hábitos impostos pelo invasor sobre os costumes bretões foram mais significativos. Se no início da saga Taliesin, Merlim da Bretanha, fala à filha Igraine que "Uma filha da Senhora [do Lago] só pertence à Deusa e ao homem a cujas mãos esta confia o cuidado da criança – em geral seu irmão, muito raramente aquele que a gerou" (19), definindo os papéis de homem e mulher nessa cultura, a influência romana fez-se sentir na mudança desses preceitos, introduzindo a noção de pecado, de obediência da mulher ao marido e da não observância das determinações de Avalon (ou dos druidas, na realidade) nos assuntos políticos e sociais da Bretanha.

Na visão do enunciador/Bradley a busca infrutífera da Copa ou Santo Graal, que levou os Cavaleiros da Távola Redonda a se dispersarem pelo mundo conhecido foi para os druidas a maior vingança da Grande Mãe contra o rei que traíra seu juramento a Avalon. A partir de então, o reinado de Arthur entrou em declínio, até o cruento final em que o Gamo-Rei (pai) bate-se até a morte com o Gamo novo (seu filho Mordred) e ambos perecem. O

mito da fertilidade não poderia ser revivido, pois não havia um sobrevivente desse duelo – o Galhudo, para consorciar-se com a Deusa no Grande Casamento, quando a terra seria abençoada e fertilizada. O fim da linhagem druida no trono bretão estava definitivamente decretado, bem como o término do período de paz obtido pelo Grande Rei. A velha Bretanha pereceria sob a invasão dos saxões e a antiga religião céltica se perderia nas brumas do passado.

A Deusa, como Mãe suprema, ficaria no mundo, sendo adorada mesmo pelos católicos, sem o saberem, na imagem da mãe de Cristo e na de Santa Brígida – a forma como Ceridwen era conhecida na Irlanda – em todas as mulheres e por quantos acreditassem numa divindade única, criadora do mundo. Na visão de Morgana, a deusa jamais se retiraria do meio da humanidade, não importava o nome que a Ela dessem. Na reflexão de Mordred: "E o druida diria que os homens perecem, e um dia serão, apesar de toda sua sabedoria e glória, como a Atlântida, tragados pelas ondas. Só os deuses perduram" (Vol. IV, 226)

# *BIBLIOGRAFIA*


BARROS, DIANA L.P. – *Teoria semiótica do texto.* São Paulo: Ática, 1990

BARROS, MARIA NAZARETH ALVIM. *Uma luz sobre Avalon* – celtas & druidas. São Paulo: Mercuryo, 1994

BRADLEY, MARION Z. *As brumas de Avalon* – A senhora da magia, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1985

_____ *As brumas de Avalon* – A grande rainha, Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1985

_____ *As brumas de Avalon* – O gamo-rei, Vol.III. Rio de Janeiro: Imago, 1985

_____ *As brumas de Avalon* – O prisioneiro da árvore, Vol.IV. Rio de Janeiro: Imago, 1985

CHEVALIER, JEAN E GHEERBRANT, ALAIN. *Dicionário de símbolos*. 1982. Trad. Vera da Costa e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.

ELIADE, MIRCEA. *Mito e realidade*. 1963. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972

FARAL, EDMOND. La Légende arthurienne, études et documents. *Les plus anciens textes*. Paris, Champion, 1929. T. I : *Des origines à Geoffroy de Monmouth* ; t. II : *Geoffroy de Monmouth*; t. III : *Documents* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, fasc. 255-257.)

GREIMAS, ALGIRDAS J. & COURTÉS, JOSEPH. *Dicionário de semiótica.*1979. Trad.Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989

GUIMARÃES, RUTH. *Dicionário da mitologia grega.* 1972.São Paulo: Cultrix, 1999

JUNG, CARL GUSTAV. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo.* 1976.Trad.Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. da Silva.Petrópolis: Vozes, 2008

LAUNAY, OLIVIER. *A civilização dos celtas.* 1975. Trad. Albert Demazière. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978

POWELL, T.G.E. *Os celtas.* 1965. Lisboa: Editorial Verbo, 1984

SAMUELS, ANDREW; SHORTER, BANI; PLAUT, FRED. *Dicionário crítico de análise junguiana.* Trad. Pedro Ratis e Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1988

SANTOS, C.C. *Individuação junguiana*. São Paulo: Sarvier, 1976

ZIERER, ADRIANA - *Simbologia da cabeça cortada entre os celtas e algumas analogias com o mito da Górgona.* In: PHOÎNIX, Rio de Janeiro, p.112-129, 2011.

# “A Nosa Señora da Lanzada. A Idea do Máis Alá na Xénese dun Santuario Costeiro ”

D. Rafael Quintía Pereira

Etnógrafo e Economista.

O santuario da Nosa Señora da Lanzada é unha pequena capela románica que está situada entre as praias de Foxos e de Areas Gordas, na parroquia de Noalla, concello de Sanxenxo, provincia de Pontevedra. O templo eríxese sobre un batido promontorio costeiro que antano —ata a construción da actual ponte fixa— era unha pequena illa. O santuario da Lanzada e o seu contorno é un dos lugares de maior importancia simbólica e espiritual que poidamos atopar na nosa xeografía galega. Neste lugar máxico conxúganse os ancestrais ritos precristiáns co culto á Virxe; a divina intervención da Nosa Señora da Area cos poderes das augas, os astros e as pedras; a crenza nunha vida no Máis Alá coas ánimas en pena, co barqueiro Caronte e coas bestas fantasmagóricas que habitan as nosas rías e as nosas illas. En definitiva, o mundo terreal e profano co mundo do sobrenatural e do divino. A nivel arqueolóxico a riqueza deste enclave é inigualable, pois nun mesmo xacemento atopamos un poboado castrexo, unha necrópole tardorromana e unha fortaleza medieval. O asentamento galaico, que acabou converténdose nun importante centro de intercambio mercantil entre o Atlántico e o Mediterráneo —un verdadeiro *emporia*—, foi habitado ao longo de, cando menos, doce séculos (dende os séculos VIII-VII a.C. ata o IV d.C.). O uso habitacional do soar do Campo da Lanzada continúa en época romana, séculos III-IV d.C., momento no que se constrúe a necrópole, que o Pai Sarmiento tentou relacionar erroneamente coa cidade de Lambriaca, citada por Pomponio Mela na súa *Chonographia*. A fundación e construción do castelo data de mediados do século X, entre os anos 951 e 968, poucos anos antes de que os normandos atacaran Galicia. O castelo foi mandado construír polo bispo de Iria Flavia Sisnando II. En 1122 o castelo é destruído polos árabes polo que don Diego Xelmírez, arcebispo de Compostela, manda reconstruílo transformándoo nunha fortaleza que se convertería na chave de acceso á ría de Arousa e aos cobizados tesouros da cidade santa de Compostela. Foi nesas datas nas que se erixiu a capela dedicada á Nosa Señora da Lanzada, como era habitual nas obras de Xelmírez. Independentemente de que a orixe histórica da capela da Nosa Señora da Lanzada teñamos que buscala na fortaleza erixida neste lugar polo arcebispo Diego Xelmírez e non nunha expresa construción desta ermida con fins de cristianización dun rito anterior, como ocorre noutros santuarios de Galicia, é indubidable que, polos ritos, os cultos e as lendas asociadas a este santuario, a veneración da Virxe e esta capela reutilizáronse e aproveitáronse para a readaptación á nova fe das ancestrais crenzas atlánticas e dos cultos precristiáns que se realizaron neste simbólico lugar dende a máis remota antigüidade.

## Un espazo liminar

O lugar onde se alza o santuario da Nosa Señora da Lanzada é un lugar liminar, unha fronteira tanto física como simbólica. Por unha parte é un límite xeográfico, pois estamos ante un cabo (antigamente illa) que se abre fronte ó inmenso Atlántico, unha fronteira natural entre terra e mar. Pero ademais, a praia da Lanzada é unha fronteira administrativa pois localízase no territorio que marca os límites entre os concellos de Sanxenxo e O Grove. Por outra parte, como dicíamos, o santuario é unha fronteira simbólica, a fronteira do mar fronte á terra, da incerteza, do misterio, do risco, do Máis Alá do Océano fronte á seguridade e o inamovible da terra firme. Esta localización é a que lle outorga o carácter de santuario costeiro, de elemento protector contra o que está máis alá, contra o mar tenebroso e insondable e todo o que este representa. A idea do Máis Alá e a crenza que relaciona a auga co paso ao Outro Mundo e as illas coa última morada dos homes son aspectos fundamentais para estudar o significado simbólico-ritual deste santuario costeiro. É ese aspecto escatolóxico o que analizaremos a continuación.



## O santuario da Nosa Señora da Area e a idea do Alén

As ofrendas funerarias que podemos observar nos enterramentos precristiáns da necrópole da Lanzada constatan a crenza de que o defunto emprende unha viaxe ó Outro Mundo e, quizais, tamén a crenza nunha nova vida despois da morte. A necesidade vital de ter unha imaxe do Máis Alá, de vencer a incertidume de non saber ao que nos teremos que enfrontar cando crucemos esa fronteira entre vida e morte, o desacougo de non coñecer o que nos deparará a derradeira viaxe levou o home a construír toda unha topografía do Alén. Do escuro Hades dos gregos aos Campos Elíseos dos romanos, pasando polas célticas illas da Eterna Xuventude ata chegar ao inferno, purgatorio e paraíso celestial dos cristiáns. A Lanzada é un lugar onde se conxugan diferentes crenzas referentes á vida de ultratumba. Diferentes doutrinas que, ao longo dos tempos, foron superpóndose unhas a outras.

Tres son as fontes das que podemos botar man na análise do aspecto transcendente deste santuario: en primeiro lugar, e o que diferenza e fai deste santuario un lugar privile-

xiado, é que contamos cun excepcional xacemento arqueolóxico no que podemos estudar diferentes ritos funerarios e, a partir deles, coñecer interesantes aspectos sobre as crenzas que eses antigos poboadores tiñan con respecto á morte. En segundo lugar, temos as crenzas cristiás e precristiás que dan forma aos diferentes ritos que se celebran no santuario, sobre todo aqueles que nos falan da fecundidade e das ánimas e a morte, cara e cruz do ciclo vital. Por último, podemos beber da literatura oral, dos mitos e das lendas que ao longo dos séculos foron tecéndose ao redor deste espazo sagrado e que nos amosan un mundo simbólico e unhas crenzas ultraterrenais compartidas cos pobos que habitan as fisterras atlánticas.

# 1. A necrópole da Lanzada e o Alén grecolatino

Nas escavacións descubríronse dous tipos distintos de tumbas que nos indican a coexistencia de dous rituais funerarios diferentes: unhas tumbas corresponden a ritos de incineración, as máis antigas de época prerromana, e outras a enterramentos por inhumación. Respecto ás tumbas por inhumación descubríronse dúas modalidades básicas. Unhas, con orientación cardinal O-E, carentes de enxoval mortuorio ou de viático, que serían paleocristiás, as outras, aquelas inhumacións de fosa simple, con diversas orientacións cardinais (frecuentemente N-S) e presenza de enxoval, viático e restos de celebración de banquetes fúnebres, que serían pagás. É importante destacar, polo seu significado simbólico e relixioso, a presenza de cunchas de vieira e de carneiro nalgunhas tumbas, así como a presenza de moedas romanas que portaban os cadáveres, posiblemente sobre os ollos. Estas moedas eran os chamados *obolus* para o pagamento ao barqueiro Caronte. Cómpre ter en conta que as achegas relixiosas romanas estaban fortemente sincretizadas de elementos helenistas, por iso os rituais de inhumación da necrópole tardorromana cos seus viáticos, ofrendas mortuorias e moedas para o barqueiro Caronte transmítennos a idea grecolatina do Máis Alá. Para os gregos unha vez terminada a vida o morto emprendía a súa última viaxe ao inframundo, reino das sombras, escuro e frío, gobernado polo deus Hades. Sen embargo, esta idea escura da última morada dos mortos foi cambiando con tempo e no Canto IV de *A Odisea* Homero fálanos xa dun destino totalmente diferente. Este é o paraíso que lle espera ao rei Menelao tras a súa morte, son os Campos Elíseos. Este mundo dos mortos e a súa versión renovada serían cartografados co tempo de xeito que no século III a.C. os gregos xa tiñan unha idea clara do que os esperaba tras a morte. Primeiro enterrábanse os mortos, pois de non estaren enterrados quedarían condenados a vagar polo mundo como almas en pena. Tras o enterro a alma emprendía a primeira etapa da súa viaxe ao Máis Alá acompañada polo deus Hermes, o guía das almas. Hermes conducía as almas ata o río Aqueronte ou, noutras versións, ata o río Estixia. A única forma de atravesar o río era recorrindo ao barqueiro Caronte, para iso era necesario facer un pago polos servizos e este pago facíase en forma de moeda, o famoso óbolo que se introducía na boca do falecido ou se depositaba sobre os seus ollos. Unha vez cruzado o río accedíase ao umbral do Hades, cuxa porta estaba custodiada polo can Cerbero. Ante o palacio do deus Hades atopábanse dous mananciais, un coas augas do Leteo, o río do Esquecemento, e outro coas augas do Recordo que daba paso ao reino dos Benaventurados. Xa no Hades a alma chegaba a un cruzamento onde converxían tres camiños, era o lugar do xuízo, pois nel agardaban os tres xuíces do mundo dos mortos: Minos, Radamanto e Éaco. Unha vez emitido o seu veredicto a alma debía tomar un dos tres camiños. Un conducía aos Campos Elíseos, outro aos Campos Asfódelos —unha especie de Purgatorio— e o terceiro levaba directamente ao Tártaro. Esta nova doutrina supuxo unha ruptura coa crenza anterior referente ao Hades e ao tenebroso Tártaro como residencia do deus Cronos. Esta idea dos Campos Elíseos asemellábase máis á noción do paraíso que tiñan, por exemplo, os pobos celtas. Unha doutrina que, na súa versión renovada onde o Hades deixa paso ás Illas dos Benaventurados, entroncaría e empastaría perfec-

tamente coa crenza indíxena e atlántica do paraíso insular máis alá do mar, onde mora o Sol.

# 2. Estudo simbólico da mitoloxía da Lanzada

Na etnografía podemos albiscar o substrato dunha escatoloxía que podemos encadrar no contexto celto-atlántico. E para iso partiremos, en primeiro lugar, da análise da importancia simbólica que o elemento acuático xoga no santuario da Lanzada e, en segundo lugar, da análise da idea do Máis Alá e da crenza —presente na tradición dos países atlánticos— que relaciona a auga cun lugar de tránsito ao Alén, coa soleira do Outro Mundo. Estudaremos tamén o rico folclore que envolve esta contorna e as lendas que relacionan o santuario coas illas próximas e que nos falan de túneles submarinos, de cidades asolagadas, de bestas saídas do mar e de almas en pena.

## *2.1 A auga como porta ao Alén*

A auga, e en xeral o elemento acuático, xogaba un papel fundamental no ámbito de crenzas relixiosas dos pobos celtas pois era a fronteira natural entre os dous mundos, por iso, na mitoloxía céltica, o paraíso aparece frecuentemente representado por illas. Este paraíso estaba situado máis alá do ocaso, no Oeste, onde o Sol se afunde no mar cada día. Era o *Tír na n-Óg*, a Illa da Eterna Xuventude. Por analoxía con ese mar e esas Illas do Paraíso, o acceso ao Máis Alá aparece simbolizado frecuentemente noutros elementos acuáticos como son os ríos, os pozos, as lagoas, as marismas ou as cidades somerxidas que tanto abundan no folclore atlántico e, especialmente, no galego. Pero as entradas a este mundo de inmortalidade tamén se podían localizar no máis profundo das covas e as simas ou baixo os túmulos e os megálitos, eran os lugares de tránsito vertical. Relacionada coa idea da auga como medio de acceso ao Outro Mundo está a crenza nun camiño a través do mar en dirección á posta do Sol polo cal as almas dos mortos se dirixen á súa última morada nas illas do Máis Alá. No santuario da Nosa Señora da Area reúnense todas esas ideas do Máis Alá alén dos mares, da auga como porta de paso ao Outro Mundo e como fonte de vida, das Illas dos Benaventurados e dos guías de almas que conducen os defuntos ata os portos dende onde partir rumbo ao paraíso. Analizaremos a continuación todos eses elementos dunha forma máis pormenorizada.



## *2.2. A Illa de Ons e as illas do Paraíso*

As lendas recollidas en Noalla son claras a este respecto e narran como as almas en pena da Santa Compaña saían do antigo cemiterio, baixaban polos campos de Barreira e dirixíanse ao campo da Lanzada onde descansaban antes de partir rumbo á Illa de Ons, morada das almas dos defuntos. Outras versións falan de que a Santa Compaña, tras saír de Adro Vello, en Noalla, dirixíase á illa da Toxa, curiosamente outra illa. Outras veces víase chegar pola punta de San Vicente do Mar, na hoxe península do Grove pero antano tamén illa. O realmente interesante destas lendas é comprobar como todas as versións coinciden en que a procesión de ánimas parte do antigo cemiterio de Noalla e, tras pasar pola Lanzada, dirixíase a unha illa: ben a illa de Ons, ben a antiga illa do Grove ou ben a illa da Toxa. En Hao, península do Morrazo, din os vellos cando ven a Santa Compaña: "Aí vai a gracia de Dios, de Hío a Donón", sendo para o folclore local o Facho de Donón —importantísimo santuario galaicorromano— outra desas fisterras atlánticas de onde parten as almas ao Alén. Pola súa parte, os veciños de Ons estaban convencidos de que a persoa viva que levaba o candil presidindo a comitiva da Compaña sempre era un veciño de Noalla, pois desta parroquia é de onde partía a terrorífica comitiva fúnebre. Tamén se conta que os mouros do barrio noallés de Mourelos están enterrados na necrópole da Lanzada. Curiosamente, a punta da praia de Foxos oposta á ermida chámase Porto Mouro, no que podería ser unha relación mítica entre esas almas dos mouros e o seu porto de partida ao Máis Alá. Hai outras lendas reflicten a idea que relaciona o arquipélago de Ons co ámbito do Outro Mundo. Na illa de Ons existe un mítico lugar denominado Burato do Inferno. Segundo contan algúns, aquel que se achegue a este tenebroso burato poderá escoitar os arrepiantes berros das almas en pena que sofren condena no Inferno.

Os confrades da Santa Compaña non son os únicos mortos que se dirixen á illa de Ons. Existe un ilustre heroe grego que tamén elixiu estas illas como a súa última morada. Refírome a Teucro e á lenda que o vincula á fundación da cidade de Pontevedra. Foi nesta costa galega onde, segundo Asklépiades, Trogo Pompeio, Strabon e Xustino, acabaría Teucro os seus días. A suposta chegada de Teucro a Occidente foi difundida por Xustino, quen nos narrou as etapas do seu periplo. Sería Pedro de Medina no seu *Libro de las grandezas e cosas memorables de España* quen en 1548 se faría eco desta suposta viaxe de Teucro a Galicia abrindo as portas á popularización desta lenda fundacional. A finais do XVI o mito estaba plenamente aceptado e así se reflectiu oficialmente cando o alcalde de Pontevedra Melchor de Teves colocou na fachada principal da casa do concello unha lápida facendo referencia ao mítico fundador da cidade. Esta é a historia "oficial" do mito fundacional de Pontevedra, pero non acaba aquí a lenda. A creatividade popular quixo que o heroe grego, tras unha aventura de desamor cunha fermosa serea de nome Leucoíña e preso dunha grande pena, decidise partir rumbo á illa de Ons e alí pór fin á súa vida atravesando o seu corpo cunha lanza. O que realmente nos interesa desta reinvención da lenda de Teucro é o feito de que na versión popular o guerreiro grego decidise dirixirse á illa de Ons para morrer, pois o que deixa entrever a creación popular é a ancestral idea que asocia as nosas illas co lugar

da morada dos mortos. Iso e non o transfundo real ou mítico desta lenda é o que realmente resulta significativo para a nosa análise.

Retomemos o fío condutor. A noción dunha terra mítica onde o deus da morte reina sobre os mortos está presente tanto na mitoloxía céltica como na grega. Na grega é Cronos o deus que reina sobre os mortos no Tártaro, na mitoloxía celta encontramos o seu equivalente en Tethra, o deus dos Fomoré. Luís Monteagudo identificaría ás seis illas dos deuses das que nos fala Plinio —as *VI Insulae Deorum*— coas dúas illas Cíes, a illa de Ons, a de Onceta, a illa de Sálvora e a illa de Arousa. Estas son as míticas illas nas que, segundo o clásico romano, se sitúa a morada dos deuses e dos mortos. Estas son as illas rexidas pola nosa indíxena versión do Cronos heleno e do Tethra céltico, o deus da morte e da noite, o noso deus Berobreo adorado no Facho de Donón. Tanto Cíes, como Ons ou, máis no interior da ría, Tambo foron dende a antigüidade lugar de culto e de retiro espiritual. As ruínas dos diferentes eremitorios do primeiro cristianismo e os pequenos mosteiros erguidos polas comunidades que alí se estableceron son testemuño material desta tradición que outorga ás illas un carácter especial, de xeografía sagrada e lugar afastado do mundo, case ultraterreo. Alonso Romero e Fernández de la Cigoña recolleron a crenza entre os poboadores da illa de Sálvora de que cando morría un veciño a súa alma se transformaba nunha ave e emprendía o voo para cruzar dende Sálvora ata o illote de Noro, pois neste lugar moraba a Santa Compaña. Alonso Romero di que na illa de Ons se cre que a alma dos que morren se despraza por mar ata a illa de Onceta ou cara ao Oeste ao lugar das sombras e da morte. Segundo Aparicio Casado, para os mortos dos lugares costeiros as illas representan o final do camiño, así para os veciños de Bueu ese final está na illa de Ons, mentres que os veciños da Escusa (Poio) o sitúan na illa de Tambo. En todas estas lendas de procesións de almas rumbo ás Ons ou a outras das Illas Atlánticas quizais estea o pouso desas crenzas precristiás célticas nas illas do Paraíso e na última viaxe por mar que debemos emprender rumbo á nosa última morada. Podemos intuír a importancia simbólica da Lanzada como porto final de embarque ao Máis Alá. Aínda hoxe moitos mariñeiros cren que os moribundos non falecen ata que chega a baixamar, posiblemente isto se deba á crenza de que a forza do refluxo do mar axudaría a partir aos defuntos no seu camiño ao Outro Mundo.

## *2.3. Túneles, cidades asolagadas e outras portas ó Máis Alá*

As lendas da zona sitúan baixo o Outeiriño da Lapa —illote a carón do santuario— unhas misteriosas galerías e un túnel oculto que uniría este lugar da costa coa illa de Ons e cuxa entrada está baixo unha grande pedra voante que sobresae, a xeito de sopena, sobre as rochas de súa cara norte. Outras lendas falan da existencia dunha cova encantada baixo este promontorio no que antano houbo un castro. Un dos elementos que definen os lugares ultraterreos, o Outro Mundo, é a presenza dunha música sobrenatural, xa sexa a doce e embriagadora melodía dun paxaro —como na lenda de San Ero—, xa sexa o tanxer das campás. Estas músicas marabillosas que se adoitan escoitar nestes lugares anteceden á chegada ou ao contacto co Outro Mundo, e precisamente iso, unha fermosa música, é o que, segundo a

lenda, se pode escoitar no interior da cova do Outeiro da Lapa. Contan que un día un home que paseaba pola zona escoitou esa misteriosa música que saía do interior da cova da Lapa. O home introduciuse na furna ata que chegou un momento no que a terra se abriu aos seus pés e das profundidades emerxeu un órgano de tubos retortos e un home que, sentado ao instrumento, tocaba unha fermosa melodía. O organista contoulle que levaba moitos anos encerrado no seu interior e que a cova estaba encantada. O visitante deuse de conta entón que o interior da cova estaba cheo de xente a celebrar unha festa. De repente a terra empezou a tremer, as luces apagáronse, o mar empezou a bruar e a bóveda da cova afundiuse sobre as súas cabezas. Un regueiro de lama ardente inundou a cova acabando coa vida de moitos mentres outros se convertían en pedra. Contan que só se salvaron a alma do organista e o seu instrumento por iso, ás veces, aínda se pode escoitar saíndo da boca da cova unha hipnótica melodía de órgano e, mesmo, hai quen di que en determinados días é posible observar unha misteriosa xente que, con roupas estrañas e descalzos, bailan ao ritmo desa música sobre o Outeiriño da Lapa. Esa música que sae da Cova da Lapa é o son do Máis Alá e esas personaxes que bailan e habitan o seu interior son os moradores do Outro Mundo, aqueles que gozan das virtudes e praceres da outra vida nun paraíso atlántico e pagán, material e carnal que o cristianismo varreu coa furia do lume do inferno, as lapas e os tormentos do pecado e o seu universo ultraterreo tripartito en Ceo, Purgatorio e Inferno.

No folclore galego, as furnas son o hábitat de criaturas fabulosas. Na Illa de Ons cóntase que existen unhas covas encantadas nas que os mouros gardan un fabuloso tesouro. Outros lugares desta illa con suxestivos topónimos como A Cova da Vella ou a enseada da Cova do lobo poderían facer referencia a lendas similares. Existe outra furna en Ons onde se agocha un xigantesco boi de longos cornos que produce un bufido arrepiante. Algúns relatos din que este boi é de ouro. Posiblemente esta figura bovina estea relacionada coa figura dese touro recolledor de almas que saía de Ons e coa idea do touro como símbolo solar pero, asemade, tamén estaría relacionada coas lendas dos países atlánticos nas que os ruídos misteriosos, os cantos de paxaros, o relincho de cabalos ou o bufido dunha besta son sons que se asocian aos momentos de tránsito ao Outro Mundo. Temos un exemplo similar na lenda da cidade asolagada de Carragal, en Olveira, na que se di que baixo as augas se escoitaba o bruar dun touro. Balboa Salgado ponnos outro exemplo no relato que narra a vida do santo irlandés San Maodhóg e no que se fala dun boi que saía do mar para axudalo nos seus labores do campo e que, terminada a xornada, regresaba cada noite ás augas. Dicíase que este boi profería tres bramidos cada vez que entraba ou saía da auga. Esta relación entre bois, touros e Máis Alá quizais teña que ver coa seguinte crenza recollida en Noalla. Contan os veciños que no Campo da Lanzada se manifesta algo estraño cando se pon o Sol pois, ás veces, os bois que antano levaban á tardiña a pacer naquel campo notaban a presenza de algo que viña doutro mundo e fuxían espavorecidos por moitos paus que se lles dera para retelos alí. É por iso que os paisanos da zona din que os bois perciben a presenza dos habitantes do Outro Mundo antes que os humanos. Tamén se cría que o bafo dos bois mantiña afastada a Santa Compaña, por iso os mozos que saían de rolda pola noite pasaban an-

tes pola corte do gando para refregar a súa cachaba no fociño dos bois e estar, deste xeito, protexidos fronte a encontros imprevistos coa fúnebre comitiva.

Outras lendas dinnos que dende a ermida da Lanzada ata a punta de San Vicente do Grove, todo ao longo da praia e baixo o mar, hai un valo de silvas e un túnel que chega ata a illa de Ons. Estas estruturas sobre o mar ou baixo el entroncan coa idea que subxace nunha das denominacións empregadas para referirse ao Outro Mundo na tradición irlandesa: o *Mag Réin*, a chaira do mar. Este modelo de paraíso considera que o mar, como recreación do Outro Mundo, é unha fabulosa chaira polo que podemos atopar sobre ela montañas, bosques, construcións ou incluso encontrarnos con que está habitada por estraños seres. Non é de estrañar entón, posto que compartimos un mesmo substrato simbólico-mítico, que as lendas locais nos falen de muros, túneles e outras estruturas varias que habería baixo o Mar da Lanzada pois, como vimos defendendo neste traballo, a Lanzada sería un deses accesos ó Outro Mundo.

