

## EL SACRIFICIO HUMANO ADIVINATORIO CELTICO Y LA RELIGION DE LOS LUSITANOS

Marco V. García Quintela

El presente estudio forma parte de una serie de investigaciones sobre los pueblos indoeuropeos de la Península Ibérica. En ellas se muestra cómo una revisión crítica de la etnografía antigua puede cambiar sustancialmente la imagen tradicional de la estructura social y de la ideología de esas sociedades. Más en concreto, en un trabajo paralelo a éste, se muestra cómo existen unas sustanciales semejanzas entre la figura de Viriato y la de los reyes célticos<sup>1</sup>.

Ahora bien, el rey céltico es inseparable de otro tipo humano muy preciso: el druida que, a su lado, habla el primero, le proporciona un continuo soporte ideológico y actúa como contrapeso institucional en determinados casos. Se trata, en definitiva, de un poderoso especialista intelectual<sup>2</sup>.

Sin embargo, dada la situación de la etnografía antigua sobre Lusitania sería simplemente absurdo plantear directamente la encuesta sobre unos personajes jamás mencionados. Para considerar la mera posibilidad de su existencia y de su rol se impone un rodeo a través del examen de los sacrificios practicados por los lusitanos, deteniéndonos especialmente en el que tenemos descrito con más detalle: el sacrificio humano.

Pero el sacrificio humano presenta unas particularidades que es preciso tener presentes. Para ello podemos hacer abstracción, por un momento, de las limitaciones espaciales. En efecto, la muerte ritual intraespecífica hiere las sensibilidades de tal modo que, en primer lugar, es necesario precisar si estamos ante escandalizadas invenciones etnocéntricas de nuestras fuentes o ante realidades, extrañas, pero con una coherencia interna<sup>3</sup>. En segundo lugar, debemos tener en cuenta hasta qué punto los estudiosos modernos tienen dificultades para abordar el tema desapasionadamente. En efecto, se observan posiciones que se sitúan de lleno en la perspectiva de la etnografía antigua, aceptan sus presupuestos íntegramente, y consideran, sin más, los sacrificios humanos como una ininteligible manifestación de barbarie<sup>4</sup>. Otros salvan la repugnancia hacia lo leído aceptándolo dentro de un cuadro de relativismo cultural<sup>5</sup>. Otros más aceptan con una aparente naturalidad las fuentes sin elaborar la

---

<sup>1</sup> "Viriathe, chef lusitanien, et l'idéologie trifonctionnelle indoeuropéene", *Ogam, Études Indo-européens* 37-38, 1985-1986, en prensa.

<sup>2</sup> Cf. F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*, Ouest-France 1986, 107-124.

<sup>3</sup> Véanse las discusiones, general de A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1967, *passim*; y particular de Ch. Duverger, *La Flor Letal. Economía del Sacrificio Azteca*, México 1983, (París 1979), *passim*.

<sup>4</sup> Por ejemplo, J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, Madrid 1981<sup>3</sup>, 339-4.

<sup>5</sup> Esta es la postura de J. Vendryes, "La religion des Celtes", en *Les Religions de la Europe Ancienne* 3, coll. Mana, 1948, n° 10, 319-20.

explicación de un hecho que, como poco, resulta problemático<sup>6</sup>. Por último, algunos tratan de evaluar las posibles impregnaciones míticas que pueden presentar los testimonios y poner de relieve la excepcionalidad de los sacrificios humanos reseñados<sup>7</sup>. Ante esta situación, para fijar las vías a seguir, partiremos de una consideración teórica.

Esta viene dada por H. Hubert y M. Mauss en su estudio "De la Naturaleza y función del Sacrificio". Este es un trabajo superado por la masa de conocimientos adquiridos desde que se formuló, incapaz de proporcionar "una" explicación del complejo hecho social que es el sacrificio para cada cultura pero, al mismo tiempo, es un trabajo todavía no reemplazado ni, tal vez, reemplazable. "El sacrificio, dicen estos autores, es un acto religioso que, por la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de determinados objetos por los que dicha persona se interesa"<sup>8</sup>. La idea de la consagración es fundamental pues trasfiere a la víctima de una esfera humana a una esfera divina: cuando se trata de seres humanos esta idea permite comprender los numerosos casos de aceptación tranquila de su destino por parte de las víctimas<sup>9</sup>; en este mismo sentido el sacrificio humano nunca es una manifestación de barbarie, es el resultado de una compleja codificación cultural que no sólo designa a las víctimas sino que, además, prescribe los modos de dar muerte<sup>10</sup>.

Desde su perspectiva general también H. Hubert y M. Mauss insistieron en este punto al destacar a lo largo de todo su ensayo la especificidad de los instrumentos utilizados, la fijeza de la secuencia ritual, la precisión de los gestos de los oficiantes, en resumen: el carácter codificado de la ceremonia y su estabilidad dentro de cada cultura. Estas consideraciones son importantes por que nos permiten pasar de lo conocido a lo desconocido. En efecto, si nuestras fuentes son griegas o latinas podemos comprender cómo el rito bárbaro se narra sobre el modelo implícito o explícito<sup>11</sup> del sacrificio griego o romano y, de este modo, darnos cuenta de cómo, en realidad, sólo leemos unos pocos gestos de un rito que en su conjunto tuvo que ser más complejo. Por otra parte, si conseguimos, pese a los límites de la etnografía antigua, identificar una serie coherente y repetida de gestos sacrificiales en un ámbito cultural y lingüístico preciso, ajeno al mundo clásico, podemos sostener que estamos ante informes próximos a la realidad.

Por otra parte debemos tener en cuenta que, entre los pueblos de cultura indoeuropea, el sacrificio humano ocupaba un lugar especial y, al mismo tiempo, análogo entre esas distintas culturas. Los hombres siempre encabezaban la lista jerárquica de las víctimas susceptibles de ser sacrificadas. Pero estos ritos o bien se llevaban a la práctica sólo en condiciones excepcionales, o bien se encuentran en textos en los que es difícil de discernir si estamos ante mitos o ante ritos realmente practicados<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> Véase J. M. Blázquez, "Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica", *Latomus* 17, 1958, 27-48; id., *Religiones Primitivas de Hispania, I: Fuentes Literarias y Epigráficas*, Madrid 1962, 19-24; id., *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, 145-146; id., *Primitivas Religiones Ibéricas*, Madrid 1983, 234-5; el autor se autocanibaliza abundantemente en estos estudios.

<sup>7</sup> Esta es la postura de Le Roux y Guyonvarc'h, *Druides*, 66-75; id., "Remarques sur la religion Gallo-Romaine: Rupture et Continuité", *ANRW* II, 18, 1, 1986, 423-455, 430-431; F. Le Roux, "Des chaudrons Celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises", *Ogam* 7, 1955, 33-58, 56-58, sugiere que los relatos de cremaciones son míticos; id., "Notes d'histoire des religions, XX 53.- Nouvelles Recherches sur les Druides", *Ogam* 22-25, 1970-1973, 209-220; privilegia a César como fuente. La posición de estos autores refleja años de trabajo contra perspectivas etnocéntricas y "celtómanas". Sólo el valor superior que le conceden a César sobre la tradición derivada de Posidonio recibirá alguna matización en este estudio.

<sup>8</sup> Editado en M. Mauss, *Lo Sagrado y lo Profano, Obras I*, Barcelona 1970, 143-258, 155.

<sup>9</sup> Aunque esta "tranquilidad" sea inducida; cf. Duverger, *Flor Letal*, 135; ver otros casos en Brelich, *Presupposti*, *passim*.

