

LES CONCEPCIONS RELIGIOSES EN EL MÓN INDOEUROPEU

A. Manyanós, I. Quevedo

Llicenciats per la Universitat Jaume I. Castelló

1. EL PROBLEMA DELS INDOEUROPEUS

Sobre els indoeuropeus i el seu origen s'han dit i escrit moltíssimes coses, per la qual cosa cal que definim, en un primer moment, què és allò que nosaltres entenem per indoeuropeu. És necessari, doncs, fer una desconstrucció del mot indoeuropeu per a adonar-nos que estem davant d'un concepte creat, inventat al segle XIX i que creix a mesura que augmenta el ritme de les investigacions en lingüística.

En efecte, l'indoeuropeu no és res més que una llengua mare creada per la paleontologia lingüística, base de la lingüística comparativa. És així com nosaltres entenem el terme, com una categoria lingüística, no fent referència de cap altre tipus, ja siga ètnica, de cultura material, i ni molt menys racial. Així doncs, podem dir que els indoeuropeus com a poble, no existeixen, sinó que estem davant diferents pobles indoeuropeus, compostos per diferents ètnies, que parlen diferents llengües indoeuropees, amb diferents cultures materials i diferents influències de substrat; conseqüència de l'ampli marc geogràfic on aquests pobles s'establiran durant milers d'anys. És la llengua el vincle d'unió d'aquestes gents, la qual cosa ens permet de parlar de pobles indoeuropeus.

Farem, doncs, una breu aproximació al tema, passant per les diferents teories sobre la possible llar indoeuropea.

1.1. Els orígens dels indoeuropeus

Conjuntament amb el naixement del mot indoeuropeu, per part de la paleontologia lingüística, es crea la partida de naixement dels indoeuropeus, i s'inicia la cerca dels primers indoeuropeus, ja que és impossible l'existència d'una llengua sense que ningú la parli. La lingüística comparativa, al segle XIX, veu en el sànscrit la llengua d'arrel indoeuropea més antiga, és a dir, aquella que presenta més similituds amb l'hipotètic indoeuropeu originari, per la qual cosa es veu en l'Índia la llar originària, o *Urheimat*, dels indoeuropeus. Serà A. Pictet, en 1877, amb *Les origines indo-européens*, el primer a trobar un fonament científic a la ubicació asiàtica de l'*Urheimat* indoeuropea. Com hem citat ante-

riorment, el sànscrit es considera la llengua d'arrel indoeuropea més antiga, ja que presenta certes discrepàncies amb la resta de llengües d'arrel indoeuropea pel que fa al vocabulari referit a la flora i la fauna. Així, considerant el sànscrit com a llengua més antiga, la flora i la fauna originària dels indoeuropeus es troba a Àsia, situant la primera llar indoeuropea a Bactria.

A finals del segle passat, les teories sobre l'*Urheimat* es traslladen d'Àsia a Europa, i es debat entre tres emplaçaments principals per a aquesta: Europa Central, les estepes russes i la península d'Anatòlia.