Unha das lendas de Noalla máis interesantes polo seu valor simbólico relacionado co Máis Alá é aquela da que nos falou o Pai Sarmiento tras a súa visita á zona e que sitúa fronte ao santuario da Lanzada unha cidade somerxida polas augas do mar. Sarmiento, levado polo seu espírito ilustrado, intenta relacionar esta lenda popular coa necrópole da Lanzada, que por aquel tempo e nos días de forte temporal deixaba aflorar algún que outro esqueleto, e coa cidade de Lambriaca citada por Mela. O mito das cidades asolagadas, tan recorrente en Galicia, común aos países atlánticos recolle novamente esta idea do valor simbólico do mar, o das augas, como porta de paso ao Máis Alá. Son as cidades dos mortos e como tales están ao outro lado das augas. Os seus moradores son mouras, *fairies* como a princesa Ahés da cidade de Ys ou a serea da desaparecida Duio.

## *2.4. O Cancervero, o Urco e o Touro de Ons*

A existencia destes cans infernais que gardan as entradas do mundo dos mortos ou do Máis Alá parece ser un mito común indoeuropeo. Existe un animal fantástico na mitoloxía mariñeira desta zona que se pode relacionar estreitamente co mito de Can Cervero. Refírome ao Urco, tamén chamado Can do Urco ou Can do mar, entre outras denominacións. Urco é o noso particular Orto, un temible animal que adoita aparecerse en forma dun enorme can negro, ás veces con cornos e longas orellas. A súa aparición era presaxio de mal agoiro, de aviso de morte ou de que ía acontecer unha inminente desgraza. O Urco vese nas noites escuras e de temporal, sae do mar e arrástrase polos camiños gruñindo e proferindo terroríficos alarido. Segundo algunhas variantes da lenda, o can de Urco habita no Borrón, terra mítica situada nalgún ilocalizable lugar entre as marxes do río Lérez. Na beira oposta da Lanzada, en Hío, península do Morrazo, crese que o Urco sae do mar para pasearse pola praia de Arnelas acompañado de todos os cans da comarca. Quen teña a mala sorte de cruzarse con el sufrirá grandes males en breve tempo. Na comarca da ría de Arousa contan que se aparecía un ser similar ao Urco, ao que daban o nome de Pai dos cans, polo seu grande

tamaño. Esta besta tiña a súa gorida nunha cova na Serra do Barbanza que comunicaba cunha caverna submarina que existía baixo o pico da Curota. Outra figura lendaria cuxas características funcionais son similares ao Urco sería o Touro negro que sae de Ons rumbo á terra firme para levar ata a devandita illa as almas dos defuntos. Isto faino nas horas nas que empeza a baixamar xa que é o instante no que os moribundos dan o seu último alento. É posible que ese touro psicopompo que sae das Ons, a terra onde morre o Sol, as illas onde está o Porto do Sol (interesantísimo topónimo da illa de Onza), conteña parte do valor simbólico dese touro solar dos tres pasos. Pero o touro non é só un animal solar e masculino, símbolo das forzas xeradoras dos deuses celestes, senón que tamén ten un carácter lunar e feminino. Na concepción céltica do ciclo vital a morte precede —e xera— a vida e, de igual modo, a noite antecede o día. A Lúa reina na noite e distínguese pola súa fase crecente, por iso os deuses da morte e da noite se representan co crecente lunar na súa fronte ou, o que é o mesmo, cun par de cornos. De aí que o touro ou o boi tamén fosen identificados dende as primeiras civilizacións —cítese o exipcio Apis— coa Lúa, a noite e todo o que esta leva consigo. Non é de estrañar que o motivo da Lúa crecente apareza na epigrafía de moitas das estelas funerarias galaicorromanas (séculos III e IV d.C.) atopadas no Areal de Vigo. A Raposa do Morrazo, a nosa terceira figura de análise, é unha raposa que se aparece polos camiños lanzando penosos ouveos ao atoparse cunha persoa. Ao mesmo tempo que ouvea, lanza lume pola boca xa que é unha alma en pena que volve ao mundo dos vivos para purgar as súas faltas. Para remediar o seu pesar, cando nos topamos con ela cómpre dicirlle: "Dios te leve a porto salvo". Este esconxuro pode facer referencia a ese necesario tránsito marítimo das almas rumbo ao Alén e a esas figuras dos barqueiros de almas e dos cans psicopompo.

## *2.5. Os santos psicopompos: San Cristovo e San Roque e o seu can*

No mundo antigo, e tamén na Idade Media, o can, ao igual que o lobo, era un animal representativo do Alén. Soía ter un dobre significado: un relacionado coa protección, a fidelidade e a curación e outro funerario, relacionado coa morte, o Máis Alá e, ás veces por extensión, coa auga. Os cans aparecen vinculados a moitos deuses como por exemplo a Hermes/Mercurio a quen acompañaban nos seus labores de deuses guías ao Outro Mundo. Na tradición oral galega mantense esta relación entre o can e o Alén. Así se di que o que porta o caldeiro ou o fanal na macabra comitiva da Santa Compaña pode librarse da eterna peregrinaxe se ve un can e consegue, unha vez que pasaron os seus compañeiros, colgarlle ao pescozo o fanal ou o caldeiro. A partir dese momento o can sairá todas as noites para percorrer os camiños en compaña das ánimas. Curiosamente, na illa de Ons, dise que a Santa Compaña pasa pola praia de Areas de Cans. En Galicia tamén se cre que cando os can ouvean como un lobo é sinal de que alguén vai morrer. Esta vinculación entre divindades e cans e o seu carácter relacionado co Máis Alá e coas súas funcións psicopompas sería adoptada e readaptada pola Igrexa. Explica André Pena Graña no seu traballo *Santo André de Teixido. O camiño máxico dos celtas* como ese can guía daría lugar, tras un proceso de cris-

tianización humanizadora ao noso San Roque. San Roque —representado sempre como un peregrino— e o seu can converteríanse deste xeito na cristiá representación dese guía canino das almas que van ao Máis Alá. Pero non son a súa vida e milagres os que nos interesan no estudo simbólico deste santuario senón o seu significado iconolóxico como santo psicopompo, como devoción cristiá que adoptaría parte do significado simbólico e das funcións desas entidades condutoras de almas ao Máis Alá. Tendo en conta a importancia simbólica desta costa como porto ao Máis Alá, resúltanos significativo que San Roque se celebre con gran tradición a ambos os lados da ría de Pontevedra e na mesmísima solaina mariña onde se ergue o santuario cristiá da Lanzada e o antigo santuario galaicorromano de Donón. Isto é, o santo do can é obxecto de devoción tanto en Hío, famoso polas danzas gremiais executadas en honor de San Roque de Hío, como en diferentes parroquias de Sanxenxo, por exemplo, na parroquia de Bordóns ou na veciña parroquia de Adina, onde San Roque é o patrón da vila de Portonovo. É de resaltar a importancia que se lle dá ao can nestas celebracións. Por exemplo, durante as festas de Portonovo dedícaselle un día ao can do santo, no que se celebran diversos xogos e concursos de beleza canina. Na mesma ría de Pontevedra, na mariñeira vila de Combarro tamén se celebra a Festa do can con ocasión das festas do seu patrón San Roque. En Santo André de Hío rézaselle a San Roque a oración: "compañero del camiño que conduce a la salvación. Líbranos de pestes e males Roque, santo e peregrino", na que se aprecia claramente, baixo a idea cristiá de salvación esa reminiscencia do santo como guía ao Máis Alá. Así, a través deste proceso cristianizador e asimilador da figura psicopompa do can, San Roque, un dos santos máis venerados en Galicia, satisfaría as funcións do guía que debe chegar coas almas ata os peiraos das Areas do paraíso. Non so na iconografía dos santos perdurou a antiga crenza da existencia deses animais guías da última viaxe. Nos sepulcros da Idade Media, as representacións escultóricas dos cabaleiros xacentes aparecen, frecuentemente, cun can aos seus pés. Atribúeselle a presenza dos cánidos na escultórica sepulcral ao feito de que o can era o fiel asistente do pasatempo favorito do cabaleiro, isto é, a caza, e identificaselle como o símbolo da felicidade e o emblema da propia condición social do cabaleiro. Hai historiadores que argumentan que, co tempo, o can pasou a constituír un mero ornamento máis do sarcófago. É posible que a presenza do can nestes monumentos funerarios se deba aos argumentos anteriormente expostos pero non se pode descartar que a súa presenza corresponda á pervivencia da crenza no carácter psicopompo do can que acabamos de explicar. O feito de que o can sexa representado no sepulcro e que ademais este o faga aos pés do cabaleiro, orientado cara ao Xerusalén celestial indicando, pois, o camiño do Paraíso, son argumentos significativos para tomar en consideración a perdurabilidade deste valor simbólico e funerario do can.

Na ermida da Lanzada, no retablo presidido pola Virxe, figura un pequeno San Cristovo que foi doado á ermida por un devoto. O que en principio podería parecer un elemento "decorativo" sen importancia, sen valor ningún e alleo ao altar barroco e ao templo orixinario adquire significado relevante cando pomos en relación este santo co sistema simbólico que rexe o santuario e coa súa xeografía mítica e transcendente. Malia a que perde a súa advocación de santo coa Contrarreforma e co Concilio de Trento —pois a Igrexa quere de-

purar os santos de orixe confuso—, a súa devoción popular aínda permanece e considéraselle patrón dos viaxeiros, dos mariñeiros e, actualmente, dos condutores. A súa advocación está relacionada co mundo do Máis Alá, como guía portador e como protector. Aglutina as funcións psicopompas de Caronte, que transporta as almas a través do río Aqueronte ou da Lagoa Estixia, coa fortaleza física de quen transporta o mundo sobre os seus ombreiros, como Atlas que ten que soster a bóveda celeste por castigo de Zeus. En Oriente, a San Cristovo representóuselle como home con cabeza de can ou chacal, tal como se facía co deus exipcio Anubis. En Occidente, representouse como portador, ao igual que o príncipe troiano Eneas, cuxa iconografía o representa levando ás súas costas o seu ancián pai. O significado iconográfico e iconolóxico de San Cristovo ten, xa que logo, a súa orixe nas tradicións pagáns e pono en relación cos deuses portadores de almas, como o grego Hércules, o celta Ogmios ou o exipcio Anubis, co que comparte a súa cinocéfala iconografía. A súa representación fíxase no século XIII a partir da *Lenda Dourada.* Por todo o que acabamos de expor non é casual que, se o santuario da Nosa Señora da Area é un porto de partida ao Alén, unhas Areas do paraíso, San Cristovo sexa o seu particular barqueiro. E, como San Roque e o seu can, collendo da man as ánimas ou portándoas sobre os seus ombreiros, conduciríaas ao Ceo para presentalas diante de Deus ou, o que é o mesmo, transportaríaas á Illa dos Benaventurados, seguindo o camiño que o Sol marca na súa diaria morte ritual sobre a inmensidade do Océano.

## *2.6. Santos e barcas de pedra*

Un tema mítico relacionado con estas concepcións do Máis Alá é a dos barcos de pedra e as estrañas naves nas que cruzaron estes mares uns misteriosos santos cristiáns vidos de non se sabe ben onde. Os barcos de cristal, bronce, prata ou pedra dos que nos falan a mitoloxía irlandesa ou galega, pola súa vinculación coas augas, están relacionados co Outro Mundo, pois é sabido que os habitantes do Máis Alá residen en illas. E como non podía ser doutro xeito, por esta franxa costeira de Pontevedra, cargada de tanto simbolismo escatolóxico, tamén navegaron santos en barcas de pedra e en embarcacións sen vela nin temón. Quizais o máis ilustre destes navegantes fose o apóstolo Santiago, do que se di que chegou a Padrón nunha barca de pedra tras cruzar o mar da Lanzada e encarar a ría de Arousa. Pero non foi o único. Por este mesmo mar e tamén en barca de pedra, segundo a crenza popular, chegaría ata a costa de Poio Santa Trahamunda, patroa da saudade e dos emigrantes. Santa Trahamunda era unha relixiosa beneditina que viviu no mosteiro de San Martiño, na parroquia de Poio, posiblemente a finais do século VIII. A lenda conta que a futura santa foi raptada por un grupo de sarracenos ao mando de Hassan-ben-Melik, nunha das *razzias* que habitualmente asolaban estas costas por aquela época, e levada ata Córdoba xunto coas demais escravas para formar parte do harén do sultán Abderraman II. Conta a lenda que nun solpor do 23 de xuño, recordando con saudade as tradicionais celebracións da festa de San Xoán no seu distante fogar, Trahamunda posuída pola pena exclamou: *Oh Señor, quen se atopara mañá en San Xoán de Poio para celebrar esta festa! ¡Dichosa a que poida festexar*

*e adorar ao Bendito Bautista no seu santuario de Poio!* De repente, a súa cela iluminouse e ante ela apareceu un anxo para anunciarlle que, consonte ao seu desexo, estaría en Poio para a celebración do día do Bautista. Iso conta a súa lenda haxiográfica pero a tradición popular resúltanos máis familiar, pois afirma que a santa chegou navegando nunha barca de pedra. Tras as dúbidas iniciais sobre a súa identidade e a correspondente sorpresa e xúbilo pola súa inesperada chegada tras once anos de cativerio, a monxa foi levada ao seu convento onde lles relatou ás súas compañeiras de cenobio os duros anos de privación e martirio vividos en mans do califa de Córdoba. A monxa, cumprido o seu sono de retornar ao fogar, morrería aos poucos días en olor de santidade. A lenda de Santa Trahamunda está salpicada de reminiscencias precristiás, como é o feito de que o prodixio da súa teletransportación se producise na noite de San Xoán, noite na nosa cultura dada a fabulosos prodixios e aos tránsitos dimensionais, ou a crenza de que a santa arribou a estas costas nunha barca de pedra, coa carga simbólica que estas embarcacións teñen no mundo céltico e na súa relación coas viaxes ao Outro Mundo. Tampouco é de estrañar que contada la experiencia vivida tras a súa fantástica viaxe falecese aos poucos días, tal e como lle sucedeu a San Ero da Armenteira tras narrar a súa visión do Paraíso. Outro deses misteriosos navegantes que cruzou estas augas en estrañas embarcacións foi San Lourenzo, quen arribou á parroquia de Nogueira, concello de Meis. O santo chegou nunha barca que amarrou á coñecida como Pedra do atraque. Unha pedrafita que aínda segue chantada no chan a escasos metros da igrexa parroquial e que na mañanciña de San Lourenzo aparece maxicamente rodeada de brasas ardentes recordándonos a condición solar do santo.

## *2.7. A Virxe da Area, as Arenas Paradisi e a Barca do Sol*

Xa falamos dos ritos de inhumación que se aprecian na necrópole, falamos tamén das lendas que sitúan na Illa de Ons a última morada das almas defuntas, de como partían da Lanzada e da existencia de figuras míticas como o Urco, o Touro negro que sae de Ons ou a Raposa do Morrazo que representarían a eses seres psicopompos que guían as almas ao Máis Alá. Pero hai aínda dous indicios máis que reforzan esta idea que converte á Lanzada nun deses portos de almas e que incide na veracidade da existencia na nosa costa galega, e entre os antigos galaicos, da crenza de que o Paraíso se atopaba en illas marabillosas situadas na mar onde o Sol morría cada día.

A primeira destas dúas últimas pegadas está na antiga denominación da *Virxe da Lanzada*: *A Nosa Señora da Area* ou *Virxe da Area*. Esta denominación de *Virxe da Area* podería facer referencia a esas *Arenas paradisis* que acabamos de citar e que, seguindo os textos medievais, serían os portos de partida cara ao paraíso. Hai un dito popular que podemos pór en relación con esta idea das praias como lugar de partida ao Máis Alá: "A vella que non pode andar, que a leven a un areal e alí a deixen quedar". A idea da praia como último destino da vida e como limiar de paso ó Outro Mundo queda claramente reflectido neste dito. A segunda pista atopámola nunha lenda propia dos mariñeiros desta zona, a len-

da da *Barca do Sol*. Segundo contan os mariñeiros, cando o Sol se pon no horizonte, sobre todo neses días de certa brétema e no último momento en que se empeza a somerxer no mar, o astro rei alóngase e adquire o perfil dunha barca dando a sensación de que, o astro rei, deitado sobre semellante barco de lume parte cara ás profundidades do Océano. Obviamente, este feito, é froito dunha deformación óptica. Pero, independentemente de que o efecto teña unha explicación dentro das leis da física, o que realmente outorga valor a esta crenza popular é o feito de que tal percepción fose mitificada e reinterpretada baixo unha estrutura simbólica e espiritual que reflicte esa ancestral idea da viaxe do Sol a través do mar. Viaxe, que pola potencia vivificadora e/ou divinización do Sol, equiparouse á viaxe que emprenden as nosas almas unha vez morto o corpo terreal. Na praia da Lanzada, aquel que vexa o barco do Sol afundíndose no mar intuirá que a súa alma inmortal tamén ha de viaxar un día cara á terra na que o Sol descansa cada noite para volver a renacer co amencer de cada novo día.

## *2.8. Viaxeiros do Alén*

As vellas crenzas nun paraíso localizado en illas marabillosas perviviron no tempo e readaptáronse coa chegada do cristianismo. Nestas mesmas terras da comarca do Salnés, no veciño concello de Meis, atópase o mosteiro da Armenteira, a cuxo couto pertenceu a parroquia de Noalla, e que traemos a colación pola lenda que narra a fantástica viaxe ao paraíso que realizou no século XII o seu fundador San Ero da Armenteira, e que volve incidir na tradición céltica das viaxes ao Máis Alá e das odiseas mariñas coñecidas co nome de *Immrama*. Na mitoloxía irlandesa e galesa abondan estes relatos, como se pode comprobar nos textos que narran as peripecias de Ossian, de Máel Dúin ou as de Bran mac Febal. Viaxes ao Máis Alá que o cristianismo acolleu con agrado, baste lembrar as viaxes do abade irlandés San Brendán, a tortuosa singradura por mar ata o Paraíso Terreal do abade San Amaro, a do monxe galego Trezenzonio —recollida no códice medieval *Trezenzonii de Solistitionis Insula Magna* (século XI)— ou a viaxe de San Ero da Armenteira, que vén recollida nas *Cantigas de Santa María*. Nesta mesma costa da ría de Pontevedra encontramos outro exemplo desas fascinantes viaxes ao paraíso atemporal na lenda recollida por Xosé Miranda que conta a historia dun home de Cangas do Morrazo e da súa estraña experiencia espazo-temporal cando un bo día se achegou ata a praia de Melide, situada en Cabo Home. Din que o home tras sentar nunha rocha quedou mirando o mar extasiado. Tal foi o goce de tan pracenteiro momento de contemplación que se deixou estar así durante un anaco. Transcorrido ese breve lapso de tempo regresou a Cangas e descubriu con espanto que xa non podía atopar nin a súa familia, nin os seus veciños, nin os seus amigos pois, en realidade, transcorreran corenta e cinco anos dende que emprendera a súa breve excursión a Cabo Home. Como vemos, estamos perante o mesmo mito que a viaxe de San Ero pero readaptado e reinterpretado dende unha visión popular. Se pomos en relación esta lenda coa súa contorna xeográfica veremos que non é casual que a Lanzada e Donón marquen a mística

soleira da ría de Pontevedra e que sexan, ambos os dous, puntos simbólicos de partida das almas rumbo ás Illas do Paraíso.



## 3. O santuario da Nosa Señora, as ánimas e a noción cristiano-galaica do Máis Alá

O santuario é o lugar onde se produce a comuñón e o contacto co supremo, co sagrado, pero tamén ten gran importancia cando se realiza ese contacto, é dicir, as datas de celebración dos ritos. De forma que o santuario se converte nun cronotopo onde o tempo e o lugar se unen e conxugan para dotalo de poder e transcendencia. Tan só en datas especiais e de enorme carga simbólica se poden celebrar os rituais. Estas datas son: a ultima fin de semana de agosto, a noite da véspera de San Xoán (datas solsticiais), o día da Ascensión de Cristo (coñecido como a Lanzada de maio) ou os sábados de Lúa chea en meses que non teñan erre. Todas elas son datas propicias para a hierofanía, para a manifestación do sagrado e a transubstanciación dos elementos profanos en elementos divinos. A análise detallada dos diferentes rituais que se celebran neste santuario con motivo da romaría da Nosa Señora da Lanzada revela as inquedanzas das xentes que aquí acoden. Todas elas son prácticas rituais que buscan a salvagarda das necesidades básicas da vida: saúde, fertilidade, seguridade e bonanza. O santuario da Lanzada é un espazo policlínico. Nel celebrábanse ritos para influír no tempo meteorolóxico, como o de cambiar a tella; celébranse ritos de contacto co sagrado, de acción de grazas e de penitencia; realízanse ritos de protección e, sobre todo, celébranse ritos de curación de enfermidades como o tangaraño, o mal de ollo, os meigallos, as pezoñas, a sarna, etc. Todas elas enfermidades denominadas na nosa cultura popular como "non de médico". Exemplos destes rituais curativos son: o rito das Nove ondas, para favorecer a fertilidade e curar a esterilidade; o rito de varrer por detrás do altar, para elimi-

nar o meigallo; o rito de envolquillarse na herba do santuario, para curar a sarna e outros males de pel; os baños no mar, para fortalecer a saúde en xeral, ou o antigo rito de imposición da reliquia para curar os embruxados e posuídos.

A existencia da ermida baixo a advocación da Virxe e a transformación do lugar nun santuario cristián dános a noción escatolóxica católica que nos faltaba nesta análise. Dúas son as funcións que nos interesan para este traballo: a súa función favorecedora da fertilidade e a súa capacidade para intervir nas forzas do Máis Alá e sandar posesos, enmeigados e demais afeccións causadas polo maligno e a súa corte de espíritos e bruxas. Na relixión céltica os deuses e as deusas da morte eran os mesmos deuses creadores, de forma que entre ambos os dous mundos —o da vida e o da morte— había unha continuidade. O deus da morte é para os celtas o primeiro antepasado dos homes. Este carácter dual pervive en moitos dos santos que presiden algúns dos santuarios máis importantes da nosa terra, como pode ser o caso de Santo André de Teixido. No santuario da Nosa Señora da Lanzada tamén nos atopamos con esta dualidade pois a Virxe da Lanzada é coñecida e adorada polas súas virtudes rexenerativas e propiciatorias da fertilidade pero non é menos a súa fama como sandadora de enmeigados, endemoñados, posuídos por almas ou entes do Máis Alá e de todos aqueles que se atopan entre a vida e a morte. Os ritos propiciatorios da fertilidade que se celebran no santuario da Lanzada están estreitamente relacionados con tres elementos primordiais: a forza do Sol, o influxo da Lúa e o poder da auga. A estes tres elementos naturais hai que engadir o culto asociado ás pedras —relacionado cos ritos litolátricos que se celebran no Berce da Santa— e as crenzas cristiás asociadas aos poderes milagreiros da Virxe e á importancia que no bautismo ten a auga como elemento purificador. Dise popularmente que A Virxe da Lanzada e “avogosa do meigallo e da cabeza”. O meigallo ten varias acepcións pero a máis xeral fai referencia a un espírito que se mete no corpo dunha persoa, ese espírito pode pertencer a un demo ou ente maligno que se fai co dominio da vontade do posuído e pode morar no seu interior atormentando a súa alma de por vida. En Galicia existe a idea de que o morto, dalgunha maneira, non morreu senón que pasa a outro mundo no que leva unha vida distinta da que deixou aquí pero segue sen desligarse dos seres cos que conviviu e, de feito, é frecuente que manteña unha interrelación con eles. Crese que as almas atenden as súplicas e poden concederlles favores aos vivos. Tamén se pensa que os mortos poden vir ao mundo dos vivos para coidar dos seus, para que se lembren deles, para pedir algo ou emendar unha inxustiza ou para librarse dos seus hábitos mortuorios. Segundo recolleu Vicente Risco, en Galicia, cando alguén se atopa cunha ánima dicíaselle "Deus che leve a bo porto", o que nos lembra esa crenza de que a alma do finado debe percorrer un longo camiño para chegar a un bo porto dende o que partir rumbo ao Máis Alá. Os Petos de ánimas que atopamos nas igrexas ou repartidos por moitas encrucilladas dos nosos camiños rurais son un claro exemplo deste culto ás ánimas. Os Corpos abertos son unha interesante expresión desta crenza pois estes son persoas nas que se introduciu a alma dun defunto, por iso o Corpo aberto pode facer profecías e revelar os segredos do Outro Mundo. É ese Outro Mundo dos espíritos e das ánimas o que entra en xogo no santuario da Lanzada. Ese outro mundo do Purgatorio, pero tamén do Inferno dende o que actúan os entes

malignos que se apoderan dos pobres endemoñados que acoden ao amparo da Virxe das Areas para atopar remedio aos seus males. Son estas crenzas asociadas ás almas dos defuntos e ás almas en pena as que atopamos nos ritos exorcizantes que se celebran na Lanzada e, por suposto, nas lendas de aparecidos e Santas Compañas que roldan por estes areais de Noalla. Con esa idea tan propia do cristianismo galego dunha existencia tras a morte en forma de ánima e dun Purgatorio onde agardar e gañar a redención, pechamos o círculo que comezamos coa análise dos ritos mortuorios da necrópole da Lanzada. Unha viaxe simbólica na que tentei debullar aqueles elementos que nos fan intuír unha especial concepción do Alén e que nos poñen en sintonía cunhas comúns crenzas escatolóxicas compartidas polos pobos que habitan as fisterras atlánticas que bañan o mar celta.

A costa da Lanzada é o último paso antes do Máis Alá, do Mundo dos mortos, é a praia lanzadeira das almas ó Outro Mundo, cara á Illa da Eterna Xuventude. Sabíano aqueles que elixiron esta costa para enterrarse hai xa dous mil anos. Aqueles que puxeron cunchas nas súas tumbas e moedas nos seus ollos. A Lanzada é unha desas fisterras atlánticas, como o Facho de Donón co seu santuario a Berobreo, como Santo André de Teixido, como Fisterra, pavor de xenerais romanos. É a entrada a Compostela ou, máis ben, o final dun camiño que dende oriente, e seguindo o Sol, remata nas Areas da Nosa Señora. Anaco de costa á que arribaron os santos que chegaron do Océano en sospeitosas barcas de pedra, como Santa Trahamundo chegou a Poio tras recalar na illa de Tambo, como Santiago chegou a Padrón tras cruzar as augas do Mar da Lanzada. Santos todos eles chegados do mar tal como San Lourenzo de Nogueira chegou ás terras do Salnés. A Nosa Señora das Areas fixo propias as funcións da antiga Deusa Nai, outorgando fecundidade, protección, curación, amparo e consolo a quen se achegaba ó seu santuario. A súa presenza, a súa forza e o seu poder emanan con todo o seu esplendor neste mascarón de rocha e espuma fronte ó mar tenebroso, nesa fronteira entre dous mundos, nas mesmas portas do Alén. A Nosa Señora da Lanzada, custodiada por santos psicopompos, agarda a chegada das almas dos seus fillos para, montados nesa Barca do Sol da que falan os mariñeiros de Noalla, cruza-las augas do Océano, onde moran as criaturas do inframundo, rumbo á Terra da Eterna Xuventude, á Illa Solsticial que visitou Trezenzonio, ás portas do Paraíso que albiscou San Amaro, á paz eterna da que gozou nun efémero suspiro San Ero da Armenteira.