<sup>10</sup> Id., *passim*, insiste en la idea; cf. W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1983 (Berlín 1972), *passim*. Cf. P. Clastres, *Chronique des indiens Guayaquí*, París 1972, 175 y ss., sobre la profunda humanidad que puede alcanzar un asesinato ritual.

<sup>11</sup> Heródoto es especialmente claro en este sentido cuando describe los sacrificios persas (I 132), escitas (IV 60-61), egipcios (II 38-40), etc.

<sup>12</sup> Cf. G. Dumézil, *Tarpeia*, París 1947, 123 y 132; e id., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, París 1986<sup>2</sup>, 109-168 y 177-219.

En Occidente el escándalo de nuestras fuentes ha insistido más en la realización de sacrificios humanos que en su integración en un sistema ritual o en una descripción precisa<sup>13</sup>. En todo caso, en Lusitania se conservan referencias a sacrificios de todas las especies que forman el sistema de víctimas indoeuropeo y que he estudiado en otro lugar desde el punto de vista del análisis ritual<sup>14</sup>. Para discutir el tema de la existencia o no de especialistas sacerdotales en Lusitania sólo consideraremos el testimonio de Estrabón pues es el único que conserva una descripción de parte de los gestos rituales susceptibles de un estudio comparativo<sup>15</sup>.

Estrabón III 3, 6-7: "Los lusitanos hacen sacrificios; observan las entrañas, pero sin extirparlas. También observan las venas del pecho y conjeturan palpándolas. Predicen mediante las entrañas de los prisioneros de guerra, cubriéndolos con sagos. Luego, cuando el *hieroskôpou* lo golpea por encima de las entrañas predicen primero según la forma en la que cae el cuerpo. Cortan a los prisioneros la mano derecha para consagrarla como ofrenda... Sacrifican a Ares un chivo, prisioneros de guerra y caballos. También hacen hecatombes al modo helénico, como dice Píndaro : sacrifican un ciento de todas las especies"<sup>16</sup>.

Seguidamente procederemos a comparar a los *hieroskôpoi* aquí mencionados con los responsables de sacrificios en otros pueblos. Primero, el examen de paralelos célticos llevará a identificar el sacrificio humano adivinatorio celebrado por druidas como un rito muy concreto, diferenciable de otras costumbres vejatorias o penales. Segundo, la consideración de los sacrificios humanos escitas nos situará ante el modelo literario que pudo inspirar la composición del texto sobre los lusitanos que leemos; sin embargo, la existencia de notables diferencias llevará a pensar que la observación de realidades dispares obligó a introducir diferencias significativas.

### ***I. 1. El Sacrificio Humano Adivinatorio Céltico.***

Debemos tener en cuenta que contamos sólo con cinco descripciones de estos ritos<sup>17</sup>. De éstas, dos de las tres relativas a la Galia, se remontan al actualmente perdido texto de Posidonio. Veámoslas en primer lugar para, seguidamente, ocuparnos de los testimonios relativos a los celtas de Bretaña y a los gálatas.

Diodoro de Sicilia es el autor más explícito. Por una parte narra el rito del sacrificio humano y, por otra, señala con claridad la diferencia entre sacrificios y penas. Así, en el contexto de su exposición sobre los druidas, señala que cuando tienen que dar su opinión sobre los asuntos del mayor interés: "ofrecen la muerte de un hombre y le clavan un cuchillo en la región por encima del diafragma, y cuando la víctima herida ha caído interpretan el futuro a partir de la forma de su caída y de las convulsiones de sus miembros, así como del manar de la sangre, pues aprendieron a confiar en una práctica antigua y continuada de observación de tales materias. Y es su costumbre que nadie realice

---

<sup>13</sup> Para los romanos *ibid.* Germanos: Tác. *Ger.* 39, 2 y 9, 1 donde distingue entre víctimas humanas a Mercurio y las víctimas de Marte y Hércules: animales *concessis* desde el punto de vista del autor; cf. G. Dumézil, *Del Mito a la Novela*, México 1973 (París 1970), 141-165. Celtas: P. Le Roux y Guyonvarc'h, *Druides*, 66-77 señalan sacrificios de hombres, caballos y toros, aunque su relación con la realeza los convierte en ritos particulares; cf. J. de Vries, *La religion des Celtes*, París 1963, (Stuttgart 1962), 228-232.

<sup>14</sup> En "El Sacrificio Lusitano. Estudio Comparativo", *Latomus* 50, 1991, en prensa.

<sup>15</sup> Los otros testimonios son: T. Liv., *Per.* 49, estudiado en *ibid.*, y en M. V. García Quintela, "Sources pour l'étude de la protohistoire d'Hispanie. Pour une nouvelle lecture", *DHA* 17/1, 1991, en prensa. Y Plut., *Quaest. Rom.* 83, con Plinio, *NH.* XXX, 12; cf. F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Berlín 1915, 186-7.

<sup>16</sup> El examen detallado del texto se realiza en mi "Sacrificio Lusitano" II. 2.

<sup>17</sup> Las alusiones son abundantes desde el siglo I a. C. Para G. Zecchini, *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milán 1984, caps. 4 y 5 se enmarcan en una activa política represora romana, contra P. Le Roux y Guyonvarc'h, "Remarques", 430-431 y *passim*.

un sacrificio sin un «filósofo» (=druida)<sup>18</sup>.

Más adelante Diodoro presenta el salvajismo de los galos y ofrece como ejemplo el trato dado a los criminales (*kakoúrgous*): los encierran durante cinco años y luego los empalan en honor a los dioses, dedicándolos junto con muchas otras ofrendas de primicias. También indica que construyen piras de gran tamaño. Señala, además, que se sirven de cautivos para sus sacrificios en honor de los dioses y que algunos de entre los galos, junto a los hombres, matan o queman o tratan de cualquier otro modo vengativo (*timorlais*) a los animales tomados en la guerra (V 32, 6). Parece que en este segundo párrafo, aunque se hable de sacrificios, se trate, más bien, de formas de penalidad y de vejación sobre los cuerpos de los enemigos.

Por su parte Estrabón presenta condensados en un sólo desarrollo los usos "anómicos" que los galos hacían sobre los cuerpos de los hombres. Todo el contexto está teñido de un fuerte color etnocéntrico que subraya la repugnancia de lo descrito. Menciona el embalsamamiento de las cabezas cortadas de sus enemigos<sup>19</sup> y sigue: "Fueron los romanos quienes terminaron con estas costumbres, así como con todas las prácticas sacrificiales y adivinatorias contrarias a nuestros usos, pues buscaban presagios en las convulsiones de un hombre, designado como víctima, al que se hería en la espalda con un golpe de espada. Nunca sacrificaban sin que estuviese presente un druida"<sup>20</sup>. Seguidamente Estrabón enumera otras formas de sacrificios humanos: matar a flechazos, crucificar en templos, realizar el holocausto de una efigie de paja y madera llena de *boskémata*, animales salvajes y hombres. Al contrario que Diodoro, Estrabón ahora sólo habla de sacrificios, no hay indicios de que se trate de formas de penalidad.

A continuación César es un autor que, aunque conoce y usa a Posidonio, mantiene cierta autonomía y, además, es un conocedor directo de los pueblos descritos. Ahora bien, hay que destacar que César no describe los gestos rituales en ningún momento. Señala las ocasiones en que se celebraban sacrificios humanos (riesgo de la vida), sus celebrantes (druidas), la concepción que los sostiene (la vida se paga con una vida) y, por último, su carácter "oficial" en determinadas ocasiones (VI 16, 1-3). A continuación indica otras formas de dar muerte: algunos pueblos fabrican grandes maniqués de plantas trenzadas que, llenos de hombres, se queman<sup>21</sup>. Añade que los malhechores son las víctimas preferidas de los dioses, aunque, si esos faltan, se mata a inocentes. (VI 16, 4-5).