1.1.1. La cerca de l'*Urheimat* indoeuropea a Europa Central.

En 1851 R.G. Latham situa la llar originària dels indoeuropeus a Lituània i els seus voltants. En 1858 Th. Poesche aporta nous elements sobre l'*Urheimat*, els quals, a la fi, resultaran perillosíssims. Basant-se en l'estudi de les fonts clàssiques Poesche arriba a la conclusió que els indoeuropeus són rossos, mentre que l'arqueologia li aporta proves que aquests són dollicocèfals, basant-se sols en celtas i germànics. Pressuposa, doncs, que la pàtria d'origen es troba a la Mar Bàltica, associant el lituà com la llengua d'arrel indoeuropea més antiga. Però, es troba amb el problema que els lituans no són dollicocèfals, sinó que són braquicèfals. Serà més tard quan K. Penka encunye l'equació: indoeuropeu = ros dollicocèfal amb els ulls blaus, concloent que l'indoeuropeu primitiu era un ésser sedentari, agrícola i autònom. Açò pressuposa l'ocupació permanent d'un territori apte per al conreu agrícola on hi haguera un desenvolupament autònom de la cultura, és a dir, un territori apte per a l'agricultura no afectat per cap invasió. D'aquesta manera Penka situa la llar originària dels indoeuropeus a la Península Escandinava, recolzant-se en el protolèxic, concretament en les paraules *mar* i *faig*. Dels estudis del protolèxic indoeuropeu es dedueix que el mot per a referir-se a *mar* és **mori*, d'on es deriva que els indoeuropeus coneixien la mar, mentre que per a *faig* usen el mot **bhágos*. La distribució d'aquest arbre presenta un límits, no es desenvolupa al sud d'una línia determinada, quedant exclosos dues tercers parts de la Península Ibèrica, Grècia i Turquia, no penetrant molt cap al nord ni cap a l'est, és a dir Euràsia.

El canvi de segle hereta el problema de trobar l'*Urheimat* indoeuropea, i així, en 1902 G. Kossina, basant-se en els seus treballs sobre l'origen i la prehistòria alemanya, canvia novament l'emplaçament originari dels indoeuropeus. El situa entre el nord d'Alemanya i el sud d'Escandinàvia. En 1922 P. Gilles aporta una nova pàtria originària. Considera que els indoeuropeus es configuren en una societat de caire ra-

mader i nòmada, però des de l'arqueologia lingüística s'aporten dades que proven que també són coneixedors de l'agricultura. Així, arriba a la conclusió que els indoeuropeus són ramaders i agricultors sedentaris, que presenten un nomadisme estacional, associat a la mobilitat del ramat; la llar ancestral estarà, doncs, en un lloc on puguin haver-hi terres aptes per a l'agricultura, però, al mateix temps, terres que puguin servir com a pastura dels ramats. D'aquesta manera les planúries de Panònia es disposen com la nova *Urheimat*, ja que al mateix temps són un territori de fàcil migració cap a les terres d'Euràsia, mitjançant la ruta del Danubi. En 1960 P. Bosch-Gimpera amb *El problema indoeuropeo*, es posiciona, també, per un emplaçament danuviano-centro-europeu per a llar originària indoeuropea.

1.1.2. Les estepes del sud de Rússia com a possible *Urheimat* indoeuropea.

El primer a posicionar-se sobre les estepes russes com a possible llar primera dels indoeuropeus és O. Schrader qui en 1890 publica *Prehistoric Antiquities of the Aryan People*, on presenta sols arguments lingüístics per a defensar la seua teoria, sense aportar cap tipus de testimoni arqueològic per a complementar les dades lingüístiques.

L'any 1926 G. Childe publica la seua obra *The Aryans* on es basa amb criteris arqueolingüístics. Considera que la pràctica de la ramaderia ha sigut coneguda des d'antuvi per tots els pobles indoeuropeus, mentre que l'agricultura sols és coneguda pels pobles europeus d'arrel indoeuropea. Arriba a la conclusió que els primers indoeuropeus no són coneixedors de l'agricultura, i que es tracta de pobles configurats com a ramaders sedentaris. Rebutja així la tesi que considera Europa Central com a llar primera dels indoeuropeus, i es decanta per les estepes russes com a primera llar indoeuropea.

No serà fins l'any 1960 amb la publicació de l'article de M. Gimbutas «Culture change in Europe at the start of the second millenium B. C.», que es dotarà de contingut arqueològic aquesta tesi sobre l'*Urheimat* indoeuropea a les estepes russes. Serà a partir dels anys 70, amb la publicació d'un nou article aparegut en un llibre editat per la universitat de Pennsylvania, *Indo-European and Indo-Europeans*, que aquesta tesi prendrà cos arqueològic. Gimbutas associa la cultura dels kurgans dels habitants de les estepes russes del V mil·lenni a.n.E., als primers indoeuropeus. Aquesta cultura arqueològica, segons Gimbutas, es caracteritza per una tendència expansiva, duent a terme una sèrie de migracions que tenen el seu testimoni en el registre arqueològic.