# *BIBLIOGRAFIA*


ALBERRO, MANUEL. *Dicionario mitológico y folklórico céltico.* Betanzos: Brida edicións, 2004

APARICIO, BUENAVENTURA. *A tradición oral en Poio*. Pontevedra: Deputación de Pontevedra, 1992

BALBOA, ANTONIO. *As cidades asolagadas. As augas e o Alén en Galicia.* A Coruña: Toxosoutos, 2006

BLANCO, ANTONIO ET AL."La necrópolis galaico-romana de A Lanzada II". *Cuadernos de Estudios Gallegos* 49. (1961): 141-158

CARRÉ, LEANDRO. *Las leyendas tradicionales gallegas*. 1977. Madrid: Espasa Calpé, 1983

CARRO, JOSE E Mª DEL CARMEN MASA E Mª LUISA VARELA. "Un nuevo enterramiento de la necrópolis Galaico-romana de La Lanzada (Noalla-Pontevedra)". *Pontevedra Arqueológica* II.(1985-86): 229-252

CUADRADO, LUIS. "Sanxenxo. Ensayo histórico". García, Antonio. "Sanxenxo. Inventario arqueológico y artístico". *El Museo de Pontevedra,* Tomo XXXV. (1981): separata

REIGOSA, ANTONIO ET AL. *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo: Xerais, 1999

DE LA PEÑA, ANTONIO ET AL. *Historia de Pontevedra*. Pontevedra: Lérez Ediciones SL., 2002

FARIÑA, FRANCISCO. "A Lanzada: Introducción histórica". *El Museo de Pontevedra* 28. (1974): 73-82

FRAGUAS, ANTONIO. *La Galicia insólita.Tradiciones gallegas.* 1973. Sada: Edicións do Castro, 1997

GARCÍA, Mª DOLORES. "San Cristobal: Significado iconológico e iconográfico". *Antigüedad y Cristianismo* Vol. XVII. (2001): 343-366

NÚÑEZ, MANUEL. *La idea de la inmortalidad en la escultura gallega. (La imaginería funeraria del caballero s. XIV-XV)*. Ourense: Deputación de Ourense, 1985

PAZ, ALBA NÉLIDA. *Contos e lendas da Lanzada*. Pontevedra: El taller del poeta, 2006

PENA, ANDRÉS. *Santo André de Teixido. O camiño máxico dos celtas.* Narón: Equona, 2006

PENA, ANDRÉS E ALFREDO ERÍAS. "O ancestral camiño de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura dos deuses do Alén, Briareo/Berobreo/Breogán/Hércules/Santiago". *Anuario Brigantino* 29 (2006): separata

POTELA, AGUSTÍN. *Pontevedra Boa Vila*. 1947. Pontevedra: Xunta de Galicia, 1985

RISCO, VICENTE. *Obras completas. Vol.3: Etnografía*. Vigo: Galaxia, 1994

RODRÍGUEZ, ANTONIO. *Costumes populares litúrxico-Mariais de Galicia*. Compostela: Museo do Pobo Galego, 1995

TERHART, FRANJO. *Mundos del Más allá. La vida después de la muerte*. Barcelona: Parragon Books Ltd., 2007

# “ A cabeça antropomorfa do Castelinho: um novo elemento da plástica antiga em Trás-os-Montes ”

Filipe Joao C. Santos* e D. Lois Ladra**

*Arqueólogo, Coordenador do Estudo Etno-Arqueológico de Cilhades. ACE Baixo Sabor.
**Arqueólogo e Antropólogo. Lúnula – Patrimonio Cultural e Arqueoloxía. ACE Baixo Sabor.

# 1. INTRODUÇÃO. O BAIXO SABOR E O LUGAR DE CILHADES.

A construção de uma nova barragem na região portuguesa de Trás-os-Montes Oriental – *Aproveitamento Hidroeléctrico do Baixo Sabor* (AHBS) – abarcando esta obra de engenharia uma vasta área do distrito de Bragança e englobando, a sua futura albufeira, parte dos concelhos de Torre de Moncorvo, Alfândega da Fé, Mogadouro e Macedo de Cavaleiros, levou à concretização de um *Plano de Salvaguarda do Património* (PSP) concebido para acautelar, ao risco de destruição, quaisquer elementos patrimoniais existentes na área de afectação do empreendimento aludido. Nesse documento orientador de todos os trabalhos arqueológicos a serem realizados no âmbito desta empreitada, foram contemplados diversos estudos específicos, recaindo os mesmos sobre diferentes áreas e categorias patrimoniais do vale do Rio Sabor. Englobando um amplo espectro cronológico, os mesmos incidem desde a Pré-história Antiga até à Época Contemporânea. A par com os estudos referidos, foi também equacionada a análise aprofundada ao nível histórico, arqueológico e antropológico de um pequeno território localizado na margem direita do Rio Sabor – Cilhades (Lugar da Freguesia de Felgar, Torre de Moncorvo, Bragança) – atendendo-se, desde logo, à longa diacronia ocupacional ali observada. Designado por *Estudo Etno-Arqueológico de Cilhades*, visa o mesmo, na sua essência, dar conta de distintos aspectos dessa dilatada presença humana naquele espaço. Toda esta área ficará submersa pelo AHBS.

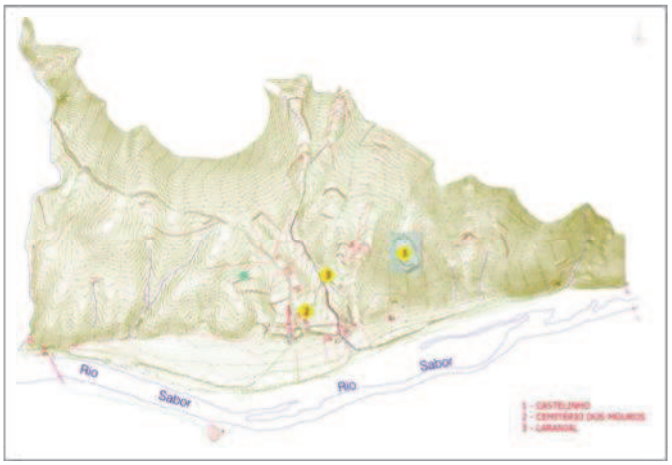



Figura 2 – A: Levantamento topográfico da área de estudo de Cilhades.
Assinalam-se as três estações arqueológicas referidas no texto.

Muito embora os vestígios antrópicos mais visíveis de Cilhades se prendam com construções directamente relacionadas com o aproveitamento sazonal dos terrenos agrícolas ali existentes – edifícios de apoio agrícola, muros de socalco, muros apiários, poços de captação, levadas de água... – há neste pequeno lugar claras evidências de uma ocupação con-

tinuada no tempo, iniciada na Primeira Idade do Ferro, prolongando-se pelo período romano e medieval e estendendo-se, praticamente, até aos dias de hoje. Se é certo que dos períodos romano e medieval os elementos históricos disponíveis – documentação e vestígios arqueológicos - não nos permitem, à data, tecer grandes considerações sobre o(s) tipo(s) de sítio(s) com que nos deparamos, parece ser notória uma clara diferença ao nível da ocupação espacial de Cilhades na sua longa diacronia. Assim, assiste-se, por um lado, ao estabelecimento de uma pequena comunidade proto-histórica no topo de um esporão com amplo domínio visual que é fortificado no local hoje conhecido por Castelinho, enquanto a ocupação humana dos períodos subsequentes, mesmo a romana, privilegia as zonas de topografia mais baixa.

Na aldeia de Cilhades foram identificados diversos elementos adscritos ao período romano, mas reaproveitados: silhares almofadados, fragmentos de colunas, soleiras… Por outro lado, convém salientar o achado ocasional, em meados do século XX, de uma ara votiva dedicada a Denso (Brandão, 26-28). A recente revisão desta epígrafe levou a propor para a mesma uma datação no século II d.C., interpretando-se Denso como divindade indígena protectora da comunidade local (Prósper & Redentor, 264). Em Cilhades, no sítio do Laranjal, tem sido agora exumada outra ara votiva, embora dedicada a Tutela (Pereira *et al.*). Ambas, Denso e Tutela, seriam divindades tutelares.

Do período medieval, a par com algumas cerâmicas entretanto identificadas, várias delas denotando uma ocupação alto-medieval deste lugar, é de referir a existência, num documento desse período, da doação, por D. Sancho I, nos alvores do século XIII, do *Reguengo* de Cilhades – as terras do Rei - aos povoadores de Mós (Azevedo *et al.*, 198).

À data, salientamos também a escavação, no mesmo local sobre a margem direita do Ribeiro de São Lourenço onde foram exumadas as duas aras, de uma necrópole medieval, estabelecendo-se a mesma sobre níveis romanos associados a um pequeno forno cerâmico ali localizado. Estruturas muito provavelmente medievais, também elas sobrejacentes a estruturas romanas, têm vindo a ser identificadas noutro ponto de Cilhades, localizando-se este na margem esquerda do ribeiro de São Lourenço, no sítio conhecido como "Cemitério dos Mouros".

Cilhades manteve-se, até aos anos de 1980, como uma zona de passagem fluvial importante, servida por uma barca, que, como noutros pontos importantes próximos– estes no Rio Douro – garantia o acesso de pessoas e bens entre as duas margens do Rio Sabor. A importância deste trânsito fluvial, documentado desde pelo menos a Época Moderna, é assinalável, observando-se este lugar destacado em exemplares da cartografia da região dos séculos XVI/XVII, como *Barca de Silhades*. Esta embarcação só seria suplantada em 1982 pela construção, nas proximidades do seu local de travessia, de um pequeno pontão.

# 2. LOCALIZAÇÃO E ENQUADRAMENTO GEOGRÁFICO DO SÍTIO.

O elemento escultórico que aqui se apresenta, achado casualmente durante a abertura de um covacho na extremidade norte do recinto fortificado do Castelinho, foi-nos dado a conhecer pelo seu actual proprietário – Eng.º Filipe Salgado (ACE) – e neto do achador, a quem desde já agradecemos as facilidades dadas para o seu estudo.

A estação arqueológica do Castelinho, corresponde, em termos genéricos, a um sítio fortificado – *Castro* –, com uma ocupação inicial que remonta à Primeira Idade do Ferro (Séc.ˊˢ VI-V a. C.). Faz parte integrante do lugar de Cilhades, pertença administrativa da freguesia de Felgar na margem direita do Rio Sabor, concelho de Torre de Moncorvo e distrito de Bragança, na região de Trás-os-Montes Oriental.

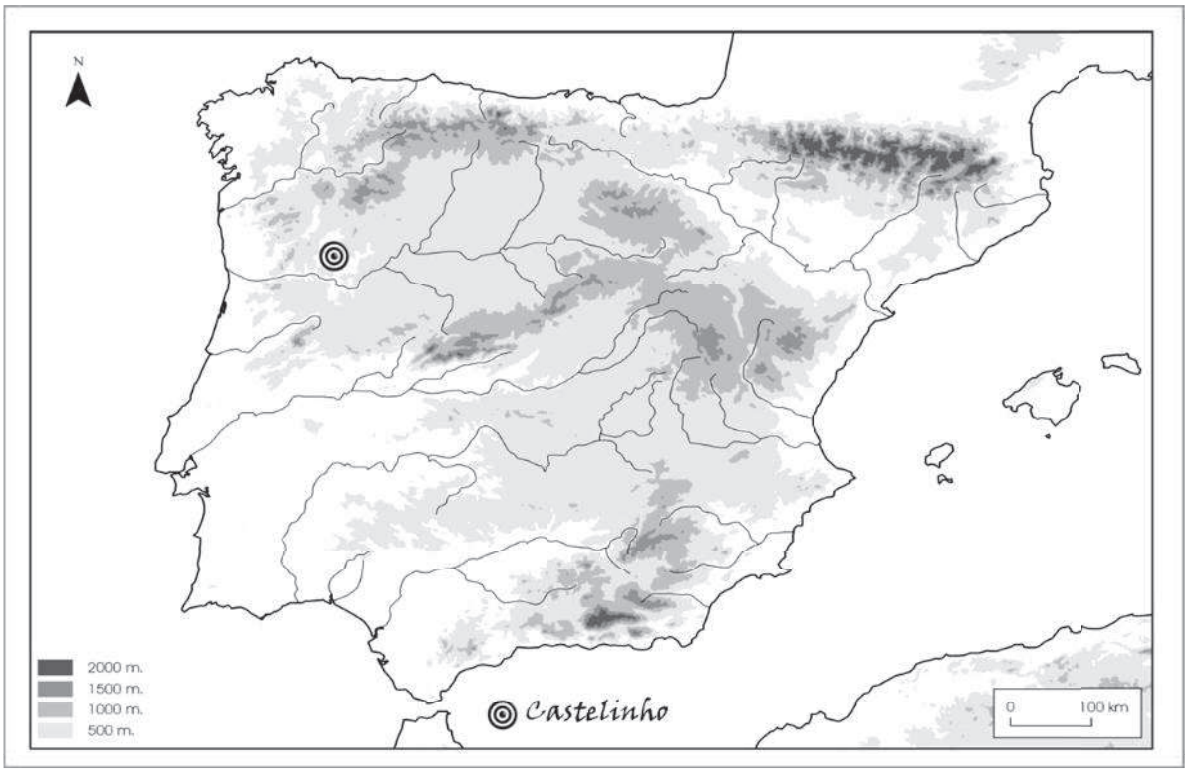



Figura 1 – A: Localização genérica do Castelinho na Península Ibérica.

As coordenadas geográficas – Datum 73 – retiradas a partir do local do achado, são as seguintes: X = 97393,50; Y = 17544350; Z = 210,80 m. O Castelinho aparece representado na *Carta Militar de Portugal,* escala 1:25 000, *fl.*119.

Este sítio arqueológico ocupa o topo de um esporão de substrato xistoso, sobranceiro ao Rio Sabor. Destacando-se perfeitamente da área em redor, detém um amplo domínio visual sobre o território, embora se encontre encravado na zona de vale. Na sua envolvência imediata, são de salientar a norte deste sítio as zonas de vertente extremamente acentuadas da Serra de Bornes, atingindo o topo das mesmas valores de cota perto dos 500 m de altitude. As vertentes sul, este e oeste do Castelinho são bastante acentuadas, com excepção feita ao seu lado norte, onde se implanta uma pequena plataforma. A cota absoluta do topo do esporão é de 212.50 m. O desenvolvimento em planta das muralhas deste sítio confere-lhe uma configuração sub-ovalada, com uma orientação Noroeste/Sudeste, medindo os seus eixos máximos cerca de 100 m de comprimento por 60 m de largura. A área total do espaço intramuros alcança quase o meio hectare.

Em traços gerais, o vale do Rio Sabor, embora no ponto em apreço seja ligeiramente espraiado, é relativamente encaixado, definindo, por norma, declives em V bastante marcados. A nível geológico, nesta região são predominantes os xistos, grauvaques e quartzitos, prevalecendo os litossolos.

# 3. O SÍTIO DO CASTELINHO: BREVES APONTAMENTOS.

A estação arqueológica do Castelinho assume particular relevância pelo dados científicos que poderá aportar, tendo em conta o facto de serem escassas as intervenções arqueológicas levadas a cabo, de forma efectiva e sistemática, em contextos sidéricos da região de Trás-os-Montes. A par com intervenções pontuais nalguns sítios que apresentam uma longa diacronia ocupacional – tendo-se nalguns casos observado uma sequência estratigráfica que se inicia no Calcolítico e finda no período medieval (Rodrigues & Rebanda, 55) – apenas foi intervencionado de forma sistemática no Nordeste Transmontano o Crasto de Palheiros, em Murça, tendo-se também aqui comprovado uma ocupação humana continuada no tempo (Sanches, 120).

Não sendo de forma alguma desconhecido, o sítio do Castelinho é desde há muito referenciado na bibliografia arqueológica desta região (Alves, 154), tendo, mais recentemente, sido incluso no capítulo do inventário das estações arqueológicas levada a cabo por Sande Lemos (364). O mesmo investigador, apontando-lhe desde logo uma cronologia da Idade do Ferro, classifica-o como um castro de tipo D, isto é: um castro implantado em relevo com forma de esporão, mais ou menos pronunciado, sobranceiro a um curso de água de certa dimensão e situado em vale ou na bordadura do planalto, mas sempre na proximidade de um rio ou ribeiro.

Portanto, tal e como acabamos de referir, o Castelinho tem sido historiograficamente considerado como sendo um sítio proto-histórico. A intervenção arqueológica em área, que aqui se encontra em desenvolvimento desde finais de Março de 2011, ocorre dentro das

medidas de minimização previstas para todo um conjunto de estações arqueológicas directamente afectadas pelo *Aproveitamento Hidroeléctrico do Baixo Sabor* – Escalão de Montante.

Independentemente dos motivos que levaram à fortificação deste sítio – defesa, ou afirmação de poder e de domínio sobre o território envolvente – o certo é que são muitas as estruturas "defensivas" que até à data têm sido aqui identificadas, entre as quais podemos destacar a muralha, várias linhas de fosso e dois torreões.

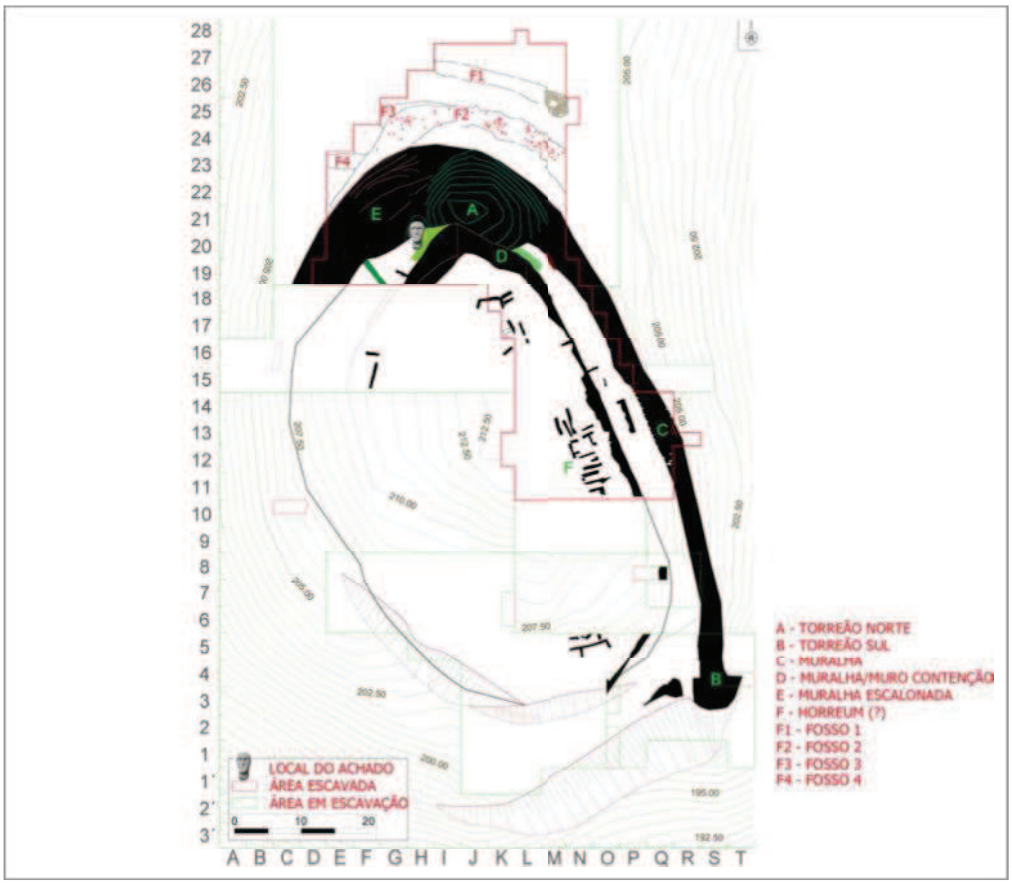



Figura 2 – B: Levantamento topográfico do Castelinho, indicando algumas das estruturas que comporta.

A muralha, realizada em alvenaria insossa de xisto e com 3,60 m de largura máxima, apresenta um limite externo regular em praticamente três das suas vertentes, adquirindo uma monumentalidade assombrosa na extremidade norte do recinto, no troço voltado à parte mais exposta – plataforma norte – deste lugar. Aqui, a muralha, escalonada, atinge os 11 m. de largura. O desenvolvimento em espiral desta estrutura acabou por constituir um co-

rredor de acesso, entre muros, com duas possíveis entradas ao interior do recinto localizadas na extremidade sul.

Em associação àquele que entendemos como o primeiro momento de ocupação deste sítio, ainda na Primeira Idade do Ferro, deverão relacionar-se 3 das 4 linhas de fosso identificadas no decurso da escavação da plataforma Norte. A colmatação da quarta e última linha de fosso aberta – Fosso 2 –, acabando a sua abertura por cortar duas das estruturas negativas pré-existentes – Fossos 3 e 4 –, deverá relacionar-se, provavelmente, com o último momento de ocupação deste sítio, já em período romano.

Relativamente aos torreões, foram identificados até ao momento dois, ambos de planta subcircular e situados em extremidades opostas do recinto amuralhado: um a norte e outro, de menores dimensões, no ângulo sudeste.

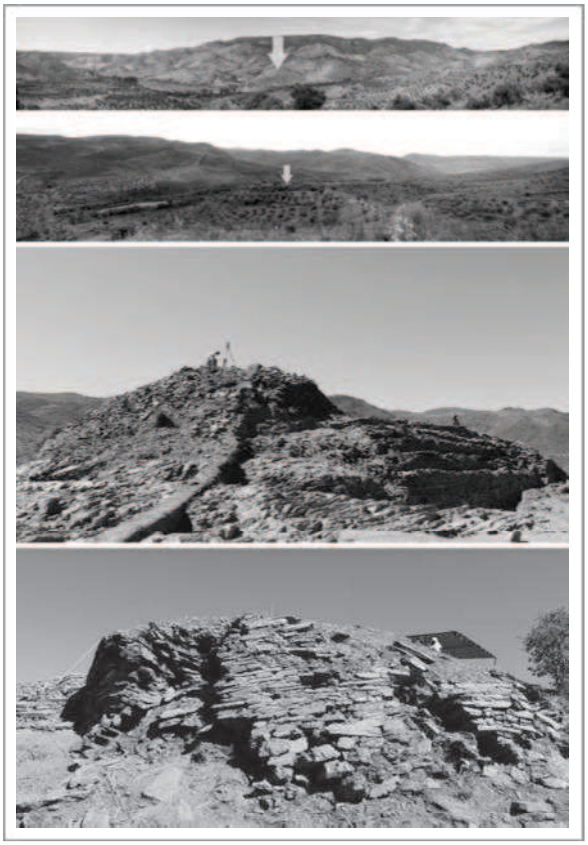


Figura 3 – A e B: Vistas gerais do sítio arqueológico do Castelinho.
C: Pormenor do torreão norte e muralha escalonada. D: Pormenor do torreão sul.

A estação do Castelinho sofreu notáveis alterações ao longo do tempo e as mesmas têm sido agora arqueologicamente comprovadas. Vejamos uns exemplos.

De acordo com os dados disponíveis, ressalvando-se, como anteriormente referimos, uma ocupação mais antiga deste espaço pela identificação de materiais enquadráveis na Primeira Idade do Ferro, ocupação essa que poderá estar associada a três linhas de fosso identificadas (F1, F3 e F4), julgamos que o verdadeiro primeiro momento de monumentalização deste sítio tenha ocorrido apenas na Segunda Idade do Ferro, podendo este ser subdividido em duas fases. Numa primeira fase, julgamos ser possível articular a construção da primeira muralha, de dimensões regulares, com a abertura do fosso 2 (F2), acabando a abertura desta estrutura negativa por cortar os fossos 3 e 4.

Numa segunda fase, enquadrável ainda na Segunda Idade do Ferro, ter-se-á procedido a uma profunda remodelação de parte do "sistema defensivo" da fase anterior. Parte da muralha poderá ter sido profundamente alterada, assim julgamos, com a criação do possante troço escalonado voltado à parte mais acessível do recinto. Parece ganhar cada vez mais consistência, por outro lado, a hipótese de o torreão norte se articular com esta profunda remodelação. Isto porque o mesmo se estabelece sobre estruturas criadas propositadamente para o efeito e que acabam, elas próprias, por encerrar algumas construções pré-existentes, sobrepondo-se ainda a parte do troço de muralha escalonado. De alguma forma, embora esta situação só venha a ser comprovada com a desmontagem de algumas estruturas, estas "novas construções" – muralha escalonada e torreão norte – poderão ter englobado, resultando nas suas próprias megaestruturas, o alinhamento da muralha antiga. A colmatação do fosso 2 (F2), estratigraficamente comprovada, ocorreu em momento imediatamente posterior, na sua diacronia, à construção da possante muralha escalonada e do grande torreão que a ladeia, tendo já parte dessa megaestrutura sido construída sobre este último fosso, sendo este um aspecto muito significativo a relevar.

Já dentro da última fase de ocupação deste sítio, com claras influências do período romano, poderão estar directamente associadas algumas das estruturas da parte interna do Castelinho. As mais evidentes a que nos referimos, embora muito destruídas devido à escassa potência estratigráfica existente naquele local, parecem, numa primeira análise, e tendo em conta as características técnicas e arquitectónicas, corresponder a uma zona de armazenagem, provavelmente relacionada com celeiros (*horrea*). Tendo em conta o material arqueológico que com elas se pode directamente relacionar – alguns fragmentos cerâmicos e dois numismas de Augusto, um dos quais datado com certeza do ano 7 d. C. –, corresponderão à última grande fase de ocupação deste povoado, já em época romana.

No que toca a aspectos relacionados com a organização interna deste povoado, a regularidade e perpendicularidade dos muros de alvenaria em xisto identificados até à data, sugere uma clara preferência pelos traçados ortogonais, não se tendo constatado quaisquer evidências de plantas circulares. Por outro lado, também não descuramos por enquanto a possibilidade de terem existido construções em altura realizadas com materiais perecíveis associados a alguns dos embasamentos pétreos entretanto identificados. Ainda assim, não foram observadas quaisquer evidências arqueológicas que possam sugerir a antiga existência de eventuais muros em taipa.

No relativo ao material arqueológico compulsado até à data, e como seria expectável, o seu maior volume corresponde a elementos cerâmicos. Dentro deste conjunto, destacam quantitativamente inúmeros fragmentos lisos de vasos de média e grande dimensão, provavelmente relacionados com vasos de armazenagem que apresentam perfil em S, colos curtos e bordos esvasados, denotando as partes melhor preservadas peças com bojos globulares e ovóides, sobressaindo, também, a ocorrência de elementos decorados, ainda que em muito menor número.

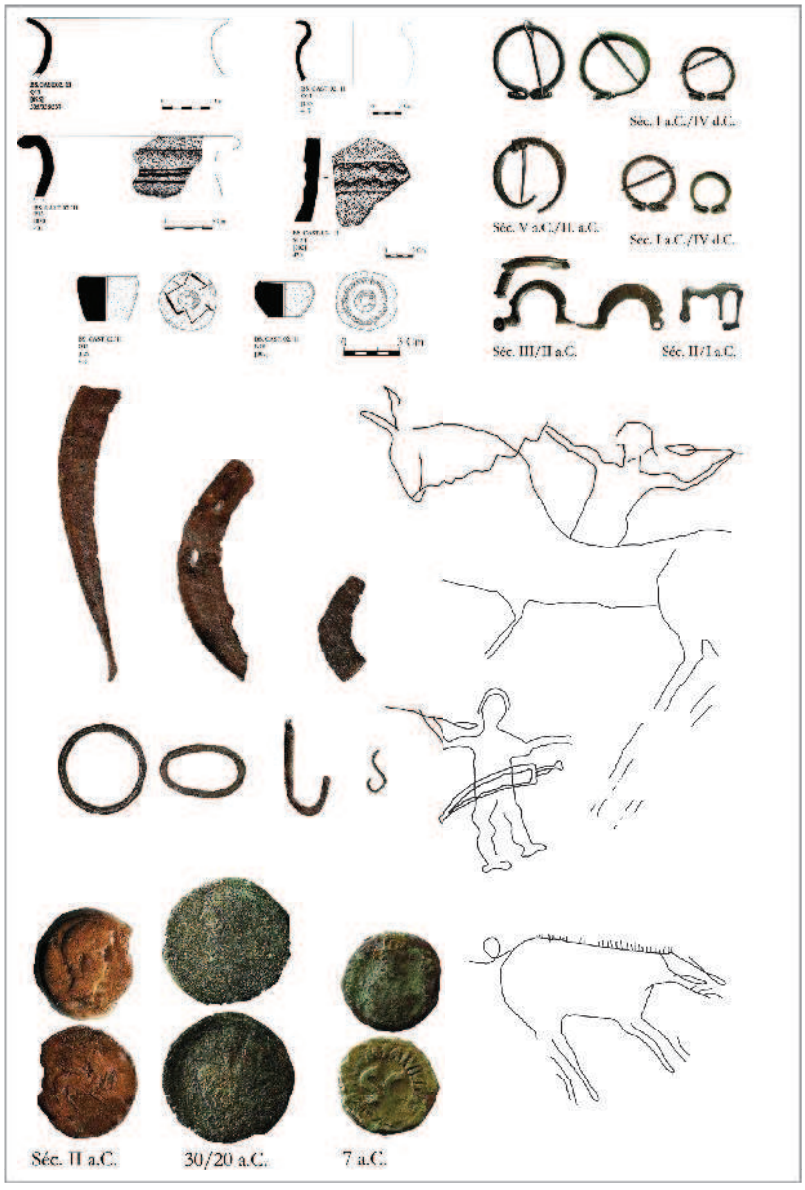



Figura 4 – Alguns dos materiais arqueológicos exumados no Castelinho.