Sin embargo, estas últimas formas de dar muerte no eran sacrificios propiamente dichos sino penas establecidas bajo el patronato de los dioses. Esto se deduce de las diferencias en el vocabulario empleado por César. En la primera parte del párrafo utiliza las palabras *immolare* y *sacrificia*, mientras que a partir de la referencia a los maniqués habla de *supplicia* y los crímenes citados son *furto*, *latrocinio*, *aliqua noxia* (VI 16, 5). Ahora bien, esta misma diferencia de vocabulario aparece en el párrafo 18. Allí señala que los vencedores de las batallas ofrecen los animales capturados a Marte (*animalia capta immolant*) y pasa enseguida a explicar las normas a seguir con el botín y como se penaliza a sus violadores: *grauissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est* (VI 18, 4-5). Parece que cuando César se refiere a estas formas de dar muerte alude a penas<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> V 31, 3-4: ἄνθρωπον γὰρ κατασπεύσαντες τύπτουσι μαχαίρα κατὰ τὸν ὑπὲρ τὸ διαφραγμα τόπον, καὶ πεσόντος τοῦ πληγέντος ἐκ τῆς πίθσεως καὶ τοῦ σπαραγμοῦ τῶν μελῶν, ἐπὶ δὲ τῆς τοῦ αἵματος ῥύσεως τὸ μέλλον νοοῦσι, παλαιᾶ τινι καὶ πολυχρονίῳ παρατηρήσει περὶ τούτων πεπιστευκότες. F. Jacoby, *FGrHis* 87 F 116 y W. Theiler, *Posidonios, Die Fragmente*, Berlín-Nueva York 1982, fr. 169.

<sup>19</sup> Tema también diferenciado en Diodoro: V 29, 4.

<sup>20</sup> IV 4, 5: καίτων κατὰτὰς θυσίας καὶ μαντείας ὑπεναντίων τοῖς παρήμιν νομίμοις. Ἄνθρωπον δὲ κατασπευσμένον παύσαντες εἰς νεῶτων μαχαίρα ἐμαντεύοντο ἐκ τοῦ σφαδασμοῦ. Posidonio, *FGrHis* 87 F55, Theiler, fr.34.

<sup>21</sup> Le Roux sostiene que se trata de un mito, cf. *supra* n. 7, pero ver *infra* 32-33.

<sup>22</sup> Véase E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid 1983 (París 1969), 350-1 sobre *sacrificium* y 387-8 sobre *supplicium*, señalando el sentido original de acto destinado a aplacar a una divinidad y su derivación al ámbito de las relaciones humanas por metáfora: es la compensación pagada por un error. Este

Queda, por último, el difícil testimonio de los escolios bernenses a Lucano, en donde se mencionan diversas formas de sacrificios humanos entre los galos<sup>23</sup>. Pero, en la medida que no reflejan prácticas adivinatorias, que nos interesan para nuestro examen del rito lusitano, podemos dejarlos de lado<sup>24</sup>.

Debemos, así pues, escoger entre el desarrollo de Diodoro sobre los druidas, muy respetuoso en definitiva; el texto de Estrabón, teñido de etnocentrismo; o la descripción casi aséptica de César<sup>25</sup>. Diodoro compara a los druidas con filósofos y señala la rareza del sacrificio humano adivinatorio; sólo en su segundo desarrollo insiste en que se trata de prácticas condenables. Estrabón, al citar en el mismo contexto prácticas que otros diferencian, produce un efecto de asco acumulativo, sus precisiones sobre el sacrificio humano adivinatorio destacan la oportunidad de su prohibición: no busca el detalle etnográfico y borra los indicios de que también menciona penas. En todo caso, los ritos son, prácticamente, los mismos si bien se ordenan de acuerdo con la intención de cada autor.

Teniendo en cuenta esto el testimonio de Diodoro parece el más correcto. En efecto, su tratamiento sobre los druidas, mucho más amplio que en los otros autores, no sólo depende de Posidonio, que los conoció, sino que parece reflejar el logocentrismo de un sabio griego que se encontró con algo parecido a unos colegas en tierra de bárbaros. Por otra parte, aquí leemos una descripción de al menos algunos de los gestos sacrificiales empleados en el rito adivinatorio. Por último, no parece contradecirse con César quien, como veíamos, incide en otros temas al relatar los sacrificios al tiempo que también distingue entre distintas ocasiones para dar muerte a hombres de forma ritual. Los usos de bretones, gálatas y cimbros nos permitirán ampliar referencias para comprender con precisión los ritos célticos.

El contexto de la revuelta de Boudicca en el año 61 d. C. permite introducir las referencias a los sacrificios humanos de los bretones. Se insiste con frecuencia en el testimonio de Dion Casio (LXII 7, 2-3), allí se describen con cierto deleite las torturas practicadas sobre nobles prisioneras; pero no se dice que fuesen sacrificios, ni que los sacrificios realizados fuesen humanos, el texto de Dion es formal: "hicieron todo esto con el acompañamiento de sacrificios, banquetes y comportamiento desmesurado", (καὶ ταῦτα πάντα, θύοντές τε ἅμα καὶ ἔστιωμενοι καὶ ὑορρίζοντες) en sus centros sagrados y, en particular, en la cueva de Andate. Si queremos una descripción del rito sacrificial debemos leerla en Tácito, cuando se refiere a la pacificación tras la revuelta: "seguidamente se fijaron guarniciones entre los vencidos y se talaron los bosques consagrados a salvajes supersticiones; pues su culto prescribía honrar los altares con la sangre de los prisioneros y consultar a los dioses en las entrañas humanas"<sup>26</sup>.

---

segundo sentido está claro en César y es acorde con Diodoro, cf. *infra*, p. 8-9. M. Rambaud, *L'art de la déformation historique dans les commentaires de César*, París 1966<sup>2</sup> (1952), 329-30 entiende el texto en el sentido aquí expresado pero lo apunta al catálogo de las deformaciones cesarianas. Ver Zecchini, *Druidi*, 41-42 para la relación César-Posidonio e *infra* n. 55.

<sup>23</sup> Texto en I. Zwicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae*, Berlín 1934, 50.

<sup>24</sup> Además su estudio es difícil y controvertido; cf. F. Le Roux, "Chaudrons Celtiques", *passim*; W. Deonna, "Les Victimes d'Esus", *Ogam* 10, 1958, 3-29. Ambos con la bibliografía anterior.

<sup>25</sup> Cuyo sentido último es muy debatido. Ver, p. e., J. Harmand, "Une composante scientifique du Corpus Caesarianum: le portrait de la Gaule dans le 'De bello Gallico'", *ANRW*, I, 3, Nueva York-Berlín 1973, 523-595, para quien es una muestra de científicidad; para Zecchini, *Druidi*, 70-72, se trata de un conseguido intento de evitar una acusación de delito religioso; para Y. A. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruselas 1981, 109, muestra el convencimiento de que los galos eran civilizables.