Gimbutas considera tres moments diferents d'expansió d'aquest poble de les estepes russes:

Moment	Cronologia	Lloc d'expansió
V mil·lenni a.n.E.	4.400-4.200 a.n.E.	zona danubiana i balcànica
IV. mil·lenni a.n.E.	3.500-3.000 a.n.E.	Transcaucàsia, Iran i part d'Anatòlia
III mil·lenni a.n.E.	3.000-2.800 a.n.E.	infiltracions cap a l'Egeu i l'Adriàtic, i vers Egipte i Palestina

Quadre 1: l'expansió indoeuropea segons Gimbutas

Aquests pobles presenten un mode de vida seminòmada, amb cases semisoterrades, de fàcil estructura i construcció, fet que provoca el fàcil abandó d'aquestes i permeten un canvi ràpid en el territori i desplaçaments a llarga distància.

1.1.3. La Península d'Anatòlia i l'*Urheimat* indoeuropea.

Als anys 80 dos autors de l'escola soviètica proposen un canvi en les teories sobre l'*Urheimat* indoeuropeu. T.V. Gamkrelidze i V.V. Ivanov amb un seguit d'articles basats en l'arqueologia lingüística, reprenen la tesi de la Península d'Anatòlia com a llar primera dels indoeuropeus. Aquesta tesi fou plantejada per primera vegada l'any 1927 per A.H. Sayce sense cap mena de suport arqueològic.

Gamkrelidze i Ivanov proposen un hàbitat ancestral conformat per un territori muntanyós, cobert d'alzines i roures, amb llacs de muntanya, rius de forts pendent, cels coberts, tempestes, forts vents i abundants nevades, amb una estació càlida, l'estiu. La llengua ancestral presenta termes per a referir-se a muntanya, cim i altitud. Agafant aquests tres mots com a principals eines de la seua anàlisi, descarten els territoris d'Europa Central i de les estepes russes, ja que no hi ha grans alçades, considerant la llar originària dels indoeuropeus sota la zona ponto-caucàsica, entre els Balcans i Mesopotàmia. Aquesta tesi, però, manca d'un suport arqueològic.

Serà el treball de C. Renfrew de 1989, qui proposa una perspectiva sobre la indoeuropeïtzació del continent, i dote de contingut arqueològic les tesis lingüístiques de Gamkrelidze i Ivanov. Renfrew considera la llar indoeuropea com el bressol de l'agricultura, per tant, trasllada l'*Urheimat* vers les terres d'Àsia menor, lloc històric de luwites i hittites. Considera que en la Península d'Anatòlia és on es donen les llengües indoeuropees més antigues, i menys alterades pel substrat, ja que presenten el testimoni escrit més antic.

Segons Renfrew, la indoeuropeïtzació del continent europeu va lligada al procés de neolitització, la qual cosa suposa augmentar la cronologia dos mil·lennis, entre el VI i el V mil·lenni a.n.E. Acceptar la tesis de Renfrew suposa acceptar la teoria d'una evolució cultural ininterrompuda a Europa des del neolític, sense cap mena d'invasió. Així doncs, l'Europa neolítica es veu com a indoeuropea.