O conjunto de fragmentos cerâmicos, recolhidos maioritariamente em níveis arqueológicos de aterro e nivelamento, coevos da ocupação sidérica deste lugar, denota, por ora, embora haja raras excepções, pouca expressividade ao nível da sua variedade formal. Se a decoração é praticamente omissa do conjunto de materiais a que nos referimos, embora esteja pontualmente representada por motivos geométricos incisos, parece existir, por outro lado, uma clara diferenciação ao nível do tratamento da superfície das peças. Se é nalguns casos notória a rugosidade em fragmentos de pastas micáceas mal depuradas, com muitos elementos não plásticos, verificamos, por outro lado, também a presença de superfícies bem alisadas, ou até mesmo polidas, onde sobressaem as superfícies externas com abundantes palhetas de mica.

Foi também com base na observação de parte deste material cerâmico que pudemos constatar a existência de três momentos de ocupação perfeitamente distintos, corroborando-se, em boa parte, o que as próprias estruturas arqueológicas, como vimos atrás, já denunciavam. Um pequeno grupo, conotado com um nível estratigráfico muitíssimo residual – U.E. [031] –, parece comportar o material cerâmico mais antigo deste lugar, com tipos Soto-Medinilla, balizados entre os finais do Séc. VI a. C. e os inícios do Séc. V. a. C. Pela análise possível ao acervo cerâmico do Castelinho, diríamos, com base em paralelos evidentes ao nível de materiais exumados em outras estações sidéricas, que há uma nítida prevalência de cerâmicas enquadráveis entre o século II e os finais do I a. C., denotando-se algumas diferenças com outro tipo de peças que poderão corresponder à ocupação final deste espaço, dentro já do período romano.

Do acervo de materiais líticos, a par com um ou outro polidor, têm sido exumados percutores, todos em quartzito. Deste conjunto, é também de salientar a ocorrência de elementos de mós manuais, sobressaindo em muitíssimo maior número as mós rotativas.

Dentro ainda dos materiais arqueológicos exumados, o grupo de objectos metálicos assume especial relevância, quer pela particularidade de algumas peças, quer pela possibilidade de alguns destes elementos se constituírem como uma fonte de datação importante, ainda que sempre relativa. A par com fíbulas anulares hispânicas, em ómega (em bronze), foram também exumadas, dentro do grupo destes objectos, duas fíbulas transmontanas e uma fíbula zoomórfica representando um cavalo, enquadrável, esta última, entre os séculos II e I a. C. Por último, cabe-nos destacar várias moedas, uma das quais cunhada em meados do século II a. C. no povoado Ibérico de Cástulo (Norte da Andaluzia), tendo representado no anverso uma cabeça humana de perfil, ao que parece diademada, e no reverso uma esfinge alada.

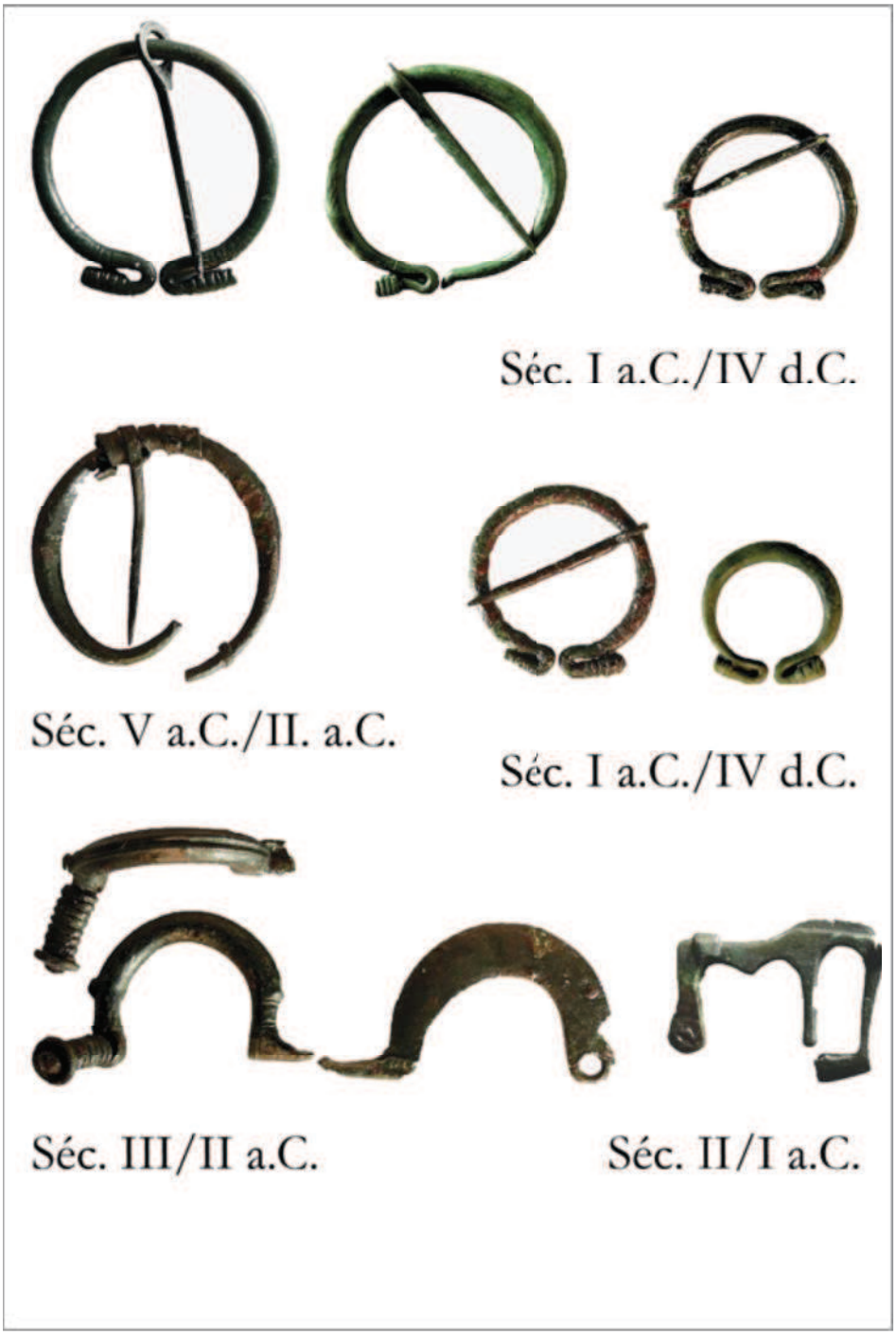



Figura 4 – B: Fíbulas.

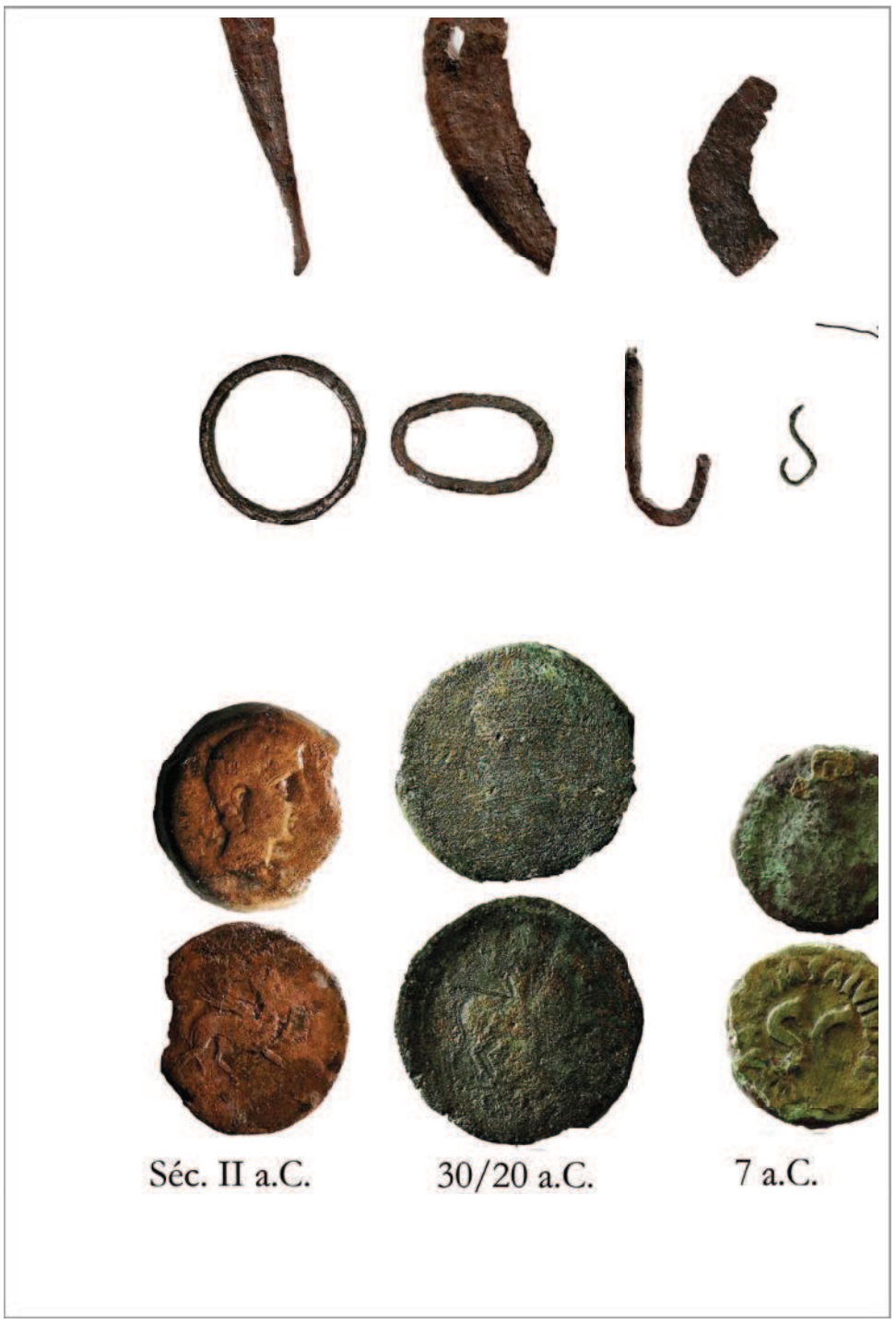



Figura 4 – C: Outros elementos metálicos. D: Numismas.

Finalmente, e ainda no âmbito das ergologias entretanto recuperadas, cabe-nos fazer menção a um factor que em muito contribui para defender a excepcionalidade deste sítio: uma colecção de arte móvel, composta, à data, por mais de 200 lajes gravadas. À partida, as mesmas terão sido subtraídas – numa altura que não podemos ainda precisar – às construções de alvenaria de xisto do Castelinho, onde teriam sido gravadas. Convém ressalvar o facto de que as mesmas, a nível iconográfico, técnico e estilístico, se inserem cronologicamente na Idade do Ferro e culturalmente na tradição muito próxima da arte sidérica do Vale do Côa (Luis, 415-438).



Figura 4 – E: Figurações individualizadas (sem escala) da Laje I do Castelinho.

# 4. A CABEÇA HUMANA DO CASTELINHO.

Esculpida a partir de um bloco de granito de grão fino e cor cinzenta, a denominada cabeça do Castelinho apresenta uma clara frontalidade na sua visualização. Embora mostre algumas ligeiras mutilações, ganhas com certeza com o passar do tempo, a cabeça encontra-se muito bem preservada. Apresenta uma altura máxima de 0,18 m, por 0,103 m de largura e 0,089 m espessura máxima. A escultura mostra secções sub-rectangulares, quer no seu eixo longitudinal, quer no transversal.



Figura 1 – C: Cabeça antropomorfa do Castelinho.

Em traços gerais, a face desta cabeça assume uma configuração ovalada, tendencialmente periforme (invertida), assinalável pelo recorte perfeito do queixo na sua base. Mostra nitidamente a representação do osso frontal – com correspondência à testa do rosto humano –, encontrando-se, por outro lado, ausente qualquer evidência de cabelo nesta figura. Imediatamente abaixo da testa é perfeitamente visível a arcada orbitária, sem que se evidencie também qualquer indício da existência efectiva de sobrancelhas desenhadas sobre a mesma. Imediatamente abaixo da linha definida pelas arcadas orbitárias, tornam-se bastante

evidentes os olhos, rebaixados em relação à testa e às maçãs do rosto, apresentando os mesmos contornos tendencialmente circulares. A representação da pirâmide nasal e das correspondentes fossas na sua extremidade é sensivelmente realista. Ainda na face, as maçãs do rosto desta figura encontram-se bem vincadas por dois sulcos oblíquos impostos sobre ambos os lados do nariz, ganhando ainda notoriedade pelo ligeiro relevo que apresentam na superfície esculpida da peça. A boca, pouco realista, é marcada por outro sulco profundo, também ele oblíquo, sobre o lado esquerdo da face. A parte inferior é assinalada por um queixo muito bem definido.

Sobre cada um dos lados do bloco esculpido sobressaem duas orelhas, simétricas, conseguidas através do rebaixamento do bloco de granito em ambos os lados da face desta representação humana. De contornos tendencialmente ovalados e dispostas visivelmente de forma oblíqua em relação ao eixo maior da peça, é perfeitamente evidente em cada uma delas a representação do respectivo canal auditivo, pormenor este conseguido por intermédio de uma pequena covinha de configuração circular colocada sensivelmente a meio do corpo oval da orelha.

A base desta peça corresponde ao pescoço, elemento de união da cabeça com o tronco, neste caso completamente ausente. A parte posterior desta escultura é completamente plana, aparentemente cortada por forma a ficar, assim julgamos, adossada a uma superfície rasa. Nesta parte lisa da peça é evidente a presença de uma pequena perfuração circular central, não necessariamente contemporânea da data de fabrico da cabeça.

Relativamente às circunstâncias em que se produziu a descoberta da cabeça antropomorfa do Castelinho, já indicámos que se trata de um achado casual acontecido há várias dezenas de anos. Porém, através de diversos inquéritos orais, da pesquisa bibliográfica (Rodrigues e Rodrigues, 34) e da análise *in situ* do terreno, ficámos a saber qual foi o local exacto de implantação da fossa de violação de onde saiu a cabeça. Esta fossa ainda era visível antes de dar início às sondagens preliminares. Sendo assim, tomou-se especial atenção à georreferenciação deste ponto e à escavação cuidadosa da sua envolvência. O local exacto acabaria por corresponder a um troço alterado da muralha escalonada. Consideramos muito provável que a cabeça poderia ter sido recolhida numa camada de regularização de uma pequena área, associada a uma reformulação cuja ergologia comporta apenas materiais da Segunda Idade do Ferro.

# 5. ENQUADRAMENTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO E CULTURAL

A cabeça antropomorfa do Castelinho não constitui em absoluto um *unicum* no marco da plástica antiga recuperada no Noroeste da Península Ibérica. Trata-se de mais um exemplo das denominadas *cabeças castrejas*, que têm vindo a aparecer nesta região.

Em território português, conhecem-se diversas manifestações correspondentes a cabeças antropomorfas feitas em granito, entre as que poderíamos citar, como mínimo, uma dúzia de exemplares com uma eventual antiguidade bimilenária: região de Braga, Castro de Monte Mozinho (Penafiel), Castro do Monte de Nossa Senhora dos Anúncios (Alfândega da Fé), Castro de Santa Iria (Guimarães – Póvoa de Lanhoso), Castro do Vieito (Viana do Castelo), Citânia de Roriz (Barcelos), Citânia de Sanfins (Paços de Ferreira), região de Chaves, Guarda, Três Minas (Vila Pouca de Aguiar), Vale da Ribeira (Celorico da Beira) e Vale de Figueira (Tabuaço). À partida, poder-se-ia dizer que em todos os distritos do norte do país, excepto no de Aveiro, têm sido descobertas cabeças antropomorfas em granito. Porém, convém fazer uma triagem mais apurada, que nos permita identificar quais são as manifestações plásticas deste género que apareceram indubitavelmente no interior de castros ou sítios fortificados em altura.

Não conhecemos o lugar exacto de proveniência original dos exemplares de Braga, Chaves, Guarda, Celorico da Beira e Tabuaço. Vejamos isto caso a caso. A *cabeça de guerreiro galaico* de Braga foi interpretada como sendo uma peça reutilizada fora do seu contexto arqueológico original (Bettencourt e Carvalho, 279). A cabeça descontextualizada de Chaves, embora publicada por J. R. dos Santos Júnior em 1978 (C) como *cabeça-troféu*, chegou a ser posteriormente considerada como um possível elemento da plástica românica (Calo, 238). A cabeça descontextualizada da Guarda foi dada a conhecer em 1958 por Adriano Vasco Rodrigues como sendo uma *cabeça de guerreiro lusitano*, mas Jorge de Alarcão (32) propôs que poderia eventualmente proceder de um *povoado castrejo romanizado*. Da cabeça de Vale da Ribeira (Celorico da Beira), apenas podemos afirmar que, após uma breve referência textual e fotográfica da mesma (Vilaça, 24-25), tem sido recentemente estudada num trabalho académico que inclui todas as informações relativas ao seu achado descontextualizado numa vivenda particular (Marcos, 47). Finalmente, a cabeça de Vale de Figueira (Tabuaço) apareceu reaproveitada num muro divisório de prédios rurais (Perpétuo *et al*. 281), aparentemente longe de qualquer contexto arqueológico.

Por outro lado, da cabeça antropomorfa de Três Minas (Vila Pouca de Aguiar) conhecemos o seu contexto arqueológico de proveniência, pois foi encontrada numa exploração aurífera romana. Assim, quase metade das cabeças antropomorfas em granito que inicialmente citámos carece, *a priori*, de qualquer ligação física ou contextual directa e segura com os povoados da denominada *Cultura Castreja*.

Após esta primeira e necessária triagem, ainda teríamos seis cabeças antropomorfas no norte do território português que estão claramente inseridas no ambiente próprio dos castros e citânias do Noroeste: Monte Mozinho, Monte de Nossa Senhora dos Anúncios, Santa Iria, Roriz, Sanfins e Vieito.

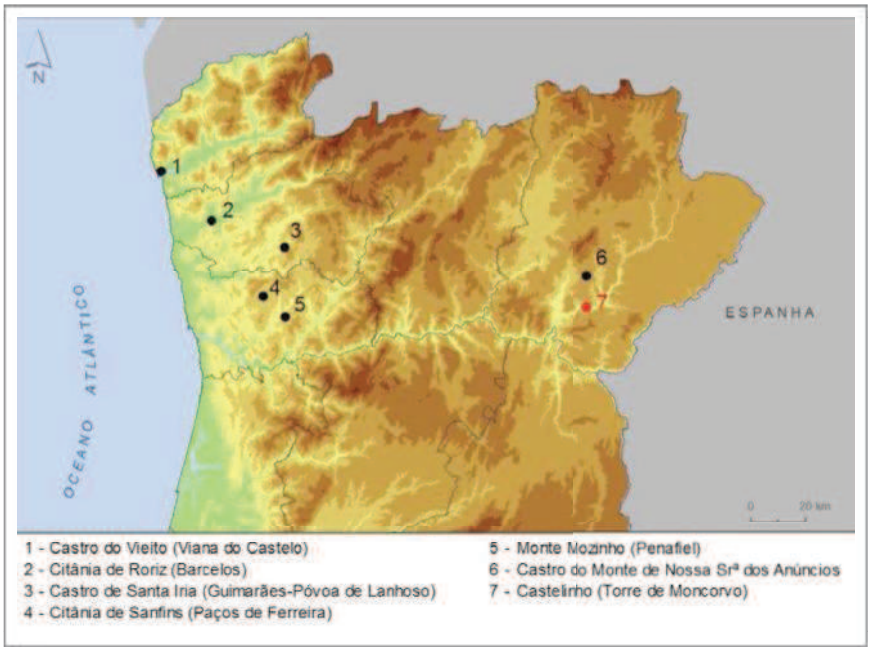



Figura 1 – C: Cabeça antropomorfa do Castelinho.
*6 Castro de Nossa Senhora dos Anúncios

A cabeça antropomorfa do castro de Monte Mozinho (Penafiel) apareceu durante as escavações arqueológicas ali realizadas em 1997, mas, infelizmente, "*por mor da pouca potencia do lugar onde estaba, non se pode atribuir estratigráficamente a ningún nível*" (Calo, 347). Porém, na área da descoberta, Calo constatou arqueologicamente a existência de "*un primeiro nível de época augústea com casas redondas, seguido doutro Flávio com habitacións cadradas*" (347). Está exposta no Museu Municipal de Penafiel.

A cabeça antropomorfa do Castro do Monte de Nossa Senhora dos Anúncios (Alfândega da Fé) foi descoberta neste povoado de maneira fortuita, tendo sido considerada como "*cabeça trofeu, quebrada a uma estátua de guerreiro lusitano*" (Santos Júnior B 347). Apresenta notáveis paralelos com a cabeça recuperada no Castro de Rubiás (Bande, Ourense), por mor da sua moldura perimetral no pescoço, interpretada como sendo um torques. Inexplicavelmente, e que nós saibamos, tem sido sistematicamente ignorada na maior parte da literatura científica publicada sobre o tema das *cabeças castrejas*, apoiando-se no carácter liminar, fronteiriço e transcultural da região transmontana. À partida, a referida cabeça ainda está no interior da capela de Nossa Senhora dos Anúncios (Lopes, 80).

A cabeça antropomorfa do Castro de Santa Iria (Guimarães – Póvoa de Lanhoso) foi encontrada por acaso neste povoado em 1876 e posteriormente oferecida a Martins Sarmento, passando a integrar o magnífico espólio deste conhecido museu arqueológico vimaranense, onde actualmente se expõe.

A cabeça antropomorfa da Citânia de Roriz (Barcelos) foi recuperada no interior deste povoado, concretamente enterrada num local situado "*entre a 1.ª e a 2.ª muralla*" (Almeida, 400). À partida, ainda se encontra na posse de um particular.

A cabeça antropomorfa da Citânia de Sanfins (Paços de Ferreira), considerada pela maior parte dos investigadores como sendo um fragmento de uma estátua de guerreiro galaico-lusitano, apareceu durante a campanha de escavações desenvolvida neste *oppidum* em 1962. Apresenta a particularidade de ser a única cabeça com capacete das aqui referidas. Está exposta no Museu Arqueológico da Citânia de Sanfins.

A cabeça antropomorfa do Castro do Vieito (Viana do Castelo) apareceu no decurso das escavações arqueológicas de emergência realizadas neste povoado fortificado durante a década passada. Do estudo pormenorizado do espólio e da estratigrafia, concluiu-se que o castro do Vieito teria sido intensamente ocupado entre os finais do século I a. C. e os meados do século I d. C., isto é, durante a fase inicial do processo de romanização do Noroeste (Silva, 158).

As cabeças antropomorfas, as estátuas de guerreiros galaico-lusitanos e diversos elementos de carácter arquitectónico proliferaram nos momentos finais da Proto-história do Noroeste Peninsular como manifestações de uma plástica que os investigadores têm designado de *castreja* e que conta com uma ampla bibliografia.

Provavelmente, Trás-os-Montes deteve durante a proto-história um papel de transição, confluência e troca de elementos, experiências e conhecimentos entre as culturas autóctones do Atlântico e as da Meseta. Porém, consideramos que a região transmontana tem sido injustamente esquecida entre os investigadores activos nos inícios deste século XXI, quando, no caso específico das cabeças antropomorfas, a sua representatividade está completamente atestada, acrescentando-se, por outro lado, o facto de ser esta a zona que tem proporcionado um maior número de *berrões* ou representações zoomorfas em pedra, de todo o Noroeste (Santos Júnior A).

Com a conquista romana deste território, as diferenças originárias dos povos que o habitavam seriam esbatidas progressivamente no marco geral da administração imperial, criando-se nesta região um novo ambiente de carácter provincial, periférico, liminar e secundário, relativamente aos ditames culturais emanados da centralidade latina.

Actualmente, conhecem-se no território português a norte do Douro um número mínimo de seis cabeças antropomorfas em granito, tendo sido todas elas descobertas com absoluta certeza no interior de povoados proto-históricos: Monte Mozinho, Monte de Nossa Senhora dos Anúncios, Roriz, Santa Iria, Sanfins e Vieito. No caso do Castelinho, estaríamos perante a sétima ocorrência que manifesta um contexto de origem seguro claramente ligado a ocupações forticadas em altura.

Em todos estes sítios arqueológicos existem evidências materiais datáveis dos inícios da época romana, isto é, do Alto Império (finais s. I a. C. – s. III d. C.). Porém, o tipo de *habitat* e a povoação residente indicam claramente uma tradição local originada nos finais da Primeira Idade do Ferro. No debate sobre a cronologia da plástica castreja, tem-se defendido para ela uma adscrição cronológica e cultural autóctone e pré-romana (López Cuevillas, 195-198; Rodrigues, 228; Taboada, 10-12; López Monteagudo, 251-252), apontando-se também uma outra explicação como produção artística meramente provincial, derivada da assimilação das populações locais pelo Império Romano (Calo, 720-721; Acuña, 195-196). Por outro lado, alguns autores (Carballo; Schattner, 38) têm proposto uma via intermédia, em que as manifestações plásticas em pedra da zona galaico-lusitana poderiam ter tido uma origem local pré-romana que posteriormente seria desenvolvida já sob a dominação imperial.

Sem pretendermos em absoluto fechar este debate, achamos que o novo elemento que agora apresentamos pode contribuir para enriquecer os termos da discussão. A cabeça antropomorfa em granito aparecida no Castelinho foi recuperada no interior de um sítio fortificado em altura, actualmente em processo de escavação extensiva. Até à data, todas as evidências arqueológicas identificadas – tanto no que se refere a ergologias materiais como a representações iconográficas gravadas ou a níveis de ocupação – sugerem para este sítio uma origem e um desenvolvimento sidéricos, assim como uma crise, colapso e frequentação residual no início da Romanização. A presença romana em Cilhades parece priorizar uma zona topograficamente deprimida e aberta, onde foram identificadas duas aras votivas, a primeira consagrada à divindade indígena local Denso (Prósper e Redentor, 262) e a segunda à deusa Tutela (Pereira *et al.*).

A região transmontana constitui um território em que, a par de um *habitat* proto-histórico claramente dominado pela tipologia correspondente aos povoados fortificados em altura, as manifestações da plástica sidérica em pedra alcançaram um grande desenvolvimento, com numerosos exemplares entre os quais destacam sobremaneira os conhecidos berrões. Estes foram magnificamente estudados, entre outros, por J. R. dos Santos Júnior. É neste ambiente arqueológico que julgamos poder inserir as cabeças antropomorfas em pedra recuperadas no Castelinho e no Monte de Nossa Senhora dos Anúncios, esta última com presença evidente de um *torques* ao pescoço, constituindo assim uma ligação inegável com a Cultura Castreja do Noroeste.

Em definitivo: enquanto não for concluída a escavação arqueológica extensiva do sítio do Castelinho e se realizem as correspondentes datações radiométricas dos seus níveis de ocupação, podemos afirmar à vista dos dados actualmente disponíveis, que esta estação fortificada em altura e a cabeça antropomorfa em granito dali proveniente corresponderiam, em princípio, a um ambiente proto-histórico local que atingiu o seu paroxismo na Segunda Idade do Ferro.

Póvoa, Torre de Moncorvo, Junho de 2012

# *BIBLIOGRAFIA*


ACUÑA CASTROVIEJO, FERNANDO. "Escultura galaico-romana". *Actas de la I Reunión sobre Escultura romana en Hispania*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1993. 195-204.