<sup>26</sup> *An.* XIV, 30, 3: *Proesidium posthac impositum victis escisque luci sueuis superstitionibus sacri: nam crurore captiuo odolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant*. Aunque Tácito no dice quien realiza estos sacrificios acaba de hablar de los druidas de la isla de Mann en XIV 30, 1. Más claro que Casio, Tácito menciona la crueldad del trato a los prisioneros y las matanzas llevadas a cabo por los rebeldes en *An.* XIV, 33. Ritos y penas o vejaciones siguen caminos autónomos y no parece haber una *déformation* propia a César, cf. *supra* n. 22.

En lo referente a los gálatas los testimonios son muy confusos. Sópater de Pafos<sup>27</sup> indica que solían sacrificar a sus cautivos a los dioses tras la victoria, como lusitanos, galos y británicos. Por su parte Justino mezcla la realización de un sacrificio adivinatorio antes de la batalla, lo que no tiene nada de extraordinario, con la matanza de sus familiares ante los auspicios desfavorables<sup>28</sup>. Esto lo contradice Pausanias de forma sorprendente cuando indica que en la batalla de las Termópilas entre griegos y galos, éstos se lanzaron a la acción "sin adivino griego ni sacrificios al estilo de su país, si es que los celtas usan de alguna adivinación" (X 21, 1). Así pues, este paralelo es poco aprovechable. No parece que nuestros informadores se alejen de los tópicos etnocéntricos antiguos aduciendo algún detalle etnográfico preciso.

Por último, quedan los sacrificios de los cimbros, pueblo germánico que J. de Vries considera en parte, y especialmente en este punto, aculturado por los celtas. Eran protagonistas del rito profetisas de cabellos grises, vestidas de blanco, que tomaban a los prisioneros sobre el campo de batalla y los conducían hasta una gran marmita de bronce. En ese lugar "cortaban la garganta de cada prisionero tras alzarlo hasta allí; y algunas de las sacerdotisas profetizaban a partir de la sangre que manaba sobre la marmita; otras observaban las entrañas sobre el cuerpo abierto y profetizaban la victoria para los suyos"<sup>29</sup>. El aire de familia con los textos vistos hasta ahora es innegable. Además, responde a una tradición que, aunque recogida por Posidonio, no parte de su obra<sup>30</sup>.

A modo de conclusión parcial podemos comparar las distintas descripciones del sacrificio céltico que hemos recogido y valorar su alcance en relación con la descripción estraboniana de los ritos lusitanos.

La primera constatación que se impone es que, entre la multiplicidad de alusiones a los sacrificios humanos practicados por bárbaros en general, y celtas en particular, sólo unos pocos textos dan precisiones sobre el rito. El sacrificio humano practicado por los druidas galos lo describió Posidonio y su testimonio lo leemos en Diodoro (más aséptico) y Estrabón (más etnocéntrico). El sacrificio de los británicos, que leemos en Tácito, y el de los cimbros, que leemos en Estrabón, proceden de testimonios autónomos de la tradición posidoniana y no son contradictorios, pese a su brevedad, con los gestos sacrificiales identificados en Galia y Lusitania.

En segundo lugar, el examen detallado de nuestros testimonios lleva a distinguir diferentes tratamientos del cuerpo humano. Por una parte tenemos descripciones del trato a los vencidos (cabezas cortadas<sup>31</sup>, vejación de cadáveres<sup>32</sup>, ofrendas a dioses de la guerra<sup>33</sup>). Por otra parte encontramos la descripción de penas descritas como sacrificios<sup>34</sup>; es probable que esto haya que relacionarlo con el privilegio druídico sobre el ejercicio de la función judicial<sup>35</sup>. Finalmente tenemos las descripciones

---

<sup>27</sup> Sópater de Pafos, 193 K. (=Ateneo, IV 160e) activo en la primera mitad del siglo III a. C.; cf. A. Körte, R.-E. Pauly Wisowa, III, A, 1, 1927, s.v. Sopatros von Paphos, n° 9, cols., 1001-1002.

<sup>28</sup> XXVI 2, 2; durante el ataque galo contra Grecia del 279 a. C.

<sup>29</sup> Estr. VII 2, 3: ἐκ δὲ τοῦ προχέομένου αἵματος εἰς τὸν κρατῆρα μοντεῖαν τινὰ ἐποιούντο. ἄλλαι δὲ διασχίσασαι ἐσπλαγγνεύον ἀναφθεγγόμεναι νόκην τοῖς οὐκέτοις. Cf. J. De Vries, "Cimbres, Teutons et Celtes", *Ogam* 29, 1977, 273-289, *passim*.

<sup>30</sup> Al inicio del párrafo VII 2, 2, Estrabón señala que Posidonio critica a ciertos escritores y comienza el párrafo VII 2, 3, aludiéndolos con la expresión *diegoúntai toioúnton*.

<sup>31</sup> Estr. IV 4, 5; Diod. V 29, 4. Estrabón parece evocar un santuario, cf. F. Lasserre, *Strabon, Géographie (Livres III et IV)*, París 1966, 215; según Diodoro se usaban en casas particulares.

<sup>32</sup> Diod. V 32, 6; Dión Casio LXII 7, 2-3.

<sup>33</sup> César *BG* VI 18, 2-4 animales; Diod. V 32, 6, prisioneros.

<sup>34</sup> Diodoro sitúa en lugares distintos las dos formas de dar muerte; César cambia el vocabulario y, como Diodoro, constata que las penas son una sanción divina (VI 16, 5: *gratiora dis immortalibus*; VI 17, 5: norma sobre el botín *religiosa*). En Estrabón las penas están en la multiplicidad de formas de dar muerte, que también se sitúan bajo el manto religioso al considerarlas *anthropothústa*. En Britania Dion Casio y Tácito permiten distinguir entre penas y sacrificios.

<sup>35</sup> César, *BG* VI 13, 5-7, la pena máxima era la prohibición del sacrificio; cf. Gouyonvarc'h y Le Roux, *Druides*, 77-87.

del sacrificio humano de tipo adivinatorio cuyos oficiantes exclusivos eran los druidas que lo ejecutaban, cuando, dentro de sus funciones mánticas, dictaminaban sobre asuntos del mayor interés<sup>36</sup>.

La clara diferenciación entre estas tres ocasiones de dar muerte a seres humanos es fundamental para evaluar el testimonio de Estrabón concerniente al rito lusitano. En efecto, en este último caso la muerte de los prisioneros y el sacrificio adivinatorio no siguen caminos distintos. Se trata de un rito estrechamente emparentado con lo señalado entre los demás celtas pero con algunos detalles específicos. Estos son importantes pues permiten pensar que no estamos ante la mera reproducción de un tópico etnocéntrico. Si Posidonio no tuviese algún referente en la realidad o en sus fuentes no tendría por qué mostrar los indicios esta especificidad. Por otra parte, dentro del propio texto de Estrabón la referencia al sacrificio lusitano está menos marcada de etnocentrismo que su exposición sobre los ritos galos. En este último caso veíamos una escritura volcada a poner de relieve un horror condensado. En el caso lusitano ese horror sería sólo un efecto *a posteriori* de la lectura de un texto en el que abundan las comparaciones con pueblos respetables<sup>37</sup>. En este sentido es, además, curioso que la comparación no se explicita en lo relativo a unos sacrificios tan semejantes a los celtas. Parece existir cierta conciencia de que se describe algo diferente.

Queda un detalle del máximo interés. En todas las referencias al mundo galo o británico los oficiantes de los sacrificios humanos son druidas. Estrabón sólo menciona *hieroskópoi*. ¿Son estos druidas? Desde luego la identificación no es clara sólo con este testimonio. Tampoco ayuda mucho Silio Itálico (III 344-5) cuando menciona la existencia en Galicia de una juventud experta en mántica. En todo caso, recordemos que griegos y latinos recurrían a un amplio vocabulario para referirse a estos personajes y que, por ejemplo, sólo sabemos por Cicerón que Diviciaco era un druida mientras que César lo cita abundantemente sin referirse nunca a su estatuto religioso<sup>38</sup>. Sin poder ser concluyentes, debemos reconocer que nos hallamos ante expertos en mántica y sacrificios que ejecutan unos ritos muy parecidos a los practicados por los druidas.

## 1. 2. El Sacrificio Humano Escita.

El estudio de la etnografía escítica de Heródoto nos permitirá avanzar. Es muy probable que aquí se halle el modelo literario en el que se inspiró Posidonio para relatar las costumbres de los galos que leemos en Diodoro y Estrabón. Esto ya se ha puesto de relieve, pero ese análisis no se hizo extensivo a la descripción de Lusitania que ahora nos interesan y que muestra una proximidad al modelo herodoteo mayor que la propia descripción de la Galia, aunque también con significativas diferencias.

En el informe sobre la religión de los escitas que presenta Heródoto se distingue cuidadosamente entre los sacrificios comunes a los distintos dioses (IV 60 y 62,1), y los específicos de Ares, divinidad única que disponía de lugares de culto (IV 59,2). Allí una espada representaba al dios y, sigue Heródoto: "a dicho alfange le dedican sacrificios anuales consistentes en ganado y caballos (*probáton kai híppon*); y, desde luego, a esos objetos les ofrecen un número notablemente superior de sacrificios que a los demás dioses. De todos los enemigos que capturan con vida, inmolan a un hombre de cada cien, pero no de la misma manera con arreglo a la que sacrifican el ganado, sino de acuerdo con un ritual diferente. Tras haber vertido vino sobre sus cabezas, degüellan a los prisioneros sobre un recipiente, que, acto seguido, suben a la plataforma que está sobre el montón de fajina, derramando la sangre sobre el alfange. Así pues, llevan la sangre a lo alto de la plataforma, mientras que abajo, junto al santuario, hacen lo siguiente: a todos los hombres degollados les cortan el hombro derecho,

---

<sup>36</sup> Diod. V 31, 3-4. Cf. Estr. IV 4, 5, no precisa la ocasión. Para César el rito se ejecuta en peligro de muerte BG VI 16,3; cf. Pol. XII 4b, 3 cuyo interés en este contexto he destacado en "Sacrificio Lusitano". Otras fuentes mencionan sacrificios humanos sin describir el rito; cf. Cic. Rep. III 9, 15 y Fonteyo 30-31; Luc. I 444-6; Dion. Hal. I 38, 2; Suet. Cla. XXV 13; Plin. NH, XXX 12-3; véase Zecchini, *Druidi*, caps. 4 y 5 sobre el sentido de estas alusiones.

<sup>37</sup> III 3, 6, espartanos; III 3, 7, griegos dos veces, celtas y egipcios.

<sup>38</sup> Cic. De div. I 40; cf. Guyonvarc'h y Le Roux, *Druides*, 24-5, y Zecchini, *Druidi*, 51-55 y 62-63.

así como el brazo, y los arrojan al aire." (IV 62, 2-4; trad. Schrader).

Sigue Heródoto relatando usos guerreros. Hace hincapié en los cuidados prodigados a los despojos de los enemigos, especialmente sus cabezas (IV 64-65). Menciona los ritos adivinatorios (IV 67), las penas por perjurio (IV 68) y las que reciben los adivinos definidos por su androginia: quemados en un carro lleno de leña tirado por bueyes (IV 69).

La comparación entre los gestos sacrificiales celtas y lusitanos, y estas costumbres requiere la consideración, en primer lugar, del sentido general del texto y, en segundo término, el examen con mayor detalle de los sacrificios en honor de Ares.

En efecto, Heródoto distingue tres situaciones con claridad. Primero están los sacrificios a Ares (distantes de los dedicados a los demás dioses). Segundo, también leemos acerca de los despojos de los enemigos, en especial las cabezas. Tercero, nos encontramos con formas de penalidad, en especial las referidas a los adivinos. Si comparamos esto con los modos célticos observamos como el uso de las cabezas de los enemigos también aparece bien diferenciado; los otros no pues se habla indistintamente de muertes dedicadas a los dioses o de sacrificios.

Ahora bien, en el caso galo un punto de interpretación delicada estaba en los holocaustos maniqués de madera llenos de seres vivos (*supra*): ¿se trataba de sacrificios, de penas o de un mito historizado? Las fuentes dejan un margen a la interpretación. Sin embargo, considerando el castigo de los escitas contra sus adivinos, podemos considerar esta costumbre una forma de penalidad. En efecto, Heródoto dice que los bueyes que tiran de los carros también mueren, como los animales con los que se quema a los hombres en los maniqués galos; por otra parte, también son ejecutados los hijos de los condenados escitas, al igual que los inocentes citados por César como víctimas en caso de carencia de malhechores<sup>39</sup>. Esta aproximación entre ritos penales tan lejanos encuentra la compañía de J. G. Frazer. En efecto, tras su enumeración de las huellas de holocaustos humanos en el folclor concluye que se trataba de formas de quemar brujas, pero no menciona el texto de Heródoto sobre los escitas<sup>40</sup>. En definitiva, en Escitia y Galia observamos la misma forma de penalidad, tal vez heredada de un fondo indoeuropeo común, con un simple cambio en la posición de los especialistas religiosos concorde con su lugar en sus respectivas sociedades: posibles condenados allí donde ni su estatuto sexual es claro, jueces en donde ocupan la cúspide de la pirámide social.

Veamos ahora los sacrificios destinados a Ares. Recordemos que entre los celtas los textos más precisos de Diodoro, Estrabón o Tácito no conectaban en ningún momento el sacrificio humano adivinatorio con Ares y César, cuando cita sacrificios a Marte tras la batalla, sólo menciona animales. La conexión entre el sacrificio adivinatorio y una divinidad guerrera en el ámbito indoeuropeo occidental sólo se lee en Estrabón refiriéndose a los lusitanos. Las analogías y las diferencias entre esta descripción y el rito escita son igualmente significativas.

En los dos casos se le dedican al dios los mismos animales:

<u>ESCITAS</u>	<u>LUSITANOS</u>
ovinos ( <i>próbaton</i> )	chivo ( <i>trágos</i> )
caballos	caballos
prisioneros	prisioneros

En ambos casos los animales solamente se mencionan. El texto se centra en el rito relativo a las víctimas humanas. Aquí destacan las diferencias:

---

<sup>39</sup> BG VI 16, 5. Otro paralelo: el enterramiento galo de notables con animales y seres cercanos (*ab iis dilectos*, César, BG VI 19, 4; P. Mela III 2,18), semejante a los funerales de los reyes escitas (enterrados con los criados *epitodoétátous*, Hdt. IV 72,1). G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alenour*, París 1978, 84-85, 220, cita otros paralelos entre la mitología irlandesa y la epopeya oseta; el mismo autor en *Loki*, París 1986<sup>3</sup>, 204-13 problematiza la cuestión de las semejanzas entre celtas, germanos y escitas como resultante de unas análogas condiciones de vida, sin olvidar que descienden de un tronco común indoeuropeo.

<sup>40</sup> *Le Rameau d'Or*, IV, Balder le Magnifique, París 1984, 221-224 y 442-443, esp. 224.