ALARCÃO, JORGE DE. *Arqueologia da Serra da Estrela*. Manteigas: ICN-PNSE, 1993.

ALMEIDA, CARLOS ALBERTO BROCHADO DE. "Uma escultura antropomórfica da Citânia deRoriz (Barcelos)". *Cuadernos de Estudios Gallegos* XXXII, 96-97 (1981): 467-474.

ALVES, FRANCISCO MANUEL. *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*. 1934. Santa Maria da Feira: CMB-IPM-MAB, 1934.

AZEVEDO, RUI DE ET AL. *Documentos de D. Sancho I (1174 – 1211)*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1979.

BETTENCOURT, ANA M. S. E HELENA PAULA ABREU DE CARVALHO. "Estátua sedente e cabeça de guerreiro galaico da região de Braga". *Cadernos de Arqueologia* 10-11 (1993-94): 279-291.

BRANDÃO, DOMINGOS DE PINHO. "Denso – Uma nova divindade bárbara do panteão lusitano. Inscrição de Cilhades – Moncorvo". *Lucerna* I, 1 (1961): 26-28.

CALO LOURIDO, FRANCISCO. *A plástica da Cultura Castrexa galego-portuguesa*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1994.

CARBALLO ARCEO, LUÍS XÚLIO. "Notas entorno á cronoloxía do Castro da Forca e da plástica castrexa". *Minius* 5 (1996): 65-75.

LEMOS, FERNANDO SANDE. *Povoamento romano de Trás-os-Montes Oriental*. Braga: Dissertação de Doutoramento. Universidade do Minho, 1993.

LOPES, FRANCISCO JOSÉ. *Alfândega da Fé. Registos de um percurso histórico*. Alfândega da Fé: Câmara Municipal de Alfândega da Fé, 2006.

LÓPEZ CUEVILLAS, FLORENTINO. "Esculturas zoomorfas y antropomorfas de la Cultura de los Castros". *Cuadernos de Estudios Gallegos* XIX (1951): 177-203.

LÓPEZ MONTEAGUDO, GUADALUPE. "Las «cabezas cortadas» en la Península Ibérica". *Gerión* 5 (1987): 245-252.

LUIS, LUIS. "Em busca dos cavaleiros com cabeça de pássaro. Perspectivas de investigação da Proto-história no Vale do Côa". Rodrigo de Balbín Behrmann, ed. *Arte prehistórico al aire libre en el Sur de Europa*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008. 415-438.

MARQUES, ANTÓNIO CARLOS DO NASCIMENTO. *A ocupação romana na Bacia de Celorico.* Coimbra: Dissertação de Mestrado. Universidade de Coimbra, 2011.

PEREIRA, SÉRGIO; JORGE FEIO, FILIPE SANTOS, JORGE PINHO, FÁBIO ROCHA E EULÁLIA PINHEIRO. "Ara votiva dedicada a Tutela, Cilhades (Felgar, Torre de Moncorvo)". *Ficheiro Epigráfico*, no prelo.

PERPÉTUO, JOÃO MIGUEL; FILIPE JOÃO C. SANTOS; PEDRO SOBRAL DE CARVALHO; LUÍS FILIPE C. GOMES E ARTUR ALPANDE SERRA. *Tabuaço – Um passado presente*. Tabuaço: Câmara Municipal de Tabuaço, 1999.

PRÓSPER, BLANCA MARIA E ARMANDO REDENTOR. "Denso: uma divindade lusitana revisitada". *Conimbriga* 46 (2007): 251-265.

RODRIGUES, ADRIANO VASCO. "Cabeça de guerreiro lusitano da Guarda (Portugal). *Zephyrus* 9, 2 (1958): 227-228.

RODRIGUES, MARIA DA ASSUNÇÃO CARQUEJA E ADRIANO VASCO RODRIGUES. *Felgar.* Coimbra: Autores, 2008.

RODRIGUES, MIGUEL E NELSON REBANDA. "Cerâmicas medievais do Baldoeiro (Adeganha – Torre de Moncorvo)". *Jornadas de Cerâmica Medieval e Pós-Medieval*. Tondela: Câmara Municipal de Tondela, 1995: 51-66.

SANCHES, MARIA DE JESÚS, Coord. *O Crasto de Paheiros (Fragada do Castro)*. Murça- Portugal. Murça, Câmara Municipal de Murça, 2008.

SANTOS JÚNIOR, JOAQUIM RODRIGUES DOS. "A Cultura dos Berrões no Nordeste de Portugal". *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XXII, 4 (1975): 353-515 + LIII Est.

——. "A estação arqueológica de Vilarelhos e a cabeça de guerreiro lusitano". *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XXIII, 2-3 (1978): 345-351.

——. "Cabeça–Troféu do Museu Municipal de Chaves". *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XXIII, 2-3 (1978): 352-356.

——. "Necrópole do Castro do Monte de Nossa Senhora dos Anúncios (Vilarelhos – Alfândega da Fé). *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* XXIII, 4 (1980): 407-420.

SCHATTNER, THOMAS G. "Novas aproximações às estátuas de guerreiros lusitano-galaicos". *O Arqueólogo Português* Série IV, 22 (2004): 9-66.

SILVA, ANTÓNIO JOSÉ MARQUES DA. *Vivre au-delá du fleuve de l'Oubli*. Coimbra: Dissertação de Doutoramento. Universidade de Coimbra, 2009.

TABOADA CHIVITE, JESÚS. *Escultura celto-romana*. Vigo: Castrelos. Col. Cuadernos de Arte Gallego 3, 1965.

VILAÇA, RAQUEL. "Celorico da Beira antes dos romanos". *Celorico da Beira através da História*. António Carlos Marques e Pedro C. Carvalho, coord. Celorico da Beira: Câmara Municipal de Celorico da Beira, 2009. 11-28.

# “Origem e significado dos nomes de Portugal e da Galiza”

D. Luís Magarinhos Iglesias

Máster en Cultura y Literatura Comparada

# Cale, Gal e a busca das origens

Uma primeira olhada leiga sob as palavras PortuGal e Galiza, permite-nos perceber de imediato a existência dum radical Gal contido nos dois vocábulos. O qual nos faz pensar de imediato numa ligação etimológica entre as duas denominações. Aliás, a forma Gal não é mais do que uma derivação latina do radical indo-europeu Cale (Calem segundo as fontes).

A origem da palavra Galiza (Calécia, Gallaecia) tem a ver precisamente com o radical Cale. Concretamente com o localizado numa das áreas onde hoje se encontra a cidade do Porto. Mas, antes de abordarmos essa questão, seria bom aproximarmo-nos a algumas análises sobre a etimologia e origem linguística Cale.

Hoje sabemos, que a forma Cale esteve e está muito presente em toda a geografia europeia, nomeadamente nas áreas geográficas onde perviviu ou pervive um substrato linguístico celta[1] (ainda que se tem registrado também em outras línguas indo-europeias como o eslavo ou o albanês). Daí, por exemplo, que na Europa atlântica (e não só) tenhamos encontrado denominações como Galia, Calais, Galatia, Gaia, Galiza ou PortuGal. Palavras que partilham entre si o radical Cale / Gal.

A zona geográfica europeia na que a frequência das formas Cale/Gal é mais importante caracteríza-se por possuir um passado conformado por povos proto-históricos partilhavam uma língua comum indo-europeia que alguns autores (Soler) *relacionam com* o goidelico, ainda existindo diversas ramas dentro dela como seriam a gaélica (Irlanda, Escócia), britônica (Cornualhes, Gales, Bretanha) e a galaico-lusitana (Galiza e Portugal).

Mas o que nos atinge agora é tentar sabermos qual é a origem exata e significado de Cale dentro do corpus linguístico celta do que é originário.

Para Tranoy (1981) e Alarcão (1998) a origem do termo (que logo dará lugar à forma latinizada Calécia / Gallaecia) parte da Deusa mãe dos celtas *Cal-leach*, pois era costume romana na altura nomear aos povos conquistados pela denominação dos seus deuses. Nesse sentido, os celtas do Douro, virão a ser os *Cal-laic-us* (Calaicos) ou filhos da Deusa mãe dos celtas *Cal-leach*. Cuja referencia se tem encontrado numa inscrição na forma de *Calaic-ia* no lugar de Sobreira, perto do Porto.

Uma outra analise do radical Cale no âmbito das línguas célticas feita por Lapesa (1957) e Firmat (1966), liga este com o significado de «pedra», «rochedo», «duro», cuja

[1] Para Jean Markale (ABCdario dos Celtas. Ed. Público-Flammarion. Paris-Lisboa (2001) p.83) as palavras e o léxico nas línguas celtas acostumam a ter três ou mais sentidos, o que favorece o pensamento analógico, permitindo ao mesmo tempo interpretar uma única palavra de formas diferentes. Para ele, esta é uma característica essencial da cultura Celta, onde o bem e o mau, o natural e o sobrenatural, o animal e o vegetal, se encontram sempre misturados de forma pouco maniqueísta. Um exemplo é a palavra gwern que virá a significar ao mesmo tempo ana [medida antiga equivalente a uma vara], mastro e pântano. O próprio deus Lug poderia designar o corvo, a luz ou a brancura. E a deusa mãe dos Celtas *Cal-leach*, que para Tranoy (1981) está na origem do radical Cale, vem a ser ao mesmo tempo deusa mãe, deusa de fertilidade e deusa da guerra.

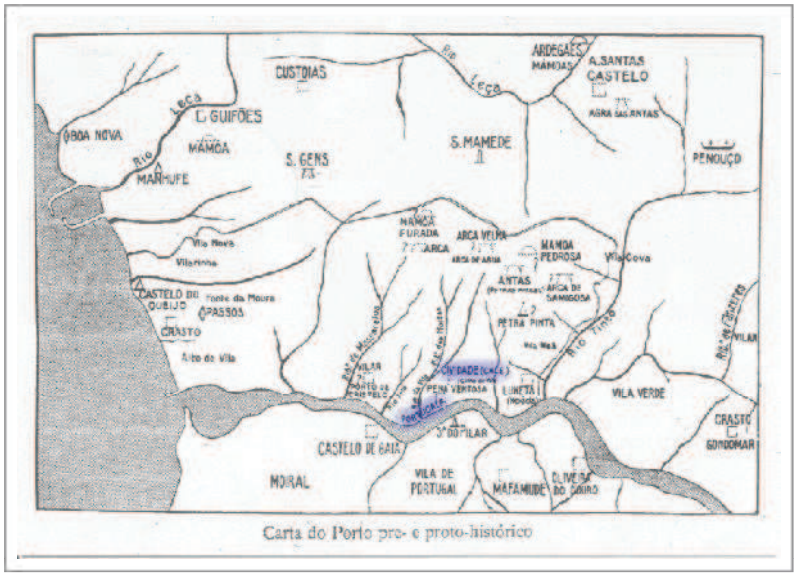
expressão se adequa com rigor às características geológicas e graníticas da cidade do Porto, nomeadamente do morro da Sé-Catedral.

Para Martins (1990) o vocábulo pré-indo-europeu Kala, definido como «abrigo», «refúgio», passou à língua celta sob a forma Cale e com significação de «terra», «montanha». Para ele, o etónimo Calaico/a viria então a denominar ao «da terra» ao «do lugar».

Outras interpretações, do nosso ponto de vista menos consistentes ligam a origem de Cale com os galos ou gálatas. E mesmo há autores que atribuem a fundação de Cale, a uma expedição de galos chegados às terras do Douro através da Lusitânia. Mencionarmos também aos que como Pedro de Valdés ligam a origem da palavra com vocábulo grego Kalos, «fermoso», daí que Calécia significasse para este autor «coisa fermosa».

# Cale e o nascimento da Galiza (Calécia/Gallaecia)

Segundo múltiplas interpretações entre as que sugerimos destacar as de Corrêa (1933), Tranoy (1981) e Silva (2006), a origem do nome da Calécia / Gallaecia dado pelos romanos (reforma de Diocleciano 284-288 d.C.) ao território político-cultural enquadrado no Noroeste da Península Ibérica, delimitado com a Lusitânia pelo rio Douro, é um caso de apropriação onomástica a partir dum topónimo que nomeava apenas o povoamento proto-histórico ou castro de Cale, localizado na área que compreende o Morro da Sé e o monte da Cividade do que hoje é a cidade do Porto. Lugar onde se estabelece a localização originária do primeiro povoamento humano que se tem registrado na cidade.



Carta do Porto pre- e proto-histórico

Fig. 1 - Mapa do Porto pre- e proto-histórico (Corrêa 1933)

A existência do castro ou cívitas de Cale, transmitido até os nossos dias pelas fontes clássicas, permite-nos afirmar (concordando neste ponto com as interpretações de quase todos os autores que têm estudado esta questão), que este topónimo deu nome ao etónimo Calaicos/as (habitantes de Cale), tribo distribuída em vários povoados proto-históricos na área do que hoje é a cidade do Porto e a foz do Douro (Sanfins, Penafiel ou Vila Chã) e que contava com um lugar de importância capital devido ao valor estratégico na encruzilhada de caminhos que na altura vinha a supor o lugar onde hoje se encontra Morro da Sé e o Monte da Cividade. Plínio, que definiria aos habitantes de Cale como Caleci / Galaicos, fez distinção entre estes e os Lusitanos ao sul do Douro.

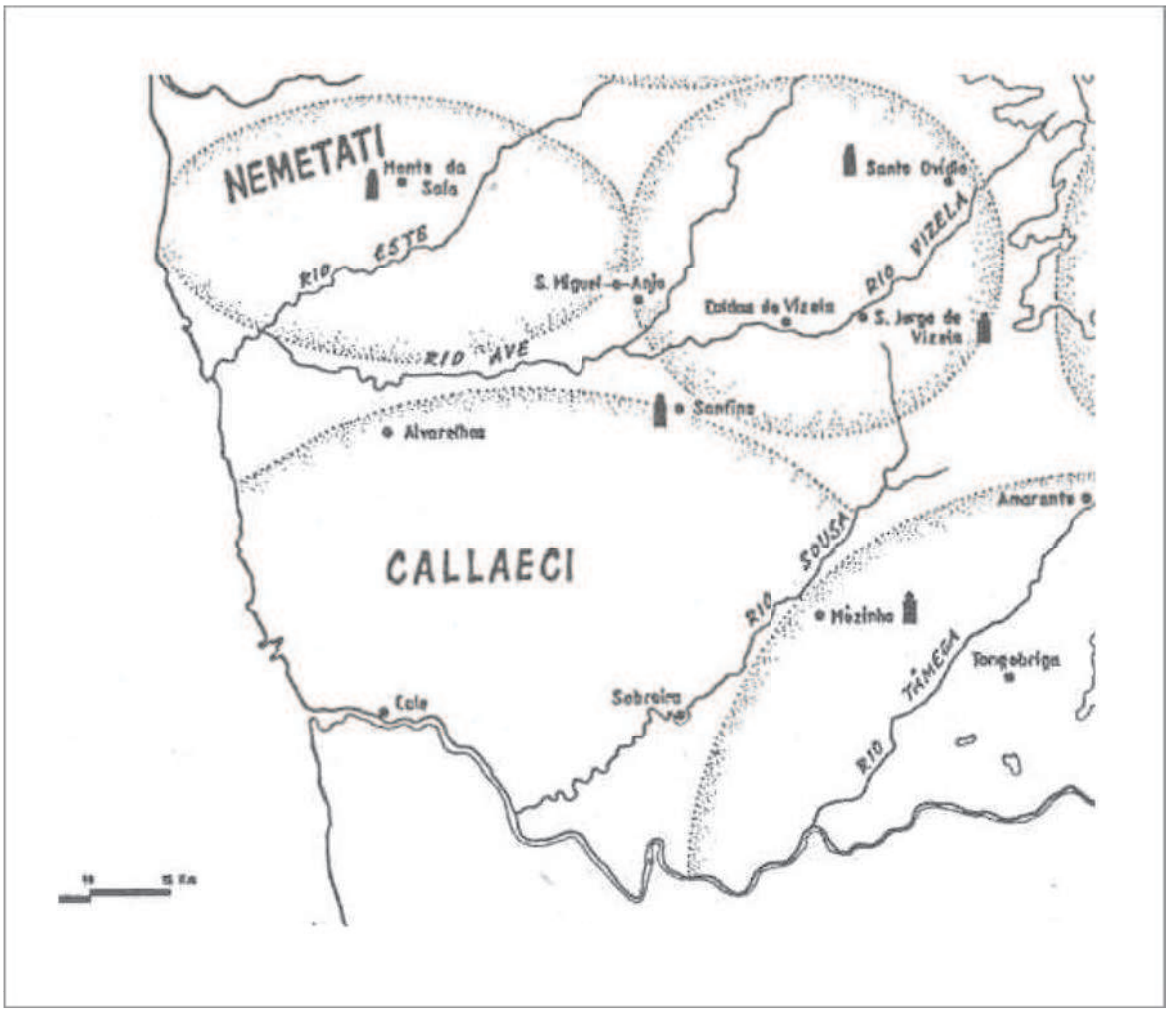



Fig. 2 – Localização originária da tribo dos Callaeci
no entorno da atual cidade do Porto (Estravis; Alarcão 1998)

Corrêa (1933) aposta por localizar o monte da Cividade (e o povoado de Cale) no outeiro enquadrado entre a Batalha e o lugar onde se hoje se encontra estação de São Bento

junto com as ruas adjacentes (Cimo de Vila e da Madeira) que ligam esta área com o Morro da Sé da cidade do Porto.

Porém, há autores que se têm decidido por localizar a cívitas ou castro de Cale, e posteriormente o seu porto (Portu Cale) na margem esquerda, na margem sul, do Douro. No que hoje é Vila Nova de Gaia. Mas, uma leitura sossegada das teses de uma e outra opção, leva-nos a acreditar que o Cale original só tem podido se localizar na margem direita do rio.

Para Vasconcelos (1095) a mais antiga referência a Cale, é a feita por Salústio no S. I a.C., e na qual se indica claramente Cale ser uma cidade da Calécia, «cívitas in Gallaecia». Ora, a Calécia, como já foi dito, situava-se ao norte do Douro. Mesmo também Vergílio Corrêia (1928) identifica a cidade de Cale com o convento dos Brácaros ao norte do Douro.

Neste ponto é pertinente aclarar como bem aponta Manuel de Sousa (2004) que o facto dos romanos terem dado o nome de Calécia / Gallaecia (honrando assim a feroz resistência oferecida pelos Calaicos na batalha do Douro [2]) a todo o noroeste da Península Ibérica como delimitação político-administrativa (neste caso o último e mais resistente território a ser conquistado) não quer dizer, como já comentámos, que toda ela fosse habitada pelos Calaicos. Pois na altura (S. I a.C.), existiam diversas tribos que mesmo partilhando um substrato étnico-cultural e um habitat comum, localizavam-se em diferentes populi ou trebas em todo o noroeste peninsular.

Além dos Calaicos, as fontes escritas e arqueológica transmitiram-nos constância de muitas outras agrupações tribais entre as que podemos citar os Gróvios (Baixo Minho), Ártabros (Artábria, ou área da actual cidade da Corunha e Ferrol), Célticos (Bergantinhos), Poemanos (Lugo), Brácaros (Braga), Caporos (Íria Flavia) ou os Quarquernos (Serra dos Gerês) entre outros. Estas tribos distribuíam-se em pequenas cívitas ou trebas por toda a área do que logo virá a ser a Gallaecia. Mas só um desses populi, o de Cale, teria a sorte de erigir-se em topónimo fundador e converter-se posteriormente no nome da actual Galiza.

---

[2] O primeiro romano em aproximar-se até a (ainda lusitana) margem sul do rio Douro por volta do 138 a.C. (Ovidio, o grande poeta romano, atreve-se incluso a datar a o brutal enfrentamento entre Calaicos e Romanos no 9 de Junho do 138 a.C.) foi o consul Decimo Júnio Bruto. Lugar, onde (segundo as fontes) se produz a sangrenta batalha do Douro contra os Calaicos/as desplazados a terras lusitanas para ajuda-los na sua luta contra a ocupação romana, o qual permitiu logo às tropas de Bruto atravessar o Douro e entrar nos territórios de Cale. Paulo Osorio (V.5.25) não sinala expressamente o lugar onde mais de 60 mil Calaicos/as resistiram até a morte a ocupação das tropas invasoras, mas disse que «os/as calaicos/as em número de 60 mil, acudiram em auxilio das/os lusitanas/os o que motivou a penetração romana na Gallaecia [no território de Cale]» Este apontamento, também prova as boas relações existentes na altura entre Calaicos e Lusitanos. Segundo Estrabão, os calaicos, para atravessar o Douro, usavam barcos de couro. Decimo Júnio Bruto virá logo a escolher em Roma para ele mesmo o alcume de Calaico pela feroz resistência deste povo. O próprio Apiano (Iber. 74-75) descreve a expedição e resistência dos/as Calaicos/as nos seguintes termos: «e atravessando o Douro, decorreu, combatendo, muitas terras... Este é um povo... e também lutam com eles as mulheres armadas, e morrem com galhardia, sem que ninguém retroceda, nem volte as costas, nem emita nenhum lamento. De quantas mulheres eram apressadas, umas voltavam as suas mãos contra si, outras degolavam aos seus próprios filhos, preferindo a morte à escravidão».

# O porto de Cale: Portu Cale

Segundo aponta Silva (2006) a «justaposição natural da cívitas [ou castro] de Cale e o seu porto, portus, poderão justificar a primeira referencia a Portu Cale» datada na segunda metade do século V d.C. e transmitida pelo Chronicon de Idácio (§ 175 e anteriores em edição de A. Tranoy). Um Portu Cale que nos atrevemos a localizar, quase com total seguridade, ao pé da margem norte do Douro, no que logo virá a ser Ribeira do Porto.

Idácio, o cronista e bispo de Chaves (falecido em 472 d.C.), afirma textualmente Portu Cale estar situado «ad extremas sedes Gallaeciae» (na extrema da Gallaecia), que estando separada da Lusitânia pelo rio Douro, «Fluvius Dourus dividens... Gallaecia et Lusitania...» (Julius Honorius), exclui claramente qualquer hipótese de localização desse sitio na margem esquerda do rio.

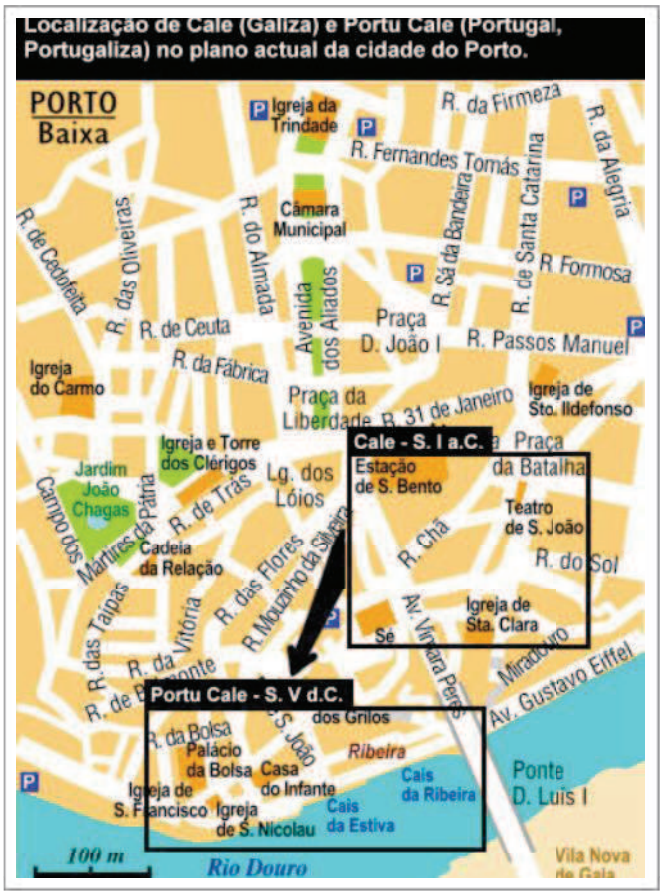



Fig. 3 – Localização de Cale e Portu Cale
no plano atual da Cidade do Porto (Magarinhos 2005)

Corrêa (1933) escreve que «havia uns 500 ou 600 metros a percorrer [desde Cale] até o Douro pela via natural de trânsito, nas margens do [afluente] Rio da Vila». Para o arqueólogo portuense, o vale que se vinha a conformar desde a Sé e o monte da Cividade até a beira do rio (o que hoje seria as rua das Flores e Mouzinho da Silveira), ligaria Cale com o seu porto na margem norte do Douro, estabelecendo-se Portu Cale, já na época romana (daí a origem latina do radical inicial da palavra) como porto de serventia para Cale.




Fig. 4 – Imagem do Porto desde a Serra do Pilar
(Fonte documental Google. Editada por Magarinhos 2005)

Chegados a este ponto não faz sentido, como já afirmamos, que o porto de Cale se situasse do outro lado do rio, no castelo de Gaia, pois, o trajecto natural desde Cale até o Douro, vinha a encorajar-se através do vale marcado pelo rio da Vila até a actual Ribeira da cidade. «A Ribeira era o cais natural da Cividade sobre o Douro» afirma Corrêa (1933).

Portu Cale virá a nascer então como uma derivação natural das actividades de Cale para a beira do rio. Pois, era este, o processo geral da «pax romana»: o abandono dos lugares altos e abruptos dos habitats castrejo/celtas e a migração para os vales, planícies e terras baixas.

É por isto que só a partir do século V d.C. se deixa de se falar de Cale como tal, e se iniciam as primeiras referências ao «porto de Cale» (Portu Cale). Topónimo que teria a sorte de erigir-se em nome do atual Portugal, do mesmo jeito que séculos antes Cale derivou em Calécia / Gallaecia, e hoje Galiza.

# *BIBLIOGRAFIA*


ALARCÃO, J. (1998) *Ainda sobre a localização dos Populi do Conventus dos Bracaraugustanos.* ACC 09, pp 51-59. Disponível em:
<http://helvia.uco.es/xmlui/bitstream/handle/10396/2852/9.3.pdf>
[Acesso: 12/04/2011]

CORRÊA, A. M. (1933) "Cale, Portucale e Porto" em *Arquivos do Seminário de Estudos Galegos.* Número IV. Santiago de Compostela.

CORREIA, V. (1928) "O domínio Románo" em *História de Portugal do Prof. Damião Peres.* Barcelos. p.244

IDÁCIO = *Hydace, Chronique* (edição de A. Tranoy). Les Éditions du Cerf. Paris. 1974.

MARTINS, H. (1990) "Ua Céltica chamada Kalláikia" em *relatórios do III Congresso Internacional da Língua Galego-Portuguesa na Galiza. Ourense.* Vigo.

PEREIRA, F. (2003) "Primeiras referencias aos celtas na historiografia galega" em *Revista Gallaecia.* Ed. do Castro. pp.441-469

PLAZY, G. (2001) *ABCdario dos Celtas.* Ed. Público-Flammarion. Paris-Lisboa.

SANTOS, J. D. (2004) *Portugal e Galiza:* Encantos e encontros. Ed. Laiovento. Santiago de Compostela.

SILVA, A. C. F. (1986) *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Museu Arqueológico da Citânia de Sanfins. Paços da Ferreira.

SILVA, A. C. F. (2006) "Origens do Porto" *Em Ramos, L. A. O.*, ed. - História do Porto. Ed. Porto Editora. Porto.

SOLER, F. "Galegos filhos da deusa-nai" em *Galiza Celta*. Disponível em: <http://www.umoncton.ca/galiza_celta.htm> [Acesso: 01/01/2005]

TORRES, C. (1982) *La Galicia Romana.* Fundación Pedro Barrié de la Maza. Galicia Histórica. I.E.G.P.S. Corunha.

TRANOY, A. (1981) *La Galice Romaine.* Reserches sur le Nordouest de la Península Ibérique das l´Antiquité. Publications du Centre Pierre Paris. Paris.

VASCONCELOS, L. (1905) *Religiões da Lusitânia.* Vol. 2 Lisboa.