### ESCITAS

vino sobre las cabezas  
degollado sobre recipiente  
sangre sobre "Ares"  
brazo desprendido

### LUSITANOS

cubiertos con sagos  
acuchillado en vísceras  
ritos adivinatorios  
mano ofrendada

La disparidad fundamental se encuentra entre el sentido del sacrificio lusitano (y céltico) hacia la adivinación y la ausencia de esta dimensión en el rito escita. Esta finalidad diversa está íntimamente conectada con una importante diferencia sociológica: entre los escitas no existía una clase sacerdotal privilegiada<sup>41</sup>, mientras que entre los pueblos célticos existen los druidas que monopolizan la adivinación y el sacrificio. Aunque estos personajes no son citados por Estrabón en su relato del sacrificio lusitano la comparación con los demás testimonios célticos y el contraste de ambos con el rito escita sugieren la verosimilitud de su presencia en Lusitania.

Una última cuestión importante, semejante a la abordada al final del examen de los paralelos célticos. En efecto, ¿la semejanza entre los textos indicados se debe a la utilización de un tópico literario por los etnógrafos del último siglo de la república romana, inspirados en Heródoto o, por el contrario, se debe a una semejanza real en los ritos de dos sociedades de tipo indoeuropeo? Que hay una influencia de Heródoto en toda la etnografía posterior, aunque sólo sea en la presentación formal y orden de los distintos temas tratados es indudable<sup>42</sup>. Incluso es posible que, en nuestro caso, la distinción entre las formas escitas de dar muerte, clara en Heródoto, haya inspirado la descripción de los galos por Posidonio que se presenta confusa en sus transmisores. Ahora bien, también hay que reconocer las diferencias notables entre los dos ritos y, fundamentalmente, la presencia / ausencia de sacerdotes y la concordante finalidad adivinatoria o no del sacrificio humano. Estas diferencias son totalmente coherentes con todo lo que sabemos sobre escitas y célticos por otras vías poco sospechosas de contaminación mutua. Quienes piensen que estamos ante la mera reiteración de un tópico etnocéntrico tendrían que explicar el por qué de la coherencia de estas diferencias tan notables.

Pero sigue quedando un margen de duda: Posidonio en su exposición de los ritos lusitanos pudo hacer un rompecabezas con el modelo escita, para toda la presentación literaria, y el modelo céltico, para el sacrificio adivinatorio. Esta hipótesis parece excesivamente sofisticada. En efecto, otros testimonios, cierto que débiles, de la presencia de especialistas sacerdotales entre los pueblos indoeuropeos peninsulares llevan a pensar que la descripción estraboniana del sacrificio humano adivinatorio no es la única huella que se conserva en la península de actividad adivinatoria con analogías en el ámbito druídico.

## **II. Dos Personajes: Olíndico y Ouatius.**

En este sentido cabe mencionar el testimonio de Silio Itálico. Se sitúa en el contexto de un resumen de etnografía peninsular con motivo de enumerar los distintos pueblos presentes en el ejército de Aníbal. Cada pueblo se diferencia por sus costumbres, instrumentos y rasgos guerreros (III 325-405). Allí los galaicos aparecen como expertos en las artes mánticas y celebrantes de fiestas guerreras (344-349). Pero esto no parece reflejar otra cosa que un resumen en verso de lo ya conocido por Estrabón.

Es más fructífero el pasaje que Floro dedica al líder numantino Olíndico que "si hubiese tenido éxito, hubiese sido un maestro en los dominios de astucia y de la audacia; agitando una lanza de plata que pretendía enviada del cielo, se había ganado la confianza de todos con su apariencia de profeta.

---

<sup>41</sup> Cf. G. Dumézil, *Romans*, 193 ss. y 211 y ss. y G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, París 1986<sup>5</sup> (1968) 462-466.

<sup>42</sup> Cf. H. D. Rankin, *Celts and the Classical World*, Londres 1987, 49, siguiendo a A. Schröder, *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes*, Diss., Halle, 1921; por su parte R. F. Thomas, *Lands and Peoples in Roman Poetry. The Ethno-graphical Tradition*, Cambridge 1982, *passim*, muestra como estos temas se encuentran intactos en la gran poesía latina augustea.

Pero como, con una temeridad semejante, había atacado por la noche el campamento del cónsul, fue muerto por la javalina de un centinela, en las cercanías de su tienda" (I 33, 14).

Este personaje ha sido estudiado por G. Sopena Gézor al que resumo. Primero, la lanza de plata recuerda la lanza de Lug, *Gai Bolga*, símbolo del rayo y utilizada como tal. Segundo, el nombre del personaje lleva el radical *al-, ol-* "poderoso", que en irlandés aparece en términos como *ollam*, nombre del druida de más alto grado, u *Ollathir*, "Padre Poderoso" sobrenombre del Dagda, el dios druida, en tanto que rey de Irlanda. Tercero, las cualidades del profeta coinciden con las de un especialista sacerdotal. Cuarto, la expresión celtíbera *viros veramos* inscrita en los grafitos del santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), puede traducirse literalmente por la expresión *summus vir* con la que Floro se refiere a Olíndico<sup>43</sup>. Quinto, su muerte también concuerda con su carácter sacro: ¿qué podría hacer de noche junto a la tienda del cónsul? Un golpe de mano ciertamente pero, también, en solitario o casi... ¿acaso no podemos estar ante una operación de magia guerrera concorde con las comunes entre los druidas?<sup>44</sup>.

El segundo personaje es el dedicante de un ara aparecida en Queiriz, Fornos de Algodres (Beira Alta, Portugal) se lee lo siguiente: *OUATIUS / APINIS (vel CARINI F.) / BANDI / TATIDEAIC (vel TATIBEAIC) / UI VOCTO TOLIT I... I*<sup>45</sup>. Sólo nos interesa el nombre correctamente leído por B. García Fernández-Albalat quien, además, ha relacionado al *Ouatius* de este epígrafe con el nombre utilizado por Estrabón para referirse a uno de los grupos de especialistas sacerdotales galos, los οὐάτεις<sup>46</sup>.

El estudio etimológico de esta palabra, realizado por Ch.-J. Guyonvarc'h, muestra que correspondería a un término galo \*VATES, al irlandés *faith* y al galés *gwawd*<sup>47</sup>. Palabras que responden a un origen indoeuropeo que también ha dejado huellas en latín (*vates*) y en teónimos como *Odhinn* y *Wotan*<sup>48</sup>. "Si tenemos en cuenta el sentido abstracto más antiguo de *fath* «destreza habilidad»..., concluye Guyonvarc'h, la predicción fundada en una constatación médica, un diagnóstico o que conlleva, también, la utilización de una técnica augural ha debido ser el cometido de los *vates*. Podríamos tener, de este modo, la explicación de las confusiones hechas de buena fe por los autores antiguos, que no supieron distinguir entre el *bardo*, el *sacrificador*, y el *adivino*. Pero tanto en Diodoro como en Estrabón las consecuencias del error son mínimas porque tanto uno como otro consideraron a los *vates* como sacerdotes"<sup>49</sup>.

Así pues, se puede establecer que el antropónimo que comentamos recuerda a un representante de la clase sacerdotal indígena que hace una dedicación a una divinidad de carácter guerrero también indígena. Este hecho no debe sorprendernos, la aparición de especialidades incluidas en el ámbito

---

<sup>43</sup> Sopena, *Dioses*, 63-64 sigue y completa a F. Marco Simón, "La Religión de los Celtíberos", *I Symposion sobre los Celtíberos*, 1976, Zaragoza 1987, 54-74, 69-71.