# “ Los Monolitoglifos de A Serra da Peneda en el Norte de Portugal: La Nazca Portuguesa”

D. Pablo Novoa Alvarez

Coordinador del Patrimonio Arqueológico del Museo Alberto Arvelo del Estado Barinas,

Hace unos diez años visitaba una zona de las montañas de a Peneda, en el Parque Nacional de la Sierra del Xures, comprendida entre los pueblos de Cubalhao y Lamas de Mouro en el Concello de Melgaco, tratando de ubicar unos grabados prehistóricos registrados hace ya bastante tiempo. En el recorrer de las montañas de la zona me llamaron la atención unos alineamientos de piedra conformados por monolitos separados, que me recordaban los que había ubicado en a Serra de a Grova en o Concello de Oia, por lo cual quedé muy sorprendido. Recorrí algunas de esas extrañas construcciones de piedra que durante centenares de metros suben y bajan por la montañas y suaves planicies de la sierra y no muy lejos del Parque Forestal y Recreativo de Lamas de Mouro. Después de largas visitas a la zona que se prolongaron por cuatro años llegué a la conclusión que dichos alineamientos conformados por monolitos de granito, separados entre si, era que formaran figuras parecidas a las que había visto y fotografiado desde el aire en a Serra da Grova en o Concello de Oia. Pero para demostrar esto, tenía que hacer numerosas exploraciones en la zona e igualmente, tener la posibilidad de volar la región y fotografiarla. Debido a que este tipo de actividad no se puede hacer, dado que dicha región está declarada "Zona de Silencio", fue cuando recurrí a programas de fotografía aérea, usando varios, como el portugués o País Visto do Ceu; Earth Google o el XIGPAC de la Comunidad Autonómica Galega, fue así como por esos medios, la exploración a pie de la zona y el conversar con moradores, principalmente pastores de la región, me confirmaron que dichos alineamientos no conformaban muros de cierre y que esas piedras estaban ahí desde "o principio do mundo", palabras textuales de algunos pastores y moradores de los pueblos cercanos, lo que me llevó a confirmar, que dichos alineamientos eran de carácter prehistórico y conformaban grandes figuras, en su mayoría de animales, entre los que destacan las aves, cuadrúpedos y algunas formas complejas, sin lugar a dudas estaba ante uno de los hallazgos prehistóricos totalmente desconocidos en Europa, salvo el caso de los cromlechs, círculos megalíticos y alineamientos de la Bretaña, las Islas Británicas y los naviformes y laberínticos del norte de Europa.

Después de varios años pude darme cuenta que algunas de las figuras se podían igualmente ver desde montañas situadas en frente los alineamientos en que había cierto desnivel. Destacan entre esas figuras un cuadrúpedo de unos ciento cincuenta metros de largo; una ¿paloma? de unos cincuenta metros; una vaca de gran cornamenta de más de cien metros de largo; un ofidio serpenteante; una especie de jabalí o cerdo; gigantescos círculos; una ¿perdiz?; una gran figura alada con cabeza humana; lo que parecen ser rostros humanos y quizás la más interesante, un ave de unos cuatrocientos metros de alto, así como otras figuras de difícil interpretación. En algunos casos un alineamiento ayuda a conformar el contorno de dos figuras, una al lado o encima de la otra.

Igualmente pude observar y filmar en vídeo, un curioso fenómeno que se produce durante el solsticio del invierno en uno de los alineamientos situado muy cercano al Parque Forestal y Recreativo de Lamas de Mouro, justo sobre dos piedras inclinadas en forma de V invertida, al nacer el sol sus rayos pasan por entre las dos piedras y poco a poco iluminan todo el alineamiento. Asimismo dichos monolitos de más o menos un metro de altura están

orientados de tal forma que los primeros rayos solares iluminan el lugar situado en las montañas del fondo, ubicadas a unos dos kilómetros de distancia y donde se encuentran las más importantes figuras monolitoglificas de la zona, esa visión la realicé, a pesar del frío reinante (12º bajo cero) el 21 de diciembre del año 2004. igualmente he podido determinar en otros alineamientos de la región que se suceden curiosos fenómenos visuales sobre los alineamientos a la salida del sol en ciertas épocas del año.

Debido a ciertas presiones hace unos cuatro años abandoné las investigaciones en la zona, las cuales he retomado en el 2010 y ampliando mi labor de prospección a otros lugares de la región cercanos a los alineamientos citados, después de varias visitas, pude comprobar que también existen más alineamientos de ese tipo que pudieran conformar figuras y que están pendientes de hacer "in situs" un amplio reconocimiento. Igualmente en la planicie alta de la zona de Castro Leboreiro y cercano a un importante estación de grabados prehistóricos y unas mámoas que contienen en su interior pinturas y grabados, he encontrado igualmente más alineamientos, que no son muros divisorios, pero bastante deteriorados y que pudieran formar igualmente figuras. Dado que en ese lugar no hay montañas altas, dicha prospección tendría que realizarse a través de medios aéreos. Igualmente me he dado cuenta que algunos de esos alineamientos penetran en territorio de la Comunidad Galega por el concello de Lobios en la provincia de Ourense.

Las últimas noticias que tengo al respecto, es que el verano pasado un miembro del equipo contra-incendios de la Xunta de Galicia había podido visualizar desde un helicóptero, las probables figuras de dos enormes alineamientos con forma de cánidos (lobos o perros), está información está pendiente de contrastarse, pero sería dentro del territorio perteneciente al concello de Lobios.

Lamentablemente con la construcción de un parque eólico en la zona, algunas de las figuras han sufrido un grave daño, como la de la gran ave. A pesar de haber denunciado ante las autoridades de la Cámara Municipal de Melgaco a través de su presidente, al cual solicité una entrevista y donde le mostré gran cantidad de material gráfico, a arqueólogos portugueses y haberse difundido la noticia por los medios de comunicación lusos, gallegos y el canal 4 de Madrid en el programa "Cuarto Milenium". Debido a la enorme repercusión de la noticia las autoridades portuguesas decidieron enviar al reconocido arqueólogo Profesor Martinho Batista, que acompañado de un grupo de periodistas dictaminó sobre el terreno, que dichos alineamientos eran antiguos muros de división y negando que dichas formas pétreas conformaran figuras de ningún tipo y menos que fueran prehistóricas, quiero hacer hincapié que este conocido investigador se negó a que asistiera a dicha visita, lo cual no accedí presentándome en dicho lugar con gran cantidad de material gráfico, el cual ni siquiera fue tomado en cuenta por dicho arqueólogo, incluso torciéndome la cara cuando le mostraba las fotos. Tras el informe presentado por el Profesor Batista, se inició la construcción del parque eólico destruyendo partes de algunas interesantes figuras y llevando al olvido, lo que pudo ser uno de los hallazgos más interesantes e inéditos de la arqueología prehistórica de la Península Ibérica.

Quería ya para terminar dar a conocer las visitas realizadas a dicha región en mi compañía, entre ellas la de un matrimonio de investigadores arqueológicos franceses los cuales aseveraron, sin lugar a dudas, que dichos alineamientos conformaban figuras zoomorfas y fruto de la visita fue que publicaran un trabajo en un conocido boletín arqueológico del país galo. Igualmente me acompañaron a la región una pareja de conocidos investigadores arqueológicos colombianos, que confirmaron los descubrimientos como figuras monolitoglíficas de carácter prehistórico. En otra visita, la del Profesor Alexis Rojas, director del Museo Arqueológico Marapa de la ciudad de la Guaira en Venezuela, hizo la misma confirmación, avalada posteriormente también por dos conocidos paleontólogos de una universidad de Lisboa, donde igualmente ubicaron, en la visita que realizamos, cerca de los alineamientos, lo que pudieran ser utensilios de cuarzo de carácter prehistórico, que pudieran tener de cinco a siete mil años de antigüedad.




Fig. 1- Mapa de la zona del Concello de Melgaco donde se ubican las figuras megalíticas.



Fig. 2 y 3-Alineamiento de megalitos que dan forma a una de las gigantescas figuras.





Fig. 4- Alineamiento de megalitos donde se produce un curioso efecto a la naciente del sol.

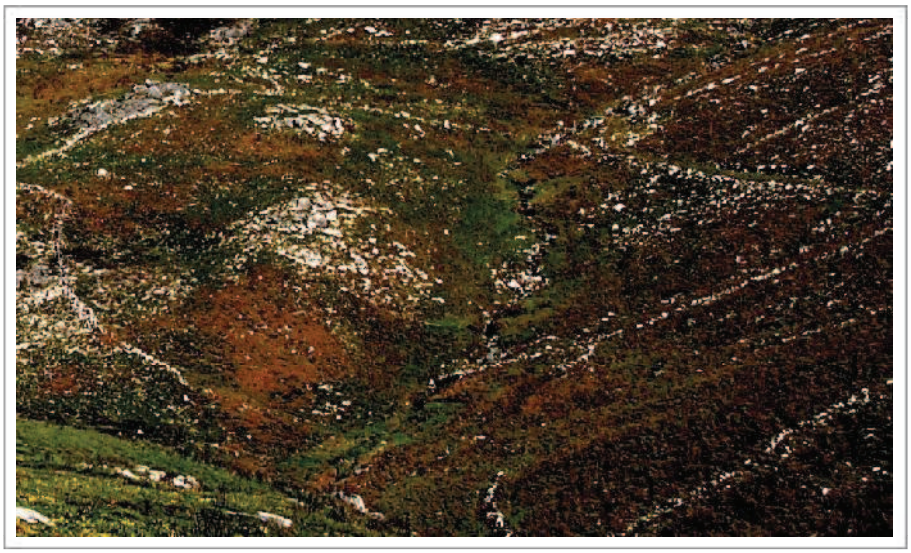


Fig. 5- Figura de un ave de aproximadamente 50 metros de largo.



Fig. 6- Figura de un cuadrúpedo de unos 150 metros de largo.

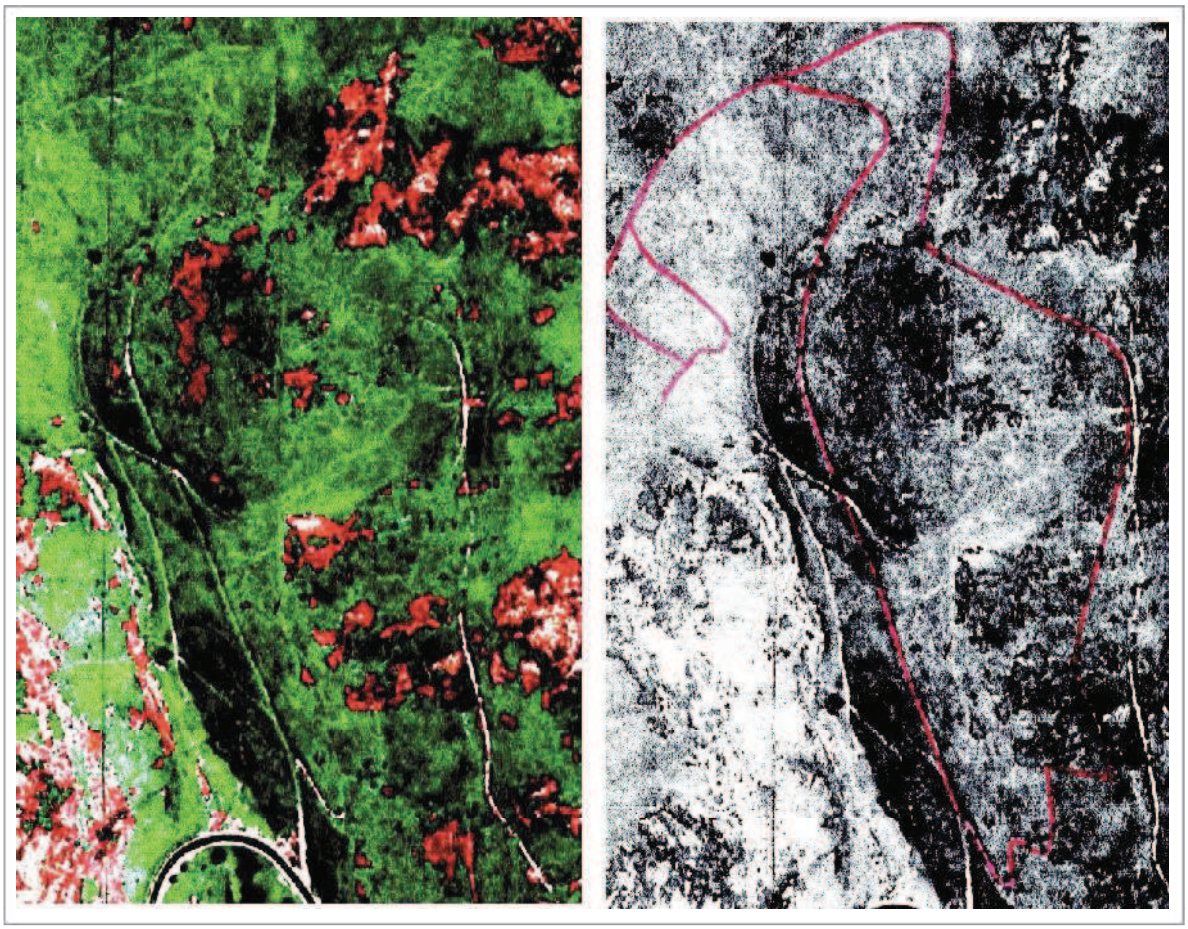


Fig. 7- Toma aérea y su recreación de una figura de un ave de unos 400 metros de alto.

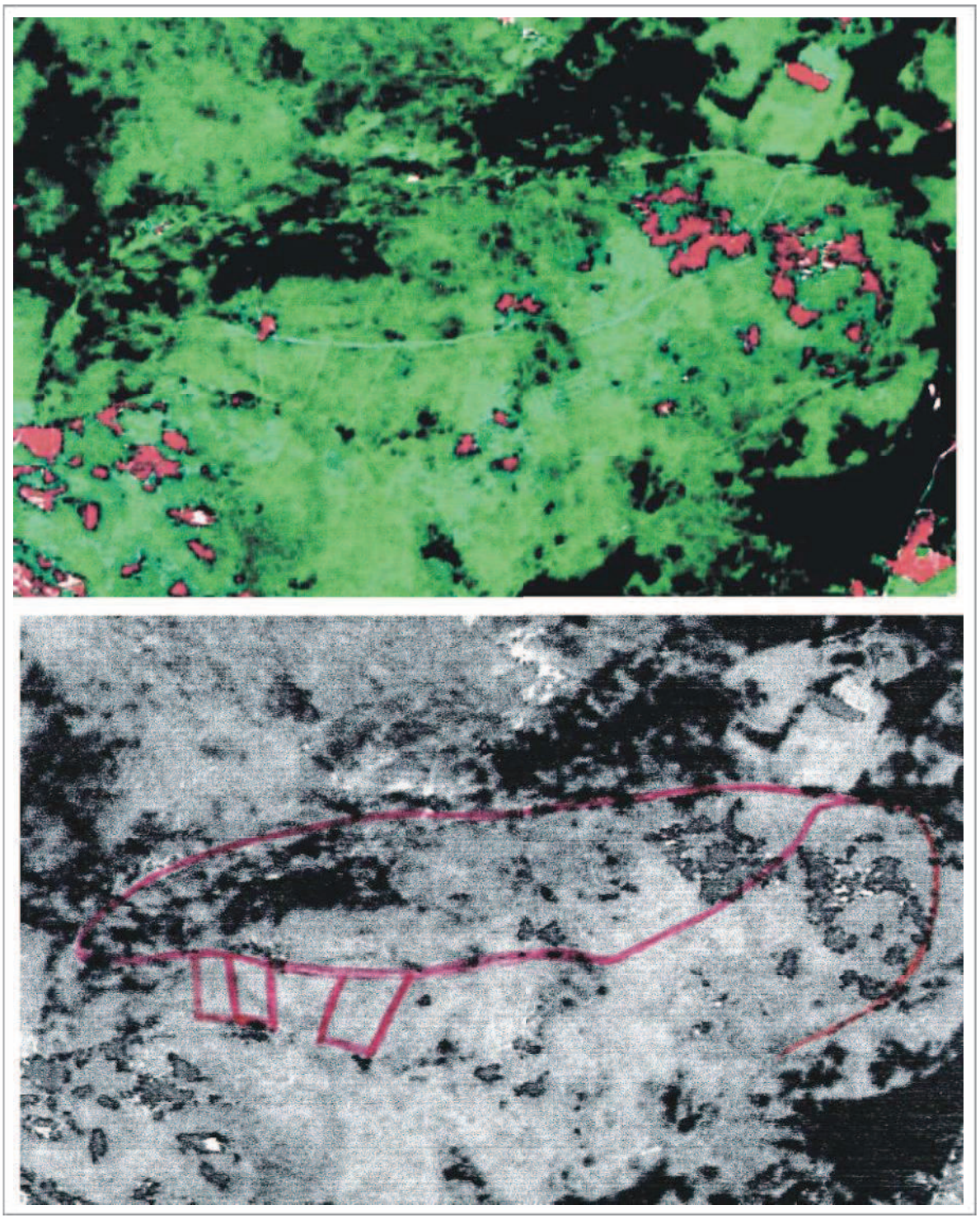


Fig. 8- Toma aérea y su recreación de una figura zoomorfa ¿un roedor?.

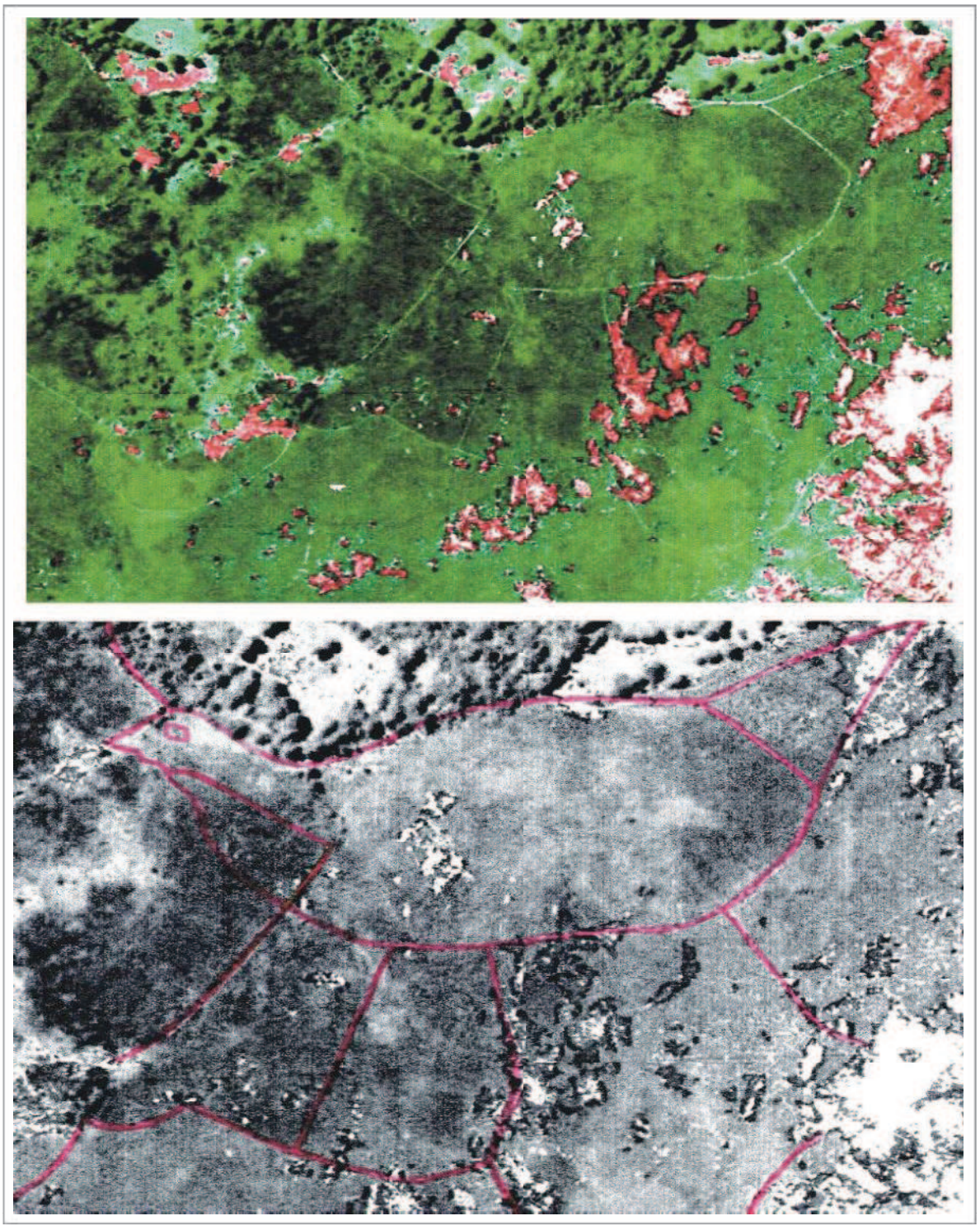


Fig. 9- Toma aérea y su recreación de un gallináceo ¿una perdiz?.

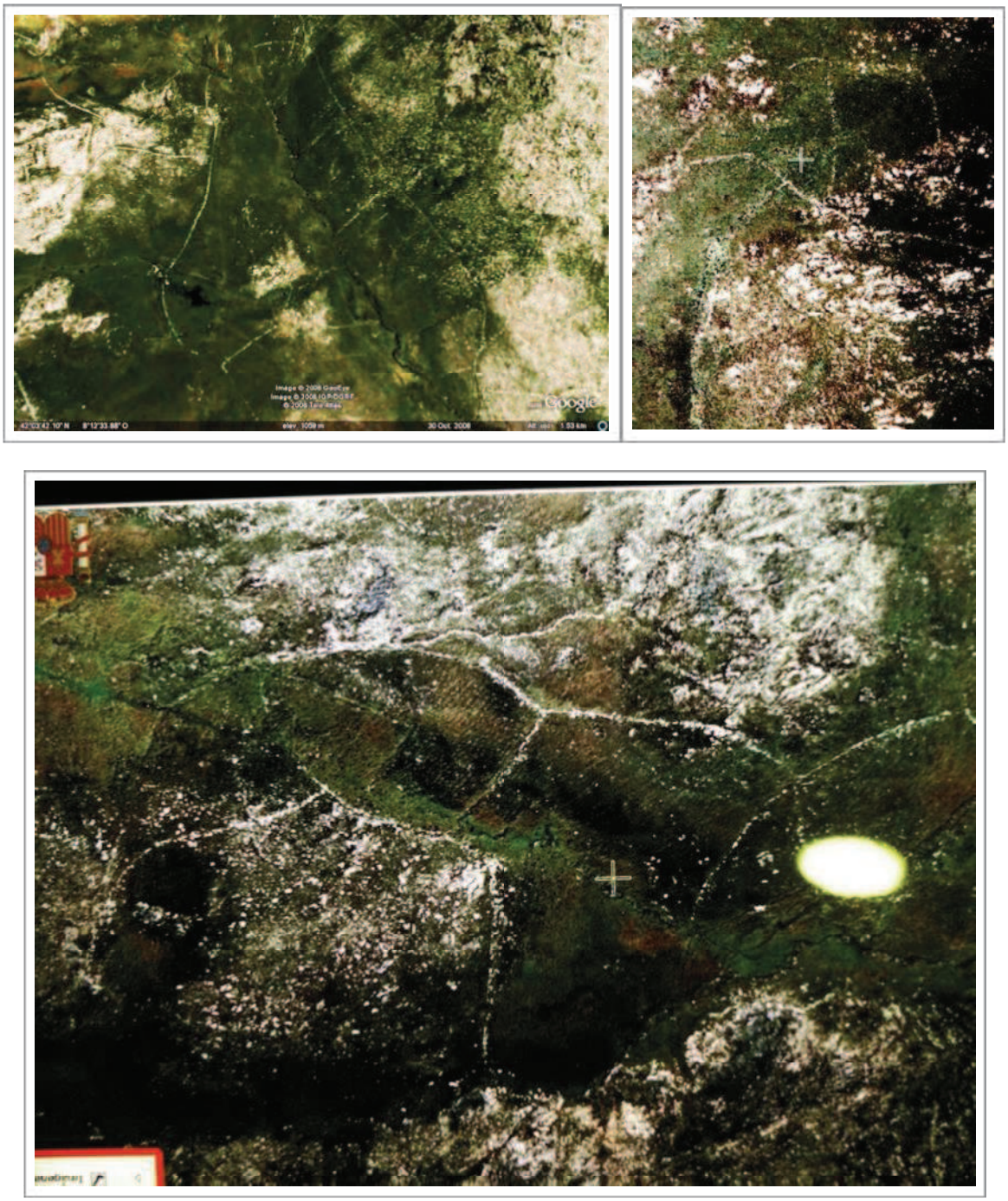


Fig. 10, 11 y 12- Diversas tomas aéreas de monolitoglifos.

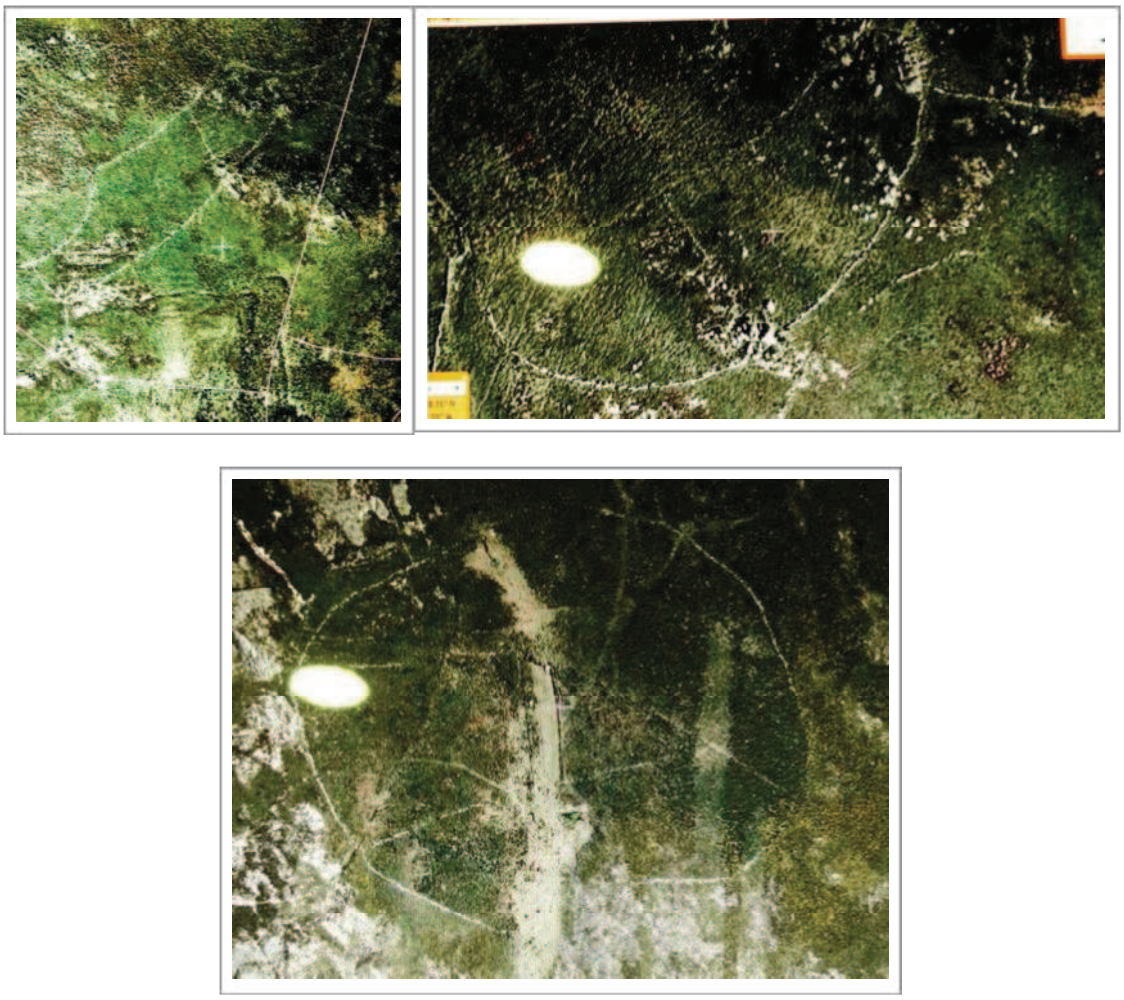



Fig. 13, 14 , 15 , y 16- Tomas aéreas.

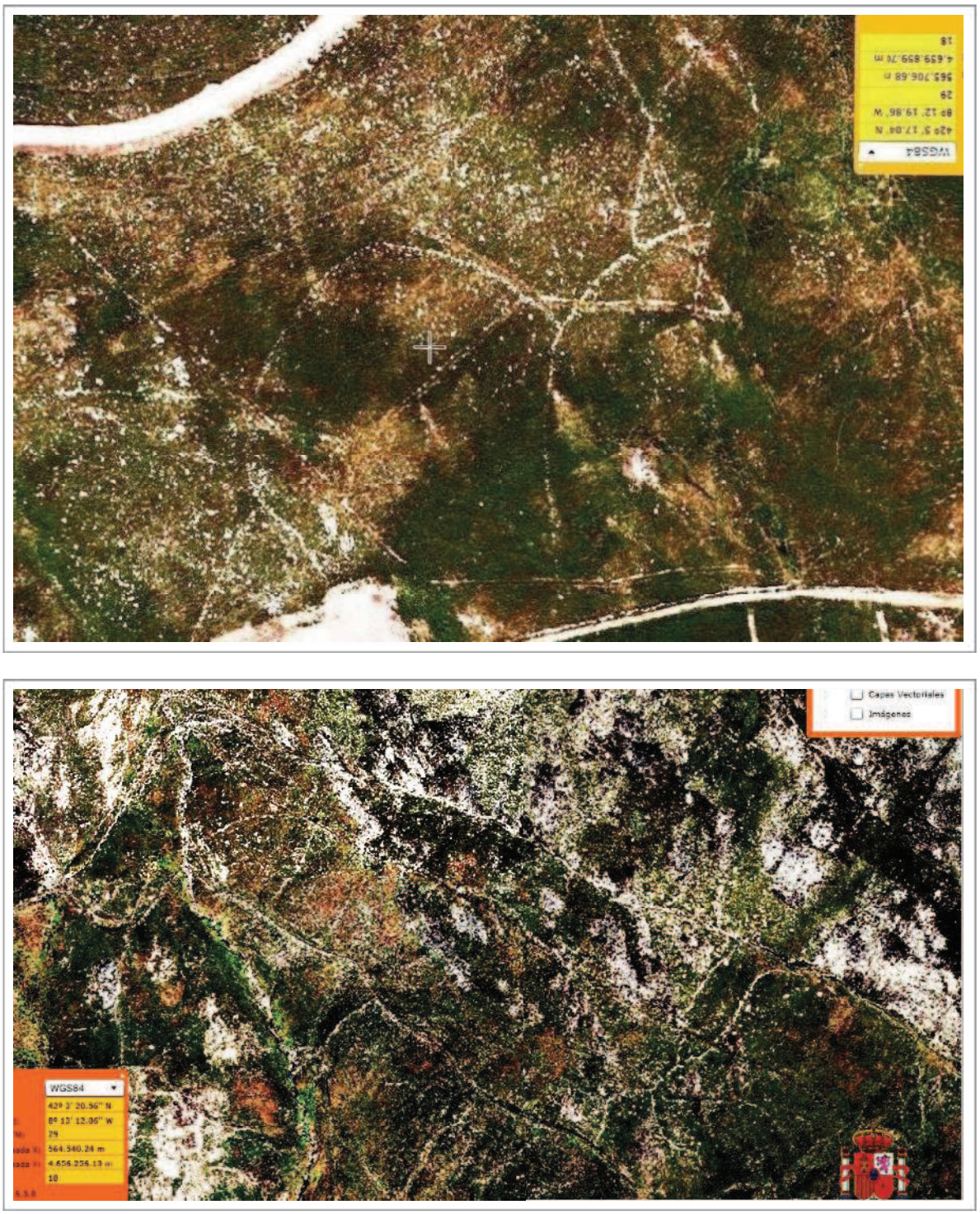



Fig. 7 y 18- Vistas de monolitoglifos de las más variadas formas,
entre las que destacan gigantescos círculos de más de 200 metros de diámetro.



Fig. 19- La construcción de un parque eólico en la zona ha destruido partes de algunos de los monolitoglifos.

# “ O Celtismo, itinerario para guías turísticos oficiais e marca turística de Galicia”

Jesús Martínez

Historiador. Vocal de la Asociación ‘GuiasdeGalicia’

Cada vez son máis as rutas catalogadas como recorridos de sendeirismo, mesmo sendo este elemento cada vez máis ponderado polas administracións sobre todo locais, onde é posible valorar e disfrurar o medio natural como forma de explotación turística sostible dos nosos recursos, mais neste caso imos deternos nun elemento de relevancia capital susceptible de fomento polas mesmas administracións.

Que a vella Gallaecia é ponto de chegada de pregrinacións dende época inmemorial, cando menos dende o século IX, é un dato incontrastable. Neste confín occidental do Mundo descansan os restos dun dos tres compañeiros fundamentais de Cristo, un dos pilares da civilización cristiá, o *Fillo do Trono*, Santiago Zebedeo o Maior[1].

Independentemente da *traditio* da Traslación dos restos venerados dende Haiffa, resulta dunha grande relevancia o feito de que o Apostolo Maior fora sepultado definitivamente no terra máis occidental do orbe, e de todos é coñecido que para moita xente (casi sempre a mais nova e quizáis a menos "relixiosa") o Camiño non remata en Compostela ante a *Arcis Marmoricis*, senón que continúa até o Fín do Mundo, o *Finisterrae*, para queimar as súas roupas usadas e rendir visita, cuase que preitesía, ao ocaso, á morte do sol tras o *Mare Tenebrossum* que se produce de xeito espectacular sobre todo os meses de verán.

Tendo en consideración o noso extraordinario patrimonio inmaterial de cultos tradicionais, xunto có ciclo mitolóxico pancéltico que neste caso indicaremos  irlandés (por ficar esta nación non romanizada e ser depositaria da questión céltica como fito identitario dunha nacionalidade) e a interpretación cada vez máis e mellor elaborada de xeito pragmático (é dicir, dentro do seu necesario contexto) do noso patrimonio material, defenderemos a hipótese da  costa de Galicia, sempre a máis occidental do continente europeo, como lugar sacro de peregrinación onde se visualiza o Segundo Paso ou Morte do Sol nun contexto relixioso trinitario de carácter solar[2].

Referente ás diversas teorías sobre divinidades denominadas de xeito despectivo "castrexas" por enfatizaren sempre o seu carácter moi local e diverso, existindo unha diversidade de deuses e deusas, número que se incrementa segundo vaian saíndo á luz máis aras de contexto relixioso analizadas polos lingüístas coas súas autopsias; salientaremos o feito de que é posible a existencia dunha relixión compartida pola comunidade atlántica europea Celta cós seus especialistas e corpus elaborado. Unha relixión ou superstición celta, no seu sentido científico da expresión (onde todas as crenzas relixiosas son supersticións) e non na

---

[1] Nos momentos clave da vida pública de Xesús están presentes Pedro e os irmáns Santiago e Xoán. Santiago mesmo é testemuña da Transfiguración. Pedro soterrado en Roma, caput mundi, Xoán en Xerusalem Terra Santa e Santiago no Fín do Mundo.

[2] Cuatripartita división do ano: de febreiro a maio, Beltené, ascendendo o sol; de maio a agosto, Lugnasad, a sol está no seu esplendor; de agosto a 1º novembro Samaín, fín do ano celta, momento en que o sol morre tras a mar na nosa Costa da Morte do Sol; de novembro a febreiro, Imbolc, onde o deus se recarga nas profundidades para erguerse de novo en febreiro coa lactación das ovellas cristianizado na Candelaria. (Pena Graña, 2010).

pexorativa visión da relixión imperante; fulcralmente monoteísta-culto solar con Tres Pasos diversos dende o seu nacemento en Oriente e a súa morte en Occidente para logo rexurdir á vida na mañá seguinte. Un único deus verdadeiro e tres pasos distintos, unha trinidade representada nos trisqueis celtas como o de San Cibrán de Las do Museo Provincial de Ourense, no trifolio irlandés, como a trinidade cristiá dun só deus verdadeiro e tres persoas distintas. Un deus que debe morrer e pasar logo da súa *tumulatio* ao alén para a súa resurrección de entre os mortos. É neste contexto de grande semellanza entre o Cristianismo Celta imperante a partires da parte final da Alta Idade Media, e o seu natural desenrrolo no Priscilianismo[3], e a relixión que chamaremos Celta e non "castrexa" por ser esta propia da Céltica internacional atlántica e non uns cultos ou supersticións localísimos[4].

Ao igual que nos referimos da mesma Virxe María cando dicimos  Virxe do Chamorro, Nosa Señora da Lanzada, Virxe de Guadalupe, Fátima, Lurdes, Valdeflores ou Nosa Señora de Bares, as diversas denominacións de divinidades das nosas lápidas realmente resultarían ser simples epítetos ou adxetivos do Deus, pasando a ser pois epítetos Bandua (o que ata, o que mantén á casa unida, como o *Bandua Laniobrigensis* que mantén unido e protexe o castro de Las), Navia (o chorreante, o húmido) e non deuses diversos. O mesmo acontece cós epítetos que naturalizan ou adican ao deus solar lugares elevados, outeiros, ou simplemente lugares como o Xúpiter Ladicus, Xúpiter Candamus ou Anderius, identificados éstos có rei dos deuses tras a romanización. Tamén sería o caso dun dos máis espectaculares santuarios celtas de Europa a onde se dirixían os romeiros e depositaban unha ara votiva de pedra adicada ao *Deo Vero Briegoco* logo de moitos séculos do establecemento da orde administrativa e dos cultos relixiosos romanos na Gallaecia. Estamos a falar do santuario do Facho de Donón, no Concello de Cangas do Morrazo, preto do Cabo Home diante das Illas Cíes, con unha impresionante colección de aras do Alto e Baixo Imperio. No lugar da interpretación deste *Vero Breus* como outro deus a engadir á lista, entendemos aquí outro adxetivo que sacraliza o topónimo. O Facho de Donón é unha *verobriga*, un elevado outeiro, unha alta fortaleza dende se pode facer o que se debe facer na costa occidental de Galicia: dar o salto ao Alén-Paraíso a onde todas as almas deberán dirixirse tras a morte. Neste senso, todo o mundo que non vaia en vida deberá chegar de morto sí ou sí aos promontorios elevados, ás *viverobrigae* da costa do Occidente, na Costa da Morte do Sol, para facer o mesmo camiño do deus solar e acadar o Alén.

Dentro do calendario anual da relixión celta adquire unha grande relevancia o Segundo Paso ou morte do Sol, fín de ano, que se visualiza nun lugar o 1º de novembro, a festividade do *Samaín*. Ese lugar é o Occidente, os promontorios da costa de Galicia que son

---

[3] Pena Graña, 2010.

[4] Deste xeito "nas cristianísimas Irlanda e Galicia, os druidas convertéronse en bispos", en verbas de Ramón Otero Pedrayo. Pena Graña indica que os celtas galaicos de súpeto se converteron en cristiáns logo do bautismo dos diferentes príncipes das trebas galaicas. A iso chámaselle priscilianismo. O galaico Prisciliano, executado no 380 pola administración do efímero Magno Clemente Máximo, previa eliminación polo emperador Teodosio, de orixe galaica.

lanzadeiras de ánimas hacia o Alén, o Facho Donón fronte ás illas dos Cegos, dos que non ven, das ánimas cegas; o Fín do Mundo Cabo Fisterra onde se verifica a morte do Deus e por iso lugar de peregrinación universal; Santo André de Teixido ao pé do maior acantilado do Occidente europeo dende onde ás animas poden lanzarse ao alén logo da morte se non o fixeron en vida; a Estaca de Bares (Mañón), lugar do fín dun camiño milenario que atesoura nas súas duas beiras unha das concentracións megalíticas máis importante numericamente e antígas de Europa (circulo lítico da Mourela, o dolmen Forno dos Mouros, a pedrafita do Cristo da faladora). Sempre o Occidente. Deste xeito, sería de agardar a aparición de mais aras *Deo Vero Briegoco* non só en Donón, senón tamén en calquer promontorio da Costa da Morte, area ártabra ou Ortegal.

Neste contexto do viaxe das ánimas ao Alén pagando peaxe na costa de Galicia é onde mellor se acomoda a tradición e etnografía que tras a capa cristianizadora amosanos un apaixoante culto relixioso milenario: as procesións de almiñas do Purgatorio denominada a *Santa Compaña* que non están nin no ceo nin no Paraíso dirixindose cara Occidente, mesmo perdendose por riba das ondas do mar na tradición da Costa da Morte, as diversas portas do Alén de elevados outeiros onde o Día de Difuntos (cristianización da festividade do samaín do 1º de novembro) é posible interactuar cós mortos, cós do máis Alá[5]; as tradicións dos santos evanxelizadores atlánticos que parten hacia o Paraíso (en barco e sempre ao Occidente mais alá do Atlántico) como San Barandán ou San Amaro. Mesmo no texto relixioso máis antígo do mundo[6] existe ese viaxe ao Alén que se atopa no Occidente, onde morre o sol, e precisamente a copa do sol será a nave que transporte até esta costa, como cada atardecer, ao heroe mediterráneo Hércules até as terras do xigante Xerión.

En Santo André de Teixido (Cedeira), lugar de chegada milenario de romeiros e fín do Camiño dos Romeiros verifícase a máxima de que Galicia é un fósil[7], un verdadeiro marabilloso parque temático da relixión celta[8], onde as crenzas milenarias se cristianizarán dun xeito tan torpe en ocasións que resulta moi doado comprender o seu significado trascendente: as figuriñas realizadas a base de migas de pan alusivas á reliquia que se garda en Teixido (*os sanadreses*) petrificaron a xeito de totems elementos-guías ou psicopompos, guías de

---

[5] Moi interesante o estudo con material audiovisual acerca das rochas de "Portalén", a porta do Alén, no Monte do Seixo (Cerdedo), na comunicación de Carlos Solla no III Congreso Estudos Celtas, "Monte do Seixo. Reinvindicación da montaña máxica". O día de Santos, as xentes poden falar cós defuntos utilizando a Portalén como nexo entre os dous mundos. Dende Portalén por certo se pode ver o mar. O Alén atópase máis alá do mar.

[6] O "Poema de Gilgamesh", mítico rei sumerio do III milenio, que viaxa ao Occidente na procura da inmortalidade na Terra da Morte xunto ao seu amigo Enkidu. Hai quen ve ao heroe sumerio na estatuaria do Pórtico da Gloria compostelán, mesmo en narracións de ficción como "El ángel Perdido" de Javier Sierra.

[7] En verbas de Manuel López Bouza (Pena Graña, 2010).

[8] Tom O´Neill. Los Reinos Celtas.National Geographic 2006.

ánimas dende a escuridade dos soutos, carballeiras e vales do interior hacia os promontorios lanzadeiras de ánimas hacia o Alén.

Todo este patrimonio inmaterial de tradicións que interpretan o Facho de Donón e os camiños milenarios dos Romeiros e dos Arrieiros cós seus megalitos máis antígos do Occidente é necesario polo en relación coa tradición mitolóxica atlántica internacional, tamén coñecida como *Ciclo das Invasións*[9] irlandesa, onde ponderaremos o feito de que a mitoloxía irlandesa indica que a nación celta procede da Terra da Morte, da costa occidental da Hispania, das terras do reino máis antergo do occidente europeo. Todo comenzou no lugar onde todo remata, a terra da Morte do Sol.

Neste contexto debese destacar o *Leabar Gabhala Eirin* e a Traslación da Pedra do Destino. Segundo a primeira tradición, pasada á escrita en prosa por un *mester de clerecía* irlandés no XII, non só os celtas gaélicos senón os pobos anteriores que invadiran a illa procedían da Terra da Morte[10]. A derradeira invasión é a dos celtas, que logo de moitas peripecias ficaran en terras de Brigantia. Dende o alto da súa torre o rei Breogán ollou unha liña verde tras o mar e enviou ao seu neto Ith, que foi morto polos Tuata De Danán. Mil, irmán de Ith e cheo de ira, navegou cós seus milesios, e acompañado do druida Armegin, logrou conquistar a illa logo de tres diferentes combates. Dalgún xeito, o xigante Hércules romaniza ao xigante Breogán, e a súa Torre Patrimonio da Humanidade da península da cidade da Coruña garda alicerces arqueolóxicos que indican que o arquitecto Gaius Rufus non edificou *ex novo* senón que o fixo sobre unha torre anterior prerromana que seguramente xa viran as naves de César no 60 a.C. A memoria desta orixe non ficará no esquecemento e resulta sintomático lembrar como os exiliados irlandeses do XVII coñecidos como os derradeiro celtas gaélicos o primeiro que farán tras a súa chegada ao porto da *Chave, Garda, Cabeza e Antemural do Reino* (A Coruña) é rendir visita á Torre de Breogán[11] dende onde partiran os seus devanceiros. Naturalmente a ninguén se lle escapa que esta idea non procedeu do hóspede Marqués de Caracena, Gobernador e Presidente da Audiencia do Reino de Galicia, cristinísimo e castellanísimo representante da Súa Maxestade Católica Filipe III.

A outra tradición mitolóxica relevante é a Traslación da *Lia Fail* dende Brigantia até Tara, lugar sacro de Eire onde se coroaba ao Gran Rei. Esta pedra de abalar, pois treme cando sobre ela se senta o rei xusto, logo será trasladada até Escocia no VIII por Fergus

---

[9] O Leabar Gabbala comeza có mítico Gaedel Glas ou Gatelus arrincando a pola da fala gaélica da árbore de Babel e é a historia da nación irlandesa dende o Antígo Testamento. No libro X fálase de Breogán e da conquista da illa polos Milesios. Óbra dun monxe do XII, influenciado pola Civitas Dei de San Agostiño e a Historia adversus Paganus de Paulo Orosio.

[10] Os Fir Bolgs, asociados a "facedores de megalitos" como os "mouros" de Galicia, e os Tuata De Danán, o "pobo da deusa Dana" da luz, preceden aos primeiros "celtas", os Milesios de Brigantia.

[11] Tras a derrota da Batalla de Kinsale (1602) producese a chegada de líderes irlandeses como Red Hugh O´Donell e Donald Cam O´Sullivan de Beara, que xunto có arzobispo xesuita de Casel, será o promotor do Colexio de San Patricio de Compostela, auténtica escola de mártires para a causa da católica e gaelica Irlanda.

Mac Erc para ser coroado sobre aquela terra, e logo o rei inglés Eduardo I (o inimigo de William Wallace *Brave Heart*) secuestraría a sagrada roca como símbolo de sometemento dos escoceses. Finalmente, grazas á presión de estudantes nacionalistas escoceses nos setenta, a Lia Fail voltou ao castelo de Edimburgo, a condición de que participe nas cerimonias de coroación de reis ou raiñas ingleses na abadía de Westminster.

As investigacións científicas máis contemporáneas non só están reñidas, senón que otorgan validez á teoría da oríxe da cultura celta atlántica no Occidente de Iberia fronte a teorías centroeuropeas ou mesmo orientalistas. De calquer xeito, sen intención pola nosa parte de entrarmos máis en consideración da materia científica, facemos relevante o feito de que a Mitoloxía celta establece a costa de Galicia como lugar sagrado dende onde saíron os nosos devanceiros comúns a colonizar novas terras, e sagrado sobre todo porque aquí verifícase a Morte da divinidade solar, *Dagda* en Irlanda, quén sabe de momento a súa denominación na Gallaecia celta. Seguramente *o impronunciable*, por tabú ou mesmo pola non necesidade do seu nome por ser éste de sobra por todos coñecido, ao igual que nos referimos ao *Noso Señor* ou oa *Divino Pastor* cando falamos de Cristo. Unha costa dunha beleza natural extraordinaria fronte ao Alén das Cíes en Donón, o Fín do Mundo até onde seguen chegando os peregrinos no seu final de Camiño (deste xeito pódese verificar que a historia repítese), e a paisaxe máis violentamente celta de Europa que vai dende Teixido-Ortegal até Bares, auténticos templos ao ar libre a onde teremos que chegar de vivos ou senón de mortos se queremos acadar o Alén. Destinos para o Turismo celta susceptibles de ser aproveitados con racionalidade e de xeito sustentable e que teñen unha extraordinaria potencialidade de xerar negocio ao seren lugares de carácter universal e que necesitan da figura do guía turístico especializado de Galicia[12] con competencias para esta complexa e sensible interpretación do noso patrimonio material e inmaterial, lagoa esta que deberá ser correxida pola Administración ao non figurar esta materia nos itinerarios e mesmo nos temarios para a habilitación destes profesionais.

[12] É guía de turismo especializado aquel que presta servizos de información turística sobre os bens de interés cultural de Galicia a que fai referencia a Lei 8/1995 do 30 de outubro, de patrimonio cultural de Galicia, inscritos no Rexistro de Bens de Interés Cultural de galicia (Decreto 430/1991).

# *BIBLIOGRAFIA*


BRASSEUR, MARCEL. *Os Celtas.* Os Heroes esquecidos. 1998. Noia (A Coruña): Toxosoutos, 2001.

MACIÑEIRA PARDO DE LAMA, FEDERICO. *Bares puerto hispánico de la primitiva navegación occidental*. Santiago de Compostela  CSIC-Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1947.

MARKALE, JEAN. C*ontos e Lendas dos países celtas.* 1998. Noia (A Coruña): Toxosoutos, 2001.

POMBO, ANTÓN, XAN FERNÁNDEZ E XOSÉ YÁÑEZ. *O Camiño dos Peregrinos á Fín do* Mundo. 2000. Deputación Provincial da Coruña.

PENA GRAÑA, ANDRÉS. *Narón un concello con historia de seu I*. 1991. Narón (A Coruña): Concello de Narón, 2010.

_____. *Narón un concello con historia de seu II.* Narón (A Coruña). Concello de narón e Bahía Edicións. 1992.

_____. *Narón un concello con historia de seu III.* Narón (A Coruña). Concello de Narón, 2007.

_____. *San Andrés de Teixido.* El camino mágico de los Celtas. 2006. Narón (A Coruña). Equona deseño editorial, 2006.

PAGE, R.I. *Mitos nórdicos.* 1990. Madrid: Akal, 1992.

# “Gaelic roots in Galician language and place-names”

D. Gumersindo Martín Fernández Maceiras

Translator

Making the most of the opportunity given to me by the III Congreso Internacional sobre a Cultura Celta, I'll now try to make a very brief analysis of some Galician words which I believe may have their origin in the Celtic languages, and more specifically in the different Gaelic languages.

Most of the data I'll be using about the Galician language comes from RILG, Recursos Integrados da Lingua Galega; and most of the data about the Gaelic languages comes from An Etymological Gaelic Dictionary by Dr. Alexander MacBain. In all other cases, I'll specify its origin.

I'll start with a Galician word still commonly used nowadays that has as an added value the fact it does nor exist in Spanish or Portuguese, a term exclusively used in Galicia and very close surrounding areas: *Encoro*.

*Encoro's* two main meanings are weir and dam; being weir the oldest of the two for the obvious reason weirs precede dams in time, built by humans for fishing in rivers and by some animals with similar purposes.

**RILG:**

*Encoro s. m. - Weir, dam.*

**MACBAIN'S DICTIONARY:**

***cairidh - a weir, Irish cora, Middle Irish coraidh for cora, g. corad, Welsh cored, Old Welsh and Old Breton coret, from Celtic korjô, I set, put.***

When preceded by the Gaelic article *an*, we have *an cairidh*, *an cora*, and *an coraidh.*

| LANGUAGE | WEIR | THE WEIR |
|---|---|---|
| GÀIDHLIG | *Cairidh* | *An cairidh* |
| | *Caraidh* | *An caraidh* |
| | *Coradh-uisge* | *An coradh-uisge* |
| GAEILGE | *Cora* | *An cora* |
| GALICIAN (GALEGO) | *(En)coro* | *O (en)coro.* |

The Galic article, *an*, it's still present in the Galician word as a meaningless prefix. The transition is clear: *an cora / an cairidh / an coraidh > (en)coro.* And so, for the first time, we have a Galician word which shares root and meaning with two Gaelic languages, Irish and Scottish Gaelic.

One of the Scottish Gaelic terms for weir is *coradh-uisge*, a compound word: *co-ra(dh)* (weir), *uisge* (water, river). Now we have to keep in mind all these terms, Gaelic and Galician, make reference to a hollow or cauldron that holds water.

In Gàidhlig, there's a word for kettle that's going to make everything a lot easier: *Coire*, or *Coire beag*. It's obvious it stems from the same root, since it's a small cauldron, and that's just what it means literally, in this case it's used to boil water. The thing is in Galician we have a similar term: *Corbe*, now archaic, used as a measure for grain, and a *corbe* was a basket: so many *corbes*, so many baskets. It's just one example of a small cauldron (*coire beag* > *corbe* – loss of *g* when Latinized) used in Galicia not so long ago. Instead of water, or a liquid, the cauldron was used to hold grain.

Another type of basket, this time small and elegant for flowers and fruit, is known as *corbella* in Galician. Once more, the same root *cor*, *coire*, as in the case of *coire beag*, and this time with the ending distorted in a slightly different way: *Beag* > *bella*. *Coire beag* > *Corbella.*

But we also have *corbellón*, now in disuse, and its meaning could almost be guessed: small basket. Supposing *corbella* comes from *coire beag*, as I say, and knowing in Gaelic the diminutive suffix *an* added to the end of a word, such as the case of *beag* (small) turns into *beagan* (very small), it's no wonder *corbella* turned into *corbellón* in the not too distant past.

Here we have to bear in mind in some Irish place-names when Anglicized *cora* turnd into *Cor, Corra, Curra, Cur*, etc., and that would explain the changes that occurred in Galician, more specifically in place-names such as *Coruxos* that always indicate a hollow or cauldron near water (the sea, a lake or a river). The transition is also crystal clear: *Coradh-uisge* > *Coruxos.* It can also be observed in the Scottish place-names *Coir′ an Uisge Dheirg*, and *Loch Coir′ Uisge.*

*Ancares* is the Galician place-name of a town located in an area where there are quite a few rivers with weirs for fishing, etc.: I believe that's where the place-name comes from, specially if we consider the following:

## PRONOUNCING GAELIC DICTIONARY BY NEIL M'ALPINE:

**CAIRIDH, kăr′-ē, *n. f.* a weir; *cairidh a caradh an éisg, a weir to deceive the fish***

The pronunciation makes the transition almost perfect: *An cairidh (An kâre)* > *An-care(s).*

*Uisge / uisce* (IPA: [ˈiʃkʲə], meaning water or river in Gaelic, is present in quite a few Galician place-names. It adopts several forms when adapted to the Romance Language

but it can be see best of all in *Uxes*, a small town in A Coruña that owes its name to the river that runs through it: *Uxes*. It almost needs no translation… just adaptation.

Another Scottish place-name containing *cairidh* is *Abhainn na Cairidh Mòire;* and since *Abhainn* (another Gaelic word for river) has popped up, I'll now move on to another Galician word and place-name: *Abanqueiro.*

**RILG:**

*Abanqueiro s. m. Waterfall.*

*Abanqueiro m. Geog. Cove between Triás and Rianjo points.*

**MACBAIN'S DICTIONARY:**

*Abhainn – river. Irish abhann (gen. Abhann, now aibhne). Old Irish abann. Welsh afon. Breton auon. Gallo-Brit. Abona. Root abh. Sk. Ambhas, wáter.*

*Coire – a cauldron. So Irish. Early Irish core, coire. Welsh pair. Cornish, Breton, per, *qerjo. Norse hverr, kettle. Anglo-Saxon hwer. Sanskrit carú.*

An image of a place called *Abhainn Coire Nobuil*. As usual, when it falls from a higher place, the water creates a hollow or cauldron.



*Abhainn Coire Mhic Nobuil.*

What we're seeing now is an *abanqueiro*, just as in the previous case, a cauldron caused by the water.



*Abanqueiro*.

In the next image, there's no waterfall, the cauldron is formed by the river as it flows along the base of the hills.