<sup>44</sup> Livio, *Per.* 43 sólo dice que la revuelta de Olonico (sic) acaba con su muerte. Ver en Tác. *Ann.*, XIV, 29-30, el ataque de Paulino Suetonio a los druidas de la isla de Mona y su defensa analizada por Le Roux Guyonvarc'h, *Druides*, 25-6, cf. 103-106 sobre los druidas y la guerra.

<sup>45</sup> M. de Figueiredo "Subsidios para o Estudo da Viação Romana das Beiras" *Beira Alta* 12, 1953, 168, primer editor da la lectura correcta verificada por la Dra. García Fernández-Albalat quien, además, señala el paralelo *Ouati* de *CIL* II, 77; al que añade, como hipótesis, *CIL* II 453, 6275a y 733 donde se da la lectura *Duatius*.

<sup>46</sup> IV, 4, 4 junto con Bardos (=poetas) y Druidas (=fisiólogos y especialistas en ética). Depende de Posidonio, ver Lasserre, *Strabon, Géographie*, (III, IV), n. ad loc. 215; Theiler, *Poseidonios*, II, 46-51; Jacoby, *Kommentar*, II c, ad 67 F 116, 217-8. El término se presta a confusión con los εὐρυεῖς citados por Am. Marc., XV, 9, 8, pero la opinión común es que se debe a un error de copia. Lucano, I, 447 ss. equipara *bardi* con *vates* como poetas, diferenciados de *druidae* sacrificadores.

<sup>47</sup> En "Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques VII. 22.- Gaulois \*VATES, irlandais *faith*, gall. *gwawd*, le nom celtique du vate ou «devin»", *Ogam* 12, 1960, 305-12.

<sup>48</sup> Entre otros muchos, *ibid.*, 310.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 311, cf. Le Roux Guyonvarc'h, *Druides*, 441-3.

drúidico en la epigrafía latina está muy bien atestiguada en la Galia<sup>50</sup>. Por otra parte, es posible que, en algunas inscripciones tardías, algunos de estos antropónimos no designen de hecho un oficio sacerdotal, sobre todo los que aluden a los bardos cuya última derivación fue la de poetas sin vinculación religiosa clara<sup>51</sup>.

Un personaje como Olíndico y, cifándonos al área galaico-lusitana, un nombre como el de *Ouatius*, sólo se explican correctamente si consideramos la existencia de elementos de tipo drúidico en esas regiones. Esto concuerda estrechamente con la serie de analogías y diferencias que detectábamos más arriba entre los sacrificios adivinatorios lusitanos y sus equivalentes extrapeninsulares.

### III. Conclusiones y Perspectivas.

En libros recientes sobre druidas, o sobre celtas, la Península Ibérica ocupa un lugar claramente marginal en lo que se refiere al examen de las creencias de los pueblos célticos que la habitaban o a la presencia de druidas en esas sociedades<sup>52</sup>. Sin embargo, recientes y felices excepciones<sup>53</sup> obligarán paulatinamente a cambiar este estado de cosas. Pero, en lo que se refiere concretamente a la cuestión de la presencia o no de un grupo sacerdotal preciso, esos autores se manifiestan con una gran cautela pese a la riqueza de sus aportaciones al tema.

Esta prudencia es encomiable por dos razones básicas. La primera, y fundamental, es porque desde J. Costa se insiste en la pura evidencia de que en las fuentes antiguas no hay ni una sola mención directa a estos personajes<sup>54</sup>. La segunda, de menor valor, porque choca directamente con la *communis opinio* sobre el tema manifestada, sobre todo, por el infatigable trabajador sobre el tema de las antiguas religiones peninsulares que es el profesor J.M. Blázquez. Veamos estos dos puntos con detalle.

En cuanto al primero se puede formular una pregunta muy directa y clara: ¿Qué sabríamos de los druidas en la antigüedad si hubiese que prescindir de todos los testimonios derivados directa o indirectamente de Posidonio? La respuesta, sin duda, es César, pero éste, aunque conocedor directo de la realidad, también leyó y utilizó al sabio rodio en su exposición<sup>55</sup>. Creo que podemos reconocer que sin Posidonio nos quedaría muy poco: alusiones dispersas y teñidas de más o menos desprecio hacia unos vagos sacerdotes bárbaros. El testimonio de Posidonio es fundamental porque refleja una situación totalmente atípica en la etnografía clásica: un personaje altamente educado, dotado de una capacidad y un entrenamiento especulativo importantes, viaja por tierras de bárbaros y en ellas se encuentra con unos, *mutatis mutandis*, "colegas". Me parece que sin considerar esta peculiar situación la relativa riqueza de los informes etnográficos sobre los druidas que leemos en Diodoro y de Estrabón sería inexplicable. La prueba de la excepcionalidad de ese hecho se lee, indirectamente, en el informe

---

<sup>50</sup> Ch.-J. Guyonvarc'h, "Notes d'etymologie... XXIII, 98.- Gaulois *GVTVATER* «(druide) invocateur», irlandais *guth* «voix», *Ogam* 18, 104-109; *idem* "Notes d'etymologie... XXXIII, 166.- Un terme du vocabulaire religieux antique et la déchèance moderne; le nom du "barde" dans les langues celtiques", *Ogam* 22-25, 1970-1973, 271-283; cf. Le Roux y Guyonvarc'h, *Druides*, 444 y 432-7.

<sup>51</sup> *Ibid.*; sobre el destino de los druidas en la Galia romana véase M. Clavel-Lévêque, "Mais ou sont les druides d'antan...? Tradition religieuse et identité culturelle en Gaule", *DHA* 11, 1985; 557-604; cf. Le Roux y Guyonvarc'h, "Remarques", *passim*.

<sup>52</sup> Ver el libro completísimo de Le Roux y Guyonvarc'h, *Druides*, *passim*; J. de Vries, *Religion*, y Zechini, *Druidi*, no dicen nada al respecto, (el último se ocupa de demostrar la presencia de druidas entre los galos cisalpinos pp. 32-35); J. Markale, *Druidas*, (*Tradiciones y Dioses de los Celtas*), Madrid 1989, (París 1985), *passim*, no dice nada; Rankin, *Celts*, insinúa la presencia de druidas a partir de topónimos en «*Nemet-*», 170 y 280, cf. 263.

<sup>53</sup> B. García Fernández-Albalat, *Guerra y Religión en las Lusitania y Gallaecia Antiguas*, Sada, La Coruña 1990, *passim*, y G. Sopeña Génzor, *Dioses*, *passim*.

<sup>54</sup> Costa, *Introducción a un Tratado de Política Sacado Textualmente de los Refraneros, Romanceros y Gestas de la Península*, Madrid 1888, 262-3 y 409-10.

<sup>55</sup> Ver J. J. Tierney, "The Celtic Ethnography of Posidonius", *Proc. of the Royal Irish Acad.* 40, 1960, 189-275, esp. 211-18.

de Polibio sobre los celtas de Italia (sin olvidar a Tito Livio), en los relatos de la revuelta de Boudicca en Tácito y Dion Casio, en las fuentes sobre la península Ibérica en donde Posidonio tuvo que depender de testimonios de segunda mano<sup>56</sup>. En una perspectiva mas general, esta situación se relaciona, también, con el triunfo a largo término de Tucídides sobre Heródoto y la erradicación de la etnografía de un segmento importante de la historiografía antigua<sup>57</sup>. En estas condiciones lo que sorprende es lo que sabemos de los druidas galos, no lo que ignoramos de los grupos sacerdotales de otras poblaciones célticas.