*bhainn Coire an Iubhair.*

And now, Abanqueiro Pond, in Abanqueiro, Boiro, A Coruña, which I believe is the origin of the place-name. A cauldron with a river flowing through it. The pond shrinks or grows larger according to the season and the rain.



*Charca de Abanqueiro.*

Thus we have seen the use of *Abann / Abhainn Coire* and *Abanqueiro* in Gaelic and Galician languages and place-names is identical.

Another easy transition: *Abhainn / Abann Coire* > *Abanqueiro*. Root and meaning once more.



*River Abuín, Galicia.*

There are five places called Abuín in Galicia, and a river flows through each one o them.

***THE GAELIC TOPOGRAPHY OF SCOTLAND, BY MR. MALCOLM CAMPBELL:***

*Chapter V. The important prefix Avon, from the Gaelic word Abhuinn, meaning river.*

Transition: *Abhuinn* > *abuín*. Not much more to be added.



*Abhuinn Torra-mhichaig.*



*Abhuinn a' Garbh-achaidh.*

The two previous images are examples of Gaelic place-names containing the word *Abhuinn*, river.

Now we come to another Galician word that does not need translating into any of the Gaelic languages: *Bean* or *Beán,* meaning hill or small mountain.

***RILG:***

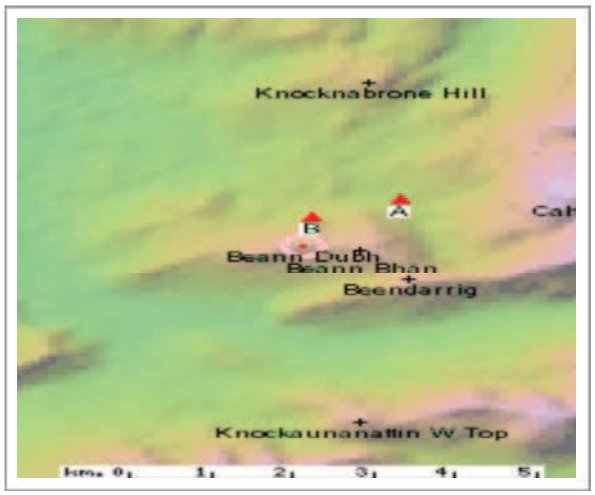
*Bean (ant.) Hill or small mountain.*

*Beán s. m. Hill. See Outeiro.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*beann - top, horn, peak, Irish beann, Old Irish benn, pinna, Welsh ban, height, peak, Middle Breton ban, proto-Gaelic bennâ. In Scotch Gaelic, the oblique form beinn has usurped the place of beann, save in the gen.pl.*

As we can see, *beann* means top, horn, peak in Irish and Scottish Gaelic. And it can also be seen in Scotttish Gaelic, the oblique form *beinn* has usurped the place of *beann*, save in the genitive plural. Thus we can safely asume *beann* and *beinn* are used as synonymous in many instances, although *beann* is the older form, while *beinn* is used more commonly in Scotland.




Beann Dubh Hill
Kerry County
(Ir. Beann Dubh 'black peak')
Height: 452 metres. One of three peaks in this are names in beann combined with a colour.

Example of *beann* in Irish place-names.



*Beinn Dubh, Loch Lomond.*

The above image is the Scottish version of Irish *Beann Dubh*, black peak or mountain.



*O Ézaro.*

In the above image we can see *O Ézaro* where the river Xallas sheds its waters in the sea forming an spectacular waterfall at the base of the *Pindo*.




*Easach Toirc, Scotland.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*eas - a waterfall, Irish eas, g. easa, Early Irish ess, g. esso, *esti- *pesti; Sanskrit â-patti, mishap ("mis-fall"); Latin pessum, down, pestis, a pest; Slavonic na-pasti, casus (Bez.).*

*easaraich - boiling of a pool, ebullition, bustle; from Gaelic and Irish esar, a cataract, from eas. *ess-rad-?*

As we have just seen in MacBain's Dictionary, *esar*, meaning cataract, from *eas*, is almost exactly the same as Ézaro, even more so considering the Galician place-name is located in an area where *z* is pronounced as *s: Ézaro = Ésaro (Esar)*.

We've also seen *eas* means waterfall. *Easach* (*eas* + Gaelic suffix *ach*) means a place of waterfalls. A perfect definition of *O Ézaro*, a place where the river Xallas sheds its waters in a cascade of waterfalls of different sizes.

Before I move on to other Galician words and place-names, I want to make a very important point. It could be argued *abuín* and *abanqueiro* could have their origin in other Celtic languages, not necessarily Gaelic; but *Seivane* and *Sabón*, two Galician places names, will help us see they can only stem from the different Gaelic languages and more specifically from Gàidhlig or Scottish Gaelic.

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*Abhainn – river. Irish abhann (gen. Abhann, now aibhne).*

***WIKTIONARY:***

*Irish – Abhainn - River*

*Alternative forms: abha, abhann.*

*Etymology*

*From Old Irish ab < Proto-Celtic *abon- (compare Welsh afon) < Proto-Indo-European *$h_2$eb- ("water"). The form abhainn was originally the dative singular of abha, but is now widely used as the nominative / accusative as well.*

*Forms with the definite article*

| *CASE* | *SINGULAR* | *PLURAL* |
|---|---|---|
| *Nominative* | *an abhainn* | *na haibhneacha* |
| *Genitive* | *na habhann* | *na n-aibhneacha* |
| *Dative* | *leis an abhainn* | *leis na haibhneacha* |

*don abhainn*

*Scottish Gaelic – Abhainn – River, stream*

*Etymology*

*From Old Irish ab < Proto-Celtic *abon- (compare Welsh afon) < Proto-Indo-European *$h_2$eb- ("water").*

*Noun*
*abhainn f (genitive aibhne, plural aibhnichean)*
*Form with the definite article: Na h-aibhne.*

*Seivane* and *Sabón* are two Galician place-names that will help me clarify what I've said. The Irish form with the definite article, *habhann*, and the Scottish Gaelic form with the definite article, *h-aibhne*, are used to form place-names such as *Baile na Habhann* in Ireland and *Loch na h-Aibhne Ruaidhe,* Isle of Lewis, in Scotland.



Bridge over the River at *Illa (de) Seivane*.

In Scottish Gaelic, Illa de Seivane would be *Eilean na h-aibhne,* meaning river island. The *h* sound, silent in modern day Galician, turned into an *s* over time converting *h-aibhne* into *seivane* (epenthetic vowel included), just as it did in the case of *Sabón*, an incomplete place-name since the initial *s* tells us it must have been preceded by *baile, bealach*, etc., as in *Baile na Habhann*. The transition is easy enough in both cases: *h-aibhne > seivane; habhann > sabón*.

Added proof of this process is the existence of the following Galician place-names: *Xaviña* (*h-abhainne*, as in *Sròn na h-Abhainne, h* turning into *x* this time); *Sabín* (*h-abhainn*, as in *Bun na h-Abhainn*).

This particular mutation, the *h* caused by the definite article, is exclusive to the Gaelic languages; therefore *Seivane, Sabón, Sabín, Xaviña, O Sabiñao*, etc., must have a specific Gaelic origin, not just Celtic.

And now we come to *Lagoa de Antela*, a turlough, *turloch* in Gaelic.

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*turloch - a lake that dries in summer, Irish turloch; from tur and loch.*

***ELECTRONIC DICTIONARY OF THE IRISH LANGUAGE:***

*turloch (1 tur + loch). dried up lake, a place dry in summer and submerged in winter, marsh: turlaige in tiri 'winter lochs'.*

And that's exactly what we find in *Lagoa de Antela*, a lake that dries in summer. *An tur-loch > An/tela* (dropping of the *r* and Latinized ending).

*Baile-an-turlaicch* is an Irish place-name that will help me illustrate the transition a little better:

*(Baile)-an-turlaicch > An terlagh > An tela > Antela.*



*Lagoa de Antela, Ourense.*



*Rahasane, Ireland. (Turloch)Manzaneda.*

In the image above we can see the mountain resembles a breast. A ski resort at an altitude of almost 6.000 feet. Not exactly favourable conditions for growing apples. And that's what *Manzaneda,* the place-name, means in Spanish, an apple orchard; not in Galician though, since *maceiral* would be the appropriate term and *Manzaneda* was never used in that sense in Galician or in Galicia.

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*sneachd - snow, so Irish, Old Irish snechta, pl. snechti, nives, Welsh nyf: *sniqtaio-, *snibi- (Welsh), Indo-European sni@gh, snei@gh; Gothic snaiws, English snow, German schnee; Lithuanian sniñga (vb.), snë/gas, snow; Zend. çnizh.*



*Coire an t-Sneachda, Scotland.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*màm - large round hill, Irish mam, mountain, Middle Irish mamm, breast, pap, Latin mamma, mother, breast. English mamma, etc. Hence màm, an ulcerous swelling of the armpit.*

Another easy transition: *Mám Snechta > Màm (an t-)Sneachda > Mançaneda, Manzaneda;* meaning "large round hill covered in snow". Once again, root, meaning, images… Gaelic and only Gaelic, since these place-names constructions are exclusive to Gaelic speaking areas.

Another Galician / Spanish word I chose because of its origin, is *páramo*.

***DICCIONARIO REAL ACADEMIA ESPAÑOLA:***

*páramo. From Latin parămus, pre-Roman origin.*

*GEOMORFOLOGÍA:*

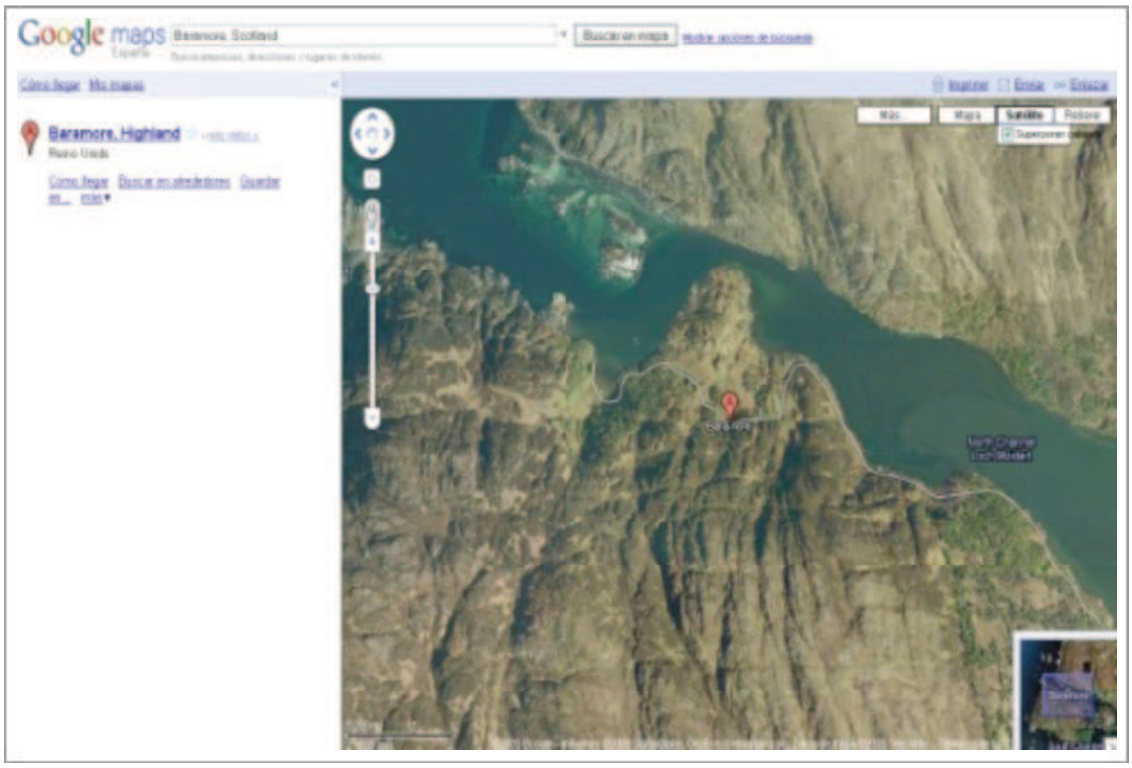
*A páramo is a large stretch of flat barren land located at a certain altitude, sometimes over 1000 meters.*



*Bàrr Mòr, Lismore, Scotland.*



*Bàrr Mòr, Kilcheran, Scotland.*




*Baramore, Highland, Scotland.*

The three images we've just seen are the perfect definition of a *páramo* (bleak upland or moor). All three are called *Bàrr Mór* in Scottish Gaelic, bur we can see the third one was Anglicized as *Baramore*. That's the key to the conversion.

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*bàrr - top, Irish bárr, Old Irish barr, Welsh, Cornish bar, Breton barr, *barso-; Norse barr, pine needles.*

*mòr - great, Irish mór, Old Irish mór, már, Welsh mawr, Old Welsh, Cornish maur, Breton meur, Gaulish –mârós.*

*A shorter form of the stem (*mâro-) appears in mò, greater (mâ), q.v.*

And now we've seen the definitions of Bàrr and Mòr, the transition is a little easier:

*Bàrr Mòr > Bàrr (a) mò > Páramo.*

Anglicized: *Bàrr Mòr > Barmore > Baramore.*

Latinized: *Bàrr (a) Mò(r) > Páramo. (Epenthetic vowel, equivalence Gaelic b – Galician p)*

And now *outeiro* in Galician, *otero* in Spanish.

***RILG:***

*Outeiro – Hillock, height. – Hill on flat ground.*

***DICCIONARIO REAL ACADEMIA ESPAÑOLA:***

*Otero (Of uncertain origin)*

*Isolated hillock on flat ground.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

***uachdar - surface, summit, so Irish, Old Irish uachtar, ochtar: *ouktero-, root eu@g, ve@g, rise, be vigorous, as in uasal, q.v. Cf. Welsh uthr, admirandus.***

***Uachdar / uachtar – cream (nata)***

***ETYMOLOGY:***

***From Old Irish úachtar, ochtar, ultimately from Proto-Indo-European *eu@g, *eu@g or ve@g ("rise, increase").***

I want to highlight the Galician meaning: height, and the uncertain origin given by the DRAE.

I believe ***ochtar: *ouktero-*** let us see quite clearly the Gaelic origin of *outeiro* and *otero*. Root and meaning once more.

In MacBain's Dictionary we've seen the origin and meanings of *uachtar / uachdar*. Cream is one of them, *nata* in Galician and Spanish.

***DICCIONARIO REAL ACADEMIA ESPAÑOLA:***

Nata. Cream. (Perhaps from natta, variant of low Latin matta, cover, blanket)

RILG

Nata – (Cream from milk).

***IRISH MUTATION***

| RADICAL | ECLIPSIS | WITH H PREFIX | WITH T- PREFIX |
|---|---|---|---|
| Uachtar | n-uachtar | huachtar | t-uachtar |

In my opinión, the main key lies in *n-uachtar* (Irish eclipsis). Transition: *n-uachtar* > *nata* (adapted or Latinized by dropping middle and final consonants)

But if it seems a little farfetched, the analysis of the Galician word *tona*, synonymous with *nata*, will help us understand what I consider a possible process of adaptation or Latinizing of Gaelic terms when they were rendered into the Romance Languages.

***RILG:***

*Tona – Skin or film that grows on any liquid.*

*Tona - Bark of a tree, rind, peel, chestnut shell, film or skin which grows on the surface of any liquid, outer layer of an onion.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*++tonn - ++toinnte, skin, Irish tonn, hide, skin, Early Irish tonn, skin, surface, Welsh tonn, cutis, Breton tonnenn, rind, surface, hair of the head: tunnâ, skin, hide.*

*tonn - a wave, Irish, Early Irish tond, Old Irish tonn, Welsh, Cornish ton, Breton tonn: *tunnâ, root tu, swell; Lithuanian tvanas, a flood, tvinti, swell; further Latin tumeo, swell, English thumb.*

Almost identical meanings. It's easy to see it's the same word adapted into the Romance Language, but for those who need further proof:

***RILG:***

*Entona – Cream.* (The Gaelic article can still be seen as a meaningless prefix)

*Destonar – To skim milk or other liquids. To peel certain fruits.* (Latinized adding prefix *des-* and turned into a verb)

*Estonarse: Loosing of cream, skin, shell or bark in liquids and certain fruits. Shedding of skin due to cold, as in the case of chilblains, or to other reasons.* (Latinized adding prefix *es-* and turned into a verb)

*Jantón (ghantón) – Graft, scion.*

*Jantonar (ghantonar) – To graft, to make a graft.*

***AM FACLAIR BEAG:***

*tàth gn. ag. -adh*

*1 bond, join! 2 weld! 3 solder! 4 cement!*

Transition: *t(h)ath an tonn > jantón* (Meaning joining, bolding or welding of the skin) (Latinized and turned into a verb: j/ghantonar)

Here I have to highlight modern Gaelic uses other words:

*graft (piece of plant) faillean masc*

*graft (piece of plant) fiùran masc*

*graft (piece of plant) slat bheag fem*

The Galician word *jantón* or *ghantón* means "joining of the skin" in Gaelic, and as we've seen in MacBain's Dictionary, *tonn* has fallen into disuse. So what this proves is that sometime in a not too distant past, Galician people used to say *t(h)ath an tonn*, in Gaelic,

since there's no other way for those three words to be transcribed into the Romance Language we speak nowadays.

***RILG:***

*Entoñado – Buried under the surface, as the roots of a large tree.* (Here the Gaelic double *n* turns into a Spanish *ñ* as in the case of *abhainn > aviño,* the name of a Galician river)

*Desentoñar – To unearth, to bring out of the surface*. (Adapted with prefix *des*- plus Gaelic *an tonn* and turned into a verb)

*Toña – A children's game that consists in driving sharp sticks into the ground.* (*Tonn* = surface)

*Estonada: A chestnut that has shed its outer layer*. (Prefix *es*- plus *tonn*)

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*dàn - a poem, Irish dán, song, Old Irish dán, g. dáno, ars. *dâsnu-, root dâs, know;*

*dàn - bold, Irish dána, Old Irish dáne, dána, *dâsnavo-s, from the root of dán above (Stokes).*

***PRONUNCIATION OF SCOTTISH GAELIC CONSONANTS, BY SHARON L. KROSSA:***

*broad unlenited <d> = unaspirated voiceless dental stop /d/*
*pronounced similarly to the <t>s in English <tote>, only without any puff of air.*

***RILG:***

*Entono – Arrogance, presumptuousness.*

*Entonado - stiff, disdainful,proud.*

*Desentonar – To lower one's pride or humiliate oneself.*

These last three words come from *dàn, dána.* And now we'll see some modern Scottish Gaelic words which will help us understand the process even better:

*Presumptuous – dàna.*

*Impudent - dàna*

*Bold – dàna.*

*Brassy – dàna.*

*Brave – dàna.*

*Confident – dàna*

*Daring – dàna*

*Foolhardy – dána*

*Intrepid – dána*

Root and meaning in all cases. And it's still possible to differentiate the ones which have *tonn* as a root from the ones which come from *dàn*. It's obvious *estonadeira*, skimmer or ladle in Galician, comes from *tonn*, just like *escumadeira*, synonymous with *estonadeira,* comes from *sgùm.*

***RILG:***

*Escumadeira – Ladle, skimmer.*

*MACBAIN'S DICTIONARY:*

*sgùm - scum, foam; from Norse skúm, foam, Middle English scu@-m, now scum, German schaum, foam*

***SCOTTISH GAELIC DERIVATIVES:***

*Sgumadair (Ladle); Sgumach (scummy, frothy)*

***GALICIAN DERIVATIVES:***

*Escumadeira (Ladle); Escumaxe, escumallo (scum, froth, scummy, frothy); escumia (scum, froth); Escumaxear (to froth or foam)*

And so there's no doubt about the turning of a Gaelic *g* into a Galician *c*:

***PRONUNCIATION OF GAELIC CONSONANTS, BY SHARON L. KROSSA:***

*broad unlenited <g> = unaspirated voiceless velar stop /g/*
*pronounced like the <k>s in English <kook>, only without any puff of air.*

It's time to move on to another group of Galician words of unknown origin.

***RILG:***

*Esmola – Charity beggars are given.*

*Esmoleiro – Beggar.*

*Esmoleira – Bag in which beggars keep what they are given.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*smiolamus - refuse of a feast (M'A.); See smolamas*

*smolamas - trash, fragments of victuals.*

*smodal - sweepings, crumbs, fragments,*

***AM FACLAIR MÒR GÀIDHLIG:***

*smolasg** -aisg, sm Dross, refuse, sweepings.*

*smòlach-aich*, *sm Ember.*

Since I don't know any other similar words in any language, and MacBain does not tell us their origin, I'll just have to assume all these Gaelic and Galician terms must have a common root since most of the time crumbs, fragments and the refuse of a feast is what beggars used to be given. But whatever their origin may be, I believe they are an almost definite proof of our common past.

And now, as final added proof of the influence the Gaelic languages had in the making of the different Romance Languages a very simple and common word.

***RILG:***

*Pequeno – small, little.*

***DICCIONARIO REAL ACADEMIA ESPAÑOLA:***

*Pequeño (Expressive voice common to all Romance Languages)- Small, little.*

***MACBAIN'S DICTIONARY:***

*beag - little, Irish beag, Old Irish becc, Welsh bach, Cornish bechan, Breton bic'han, bian, *bezgo-; Latin vescus (=gvesgus)?*

***AM FACLAIR BEAG:***

*beagan -ain, sm & a Little. 2 Few, small number, small quantity.*

We've already seen the pronunciation of Gaelic *b* and *g* in previous cases, so the transition is clear:

*Beagan* > *pequeno/ño* (Latinized with a final vowel possibly to differentiate masculine and feminine forms)

As added proof, Gaelic suffix *–ach* used at times to emphasize something:

*Beagan-ach* > *Pequeñajo.* (Spanish. From *beagan*)

*Beag-ach* > *Pequecho.* (Galician. From *beag*)

I believe *beag / becc* is also the root of Galician and Spanish *pecar* when used to indicate someone or something is a *little* too... whatever. Let's see a couple of examples:

*Peca de ingénua* – She's a little too naive.

*Sus declaraciones pecan de optimismo* – Her statements are somewhat optimistic.

It's plain to see the real meaning is "a little too...". *Pecar*, to sin, is something entirely different.

It's very hard to prove, so I'll just leave here as a final curiosity. Even if I'm being a little to bold in this case, *o peco de atrevido,* I hope no-one considers it a sin.

# *ENCERRAMENTO DO III CONGRESSO INTERNACIONAL OS CELTAS DÁ A EUROPA ATLÂNTICA*

Estimados e estimadas, professoras, professores, colegas, amigas e amigos, palestrantes e participantes no III Congresso Internacional Os Celtas dá a Europa Atlântica.

Em nome do Instituto Galego de Estudos Celtas, queremos-vos agradecer a vossa participação e valiosa colaboração como palestrantes e participantes ao fortalecimento dos estudos celtas na Galiza e a Península Ibéria.

Obrigado. Muito obrigado pelo vosso incondicional apoio, por compartilhar com nosco as vossas experiências e grandes conhecimentos, por contribuir ao sucesso do Congresso conseguindo que este evento fosse uma realidade, que esperamos ver materializado nas atas de que cedo publicaremos em formato livro.

Esperamos que as atas do III Congresso se convertam em multiplicadoras e difusoras das tradições e comuns raízes européias e que o livro se publique também em formato digital.

É indispensável para fomentar os laços entre os povos da Europa, que os europeus não podemos perder, garantir a conservação de um grande legado cultural, arqueológico, histórico, religioso, etnológico e imaterial, que trabalhemos os professores e professoras participantes, nos apoiando os celtólogos galegos e europeus com os profissionais do ensino e a comunicação, aproveitando o conhecimento, na convergência de estratégias e ações recuperando valores e comuns raízes, para gerar na sociedade foros de debate e discussão permanente, de todos os aspectos que afetam à partilhada cultura.

Novamente nossos mais sinceros agradecimientos a todos.

Heitor Rodal Lopes. Presidente do IGEC

André Pena Granha. Decano do IGEC".



**Daniel Bellón.**
Brillante acto de clausura del III Congreso Internacional sobre a Cultura Celta,
a cargo del maestro gaitero más laureado de Galicia.

# *CIERRE DEL III CONGRESO INTERNACIONAL OS CELTAS DA EUROPA ATLÁNTICA*

Estimados y estimadas, profesoras, profesores, colegas, amigas y amigos, ponentes y participantes en el III Congreso Internacional Os Celtas da Europa Atlántica.

En nombre del Instituto Galego de Estudos Celtas, os queremos agradecer vuestra participación y valiosa colaboración como ponentes y participantes al fortalecimiento de los estudios celtas en Galicia y la Península Ibérica.

Gracias. Muchas gracias por vuestro incondicional apoyo, por compartir con nosotros vuestras experiencias y grandes conocimientos, por contribuir al éxito del Congreso logrando que este evento fuera una realidad, que esperamos ver materializada en las actas que pronto publicaremos en formato libro.

Esperamos que las actas del III Congreso se conviertan en multiplicadoras y difusoras de las tradiciones y comunes raíces europeas y que el libro se publique también en formato digital.

Es indispensable para fomentar los lazos entre los pueblos de Europa que los europeos no podemos perder, garantizar la conservación de un gran legado cultural, arqueológico, histórico, religioso, etnológico e inmaterial, que trabajemos los profesores y profesoras participantes, apoyándonos los celtólogos gallegos y europeos con los profesionales de la enseñanza y la comunicación, aprovechando el conocimiento en la convergencia de estrategias y acciones recuperando valores y comunes raíces para generar en la sociedad de modo permanente foros de debate y discusión de todos los aspectos que afectan a la cultura compartida.

Nuevamente nuestros más sinceros agradecimientos a todos.

Heitor Rodal Lopes. Presidente del IGEC

André Pena Granha. Decano del IGEC




Ponentes
III Congreso Internacional sobre a Cultura Celta
15, 16 e 17 de abril 2011

# *END OF THE THIRD INTERNATIONAL CONGRESS THE CELTS OF ATLANTIC EUROPE.*

Dear professors, colleagues and friends, speakers and participants in the Third International Congress The Celts of Atlantic Europe.

On behalf of the Instituto Galego de Estudos Celtas, we would like to thank you all for your participation and your valuable cooperation as speakers and participants in the strengthening of Celtic studies in Galicia and The Iberian Peninsula.

Thank you. Thank you very much for your wholehearted support, for sharing with us your experiences and great knowledge, for contributing to the Congress success making possible the event became a reality we hope to see come to fruition in the minutes that will soon be published in the shape of a book.

We are hoping the Third Congress minutes will multiply and disseminate common European roots and traditions and that the book will also be published in digital format.

It's essential for promoting ties between peoples of Europe Europeans cannot afford to lose, warranting the preservation of our great cultural, historic, religious, ethnological and immaterial legacy, allowing professors and participants to work, creating mutual support between Galician and European Celtologists and European professionals in teaching and communications, making the most of knowledge in the convergence of strategies and actions, recovering common values and roots to create within society permanent debate and discussion forums of every aspect that affects our shared culture.

Once again, our most sincere thanks to you all.

Heitor Rodal Lopes. President of the IGEC

André Pena Granha. Den of the IGEC


Os Celtas da Europa Atlântica
III Congresso Internacional sobre a Cultura Celta
15, 16 e 17 de Abril - 2011
Narón [Pazo da Cultura]
Mais información e inscrições:
estudosceltas.org
IGEC INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS CÉLTICOS
GALICIAN INSTITUTE FOR CELTIC STUDIES
Concello de Narón
XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA E TURISMO

ORGANIZA


NARÓN


XUNTA
DE GALICIA


DEPUTACION DA CORUÑA


IGEC
INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS CÉLTICOS
GALICIAN INSTITUTE FOR CELTIC STUDIES
estudosceltas.org

COLABORA


mera
CONSULTORIA Y TECNOLOGIA


PAZO LIBVNCA


Padroado da Cultura
Concello de Narón

EDITOR: Emera Lugo C&T
Copyrigth: IGEC 2014
ISBN 10: 84-697-2178-X
ISBN 13: 978-84-697-2178-O


IGEC
INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS CÉLTICOS
GALICIAN INSTITUTE FOR CELTIC STUDIES
estudosceltas.org