Las razones de la *communis opinio*, reiteradamente aducidas por J.M. Blázquez son las siguientes: (a) no se citan en las fuentes; (b) los pobladores de etnia céltica serían minoritarios en las poblaciones hispanas y carecieron de fuerza para introducir sus sacerdocios<sup>58</sup>; (c) escasa articulación institucional (ausencia de monarquías fuertes), y no correspondencia entre la existencia de sacerdotes y el tipo de religión de las poblaciones peninsulares.

El primer argumento, acabamos de verlo, es necesario replantearlo. De todos modos, hace años que A. Schulten y el mismo J. M. Blázquez han indicado la existencia de analogías entre los ritos sacrificiales lusitanos y los practicados por druidas sin extraer mayores consecuencias<sup>59</sup>.

El segundo argumento lleva a un callejón sin salida: lo que sabemos de la etnia, la lengua y las creencias de los pueblos indoeuropeos peninsulares se debe, precisamente, a que son explicables y comparables con situaciones mejor conocidas de otros horizontes que provienen del mismo tronco común. En esta situación, atribuir tal o cual detalle a un pasado totalmente ignoto supone, simplemente, un intento de explicar lo obscuro por lo más obscuro todavía. Por otra parte, hay pueblos indudablemente indoeuropeos, que conservan fuertes trazas de la antigua ideología común, carentes de estructuras sacerdotales organizadas (escitas, germanos). En estos casos la presencia de un substrato preindoeuropeo para explicar esta característica tendría muy poco valor, lo mismo que en la península.

El tercer argumento responde a una comprensión general de la sociedad prerromana peninsular. En otro trabajo he intentado mostrar la necesidad de cambiar las ideas recibidas al respecto sin pretender construir todavía un modelo alternativo<sup>60</sup>. En todo caso, los temas en que se desglosa el argumento pueden rechazarse con facilidad. J. M. Blázquez menciona la inexistencia de monarquías fuertes a las que se vinculaban los druidas, pero (a) en la Galia de César las monarquías fuertes brillan por su ausencia<sup>61</sup>; (b) parte de los rasgos de Viriato se explican por su utilización de una ideología real<sup>62</sup>. En segundo lugar, los comienzos de la exploración trifuncional indoeuropea por G. Dumézil provienen, precisamente, de la similitud de las estructuras sociales en los dos dominios más alejados del mundo indoeuropeo (indo-iranios e italo-célticos) conservadores de la pareja sacerdote-rey y de potentes castas sacerdotales, estas analogías sólo se explican remontándose a un pasado muy lejano en el que, de alguna forma, tuvieron que estar presentes grupos y concepciones análogas<sup>63</sup>; pero ¿en qué eran más complejos los indoeuropeos del final del tercer milenio respecto a los hispanos del siglo II de antes de nuestra era?. Por último, los repetidamente citados trabajos de B. García Fernández-Albalat y G. Sopena Gézor revelan la existencia de sistemas religiosos, éticos y culturales complejos y

---

<sup>56</sup> Cf. Vendryes "Religion Celtes", 292 en sentido análogo.

<sup>57</sup> Este es el argumento del cap. 1 de B. Gentili y G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Bari 1983.

<sup>58</sup> J. M. Blázquez, *Primitivas Religiones*, 227 n. 8 cita trabajos de Tovar, Kalb, Harbison y Faust; J. Urruela, "Religión Romana y Religión Indígena: El Problema del Sacerdocio en los Pueblos del Norte", in: *La Religión Romana en Hispania*, Madrid 1979-1981, 255-62, se limita a actualizar las tesis de Blázquez.

<sup>59</sup> A. Schulten, *Estrabón, Geografía de Iberia. Fontes Hispaniae Antiquae VI*, Barcelona 1952, 212; J. M. Blázquez, "Sacrificios Humanos", 31.

<sup>60</sup> Ver mis "Sources pour l'étude", *passim*; y "Les Peuples indigenes et la conquête romaine d'Hispanie. Essai de critique historiographique", *DHA* 16/2, 1990, en prensa.

<sup>61</sup> Cf. F. Le Roux, "A propos du Vergobretus gaulois. La Regia Potestas en Irlande et en Gaule", *Ogam* 11, 1959, 66-80; *passim*.

<sup>62</sup> Ver mi "Viriathe", *passim*.

<sup>63</sup> En *Idées* reproduce su artículo sobre la "Préhistoire des flamines majeurs", 155-66; publicado inicialmente en 1938.

homologables con todo lo que conocemos del resto del mundo indoeuropeo occidental. La existencia de un primitivismo social y cultural entre los indoeuropeos peninsulares es un presupuesto que carece de base empírica y de valor hermeneutico.

¿Que ofrecemos, por nuestra parte, como resultado de la investigación?. En primer lugar, nos hallamos ante el nombre de una función: el *hieroskópos* citado por Estrabón a propósito del sacrificio humano adivinatorio lusitano. Y ante un rito que conserva trazas de una ideología real omnipresente en otros pueblos indoeuropeos<sup>64</sup>. Ahora bien, el personaje es un especialista intelectual, domina los resortes de una experiencia mántica equivalente a la practicada por los druidas. A este *hieroskópos* se suma el antropónimo *Ouatius* cuya sólo presencia también supone la existencia de especialistas intelectuales emparentados con los sacerdotes célticos. De este modo se confirma la existencia del binomio rey sacerdote sobre cuya existencia nos interrogábamos al inicio de este trabajo.

La presencia de especialistas en asuntos religiosos, y su integración en un mundo céltico mucho más amplio y generalmente mejor conocido es importante. Posibilita, en determinados casos, la práctica del comparatismo tanto en lo referente al mundo social como a las concepciones ideológicas. Así lo más conocido ayudará a la exploración de lo ignorado. De esta forma se superan los límites impuestos por el análisis meramente lingüístico, hasta ahora el único practicable, ya que entran en el debate y análisis historiográfico toda una serie de concepciones propias de unas sociedades complejas como eran las integradas en el mundo céltico.

Finalmente, las interpretaciones sugeridas no pueden ocultar que se apoyan fundamentalmente en la lectura de la etnografía lusitana clásica a la luz del comparatismo. Las carencias de esa etnografía permanecen intactas. En todo caso, la presencia, aunque sólo sea a través de indicios, de dos figuras sociales de la importancia del rey y del sacerdote abren el camino a la búsqueda de datos en las fuentes que se explican mejor con su presencia que si están ausentes. Tampoco se me escapa que se pueda asistir en la península a una situación social análoga a la de los escitas: verdaderos iranios del norte por su lengua y religión, dotados de un fuerte conservatismo en sus concepciones ideológicas carecen, sin embargo, de una casta sacerdotal equivalente a la de los antiguos iranios o a los magos persas. En nuestro caso, poblaciones célticas del sur conservarían sólo fragmentos incoherentes de una casta sacerdotal que tuvo sus manifestaciones más complejas en otros ámbitos.

En definitiva, es necesario proseguir el estudio pero, si acabamos adhiriéndonos a la *communis opinio* tendrá que ser, al menos, con otros argumentos<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Punto establecido en "Sacrificio Lusitano".

<sup>65</sup> No he podido utilizar a lo largo de este artículo los trabajos de F. Le Roux, "Sur quelques sacrifices et rites sacrificiels celtiques sans effusion de sang", *Ogam, études indo-européennes* 1, 1983-4, 95-108, y Ch.-J. Guyonvarc'h, "Introduction étymologique à l'étude du sacrifice dans la religion celtique", *Ogam, études indo-européennes* 1, 1983-4, 59-79. Ambos son pertinentes para el conjunto del problema pero no se refieren a los puntos concretos tratados en este trabajo.