Actualment, una volta descartada la idea de l'Europa Central com a possible *Urheimat* indoeuropea, el debat sobre l'origen dels indoeuropeus està centrat al voltant de les tesis de les estepes russes i de la Península d'Anatòlia. El gros de la investigació científica considera les tesis de les estepes russes com la més adient, criticant les de Renfrew, sobretot pel que fa a les elevades cronologies que aporta. L'entrada en crisi de les teories invasionistes, de les quals la tesi de M. Gimbutas és un clar exponent, obliga Villar (1991) a matisar les seues afirmacions. No podem parlar de grans migracions de pobles, a l'estil de les invasions germàniques del s. V que van acabar amb l'Imperi Romà d'Occident, sinó que més aviat hem de parlar d'infiltracions constants en territori Europeu i altres llocs d'Àsia i l'Iran de gent d'origen indoeuropeu, en busca de millors terres, pastures, etc. Així, segons Villar, ens trobem amb una indoeuropeïtzació d'Europa llarga i constant, fruit de l'avanç i el retrocés d'aquestes llengües, conegudes a partir del IV mil·lenni. Nosaltres, però, considerem les tesis de Renfrew com a probables, tot rebaixant la cronologia, a causa de la impossibilitat de rastrejar en el registre arqueològic una invasió, és a dir un canvi en la cultura material no ha de comportar necessàriament un canvi lingüístic, base de la teoria invasionista, ni tampoc un canvi ètnic. Pensem que els canvis lingüístics poden ser deguts a molts més factors, i no s'ha de reduir sols a un canvi en la cultura material. Considerem que s'ha de veure molt més enllà, i inserir el canvi lingüístic dins d'un món d'interaccions entre diferents pobles. Creiem, doncs, que l'associació de la neolitització igual a indoeuropeïtzació, no ha de rebutjar-se, però cal que s'emmarque dins d'una geografia molt concreta, la zona de l'Europa Central, considerada d'aquesta manera, com un primer focus d'indoeuropeïtzació.

De fet, tal com ens diuen els Sherrat (citats per Ruiz-Gálvez, M., 1998: 65-66), Europa Central, és l'únic territori que permet ser explotat amb una tecnologia d'aixada, i que en presentar un medi físic agrest ofereix una baixa densitat de població mesolítica. Així, es fa molt més fàcil l'adopció d'una llengua de tipus indoeuropeu, provinent de l'àrea d'Anatòlia, fruit d'un model socioeconòmic en expansió, el neolític agrícola. Serà a partir d'allò que s'anomena la «revolució dels productes secundaris», que inclou l'arada, la tracció animal, els vehicles rodats i l'ovella de llana, que aquest model socioeconòmic s'expandirà a la resta del *hinterland* europeu, amb una major densitat de població mesolítica.

Així, l'indoeuropeu actuaria com a llengua de cultura o vehicular, acceptat en un primer moment per les elits dominants, estenent-se a la resta de la població juntament als avanços tecnològics. És a dir, que la indoeuropeïtzació del continent europeu s'ha de veure com la conseqüència d'un model socioeconòmic en expansió, cas del neolític agrícola, i les posteriors innovacions tecnològiques. Aquesta teoria posa en crisi les teories invasionsites, i fa que la indoeuropeïtzació d'Europa es veja sols com el fruit d'un canvi lingüístic, i no poblacional.

1.2. Una mitologia indoeuropea?

Si la qüestió sobre l'origen dels indoeuropeus és complexa, tal com hem vist abans, encara ho és més la pregunta sobre les creences d'aquest poble.

El primer a preguntar-se sobre les creences indoeuropees fou Joseph Vendryes, fundador de la revista *Études Celtiques*. En un article publicat el 1918, anomenat «Les correspondences de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique», suggereix l'existència en totes dues llengües de termes molt similars pel que fa als àmbits de la religió i el ritual, arribant a la conclusió de l'existència de tradicions rituals i religioses comunes a ambdues àrees i llengües. La conclusió general és relativament senzilla: l'origen comú en un corpus religiós i ritual pertanyent a l'antic indoeuropeu. L'herència de Vendryes és arreplegada per G. Dumézil qui postula, basant-se en els estudis de mitologia comparada, l'existència de tradicions religioses comunes en tots els pobles indoeuropeus, herència d'una antiga societat indoeuropea d'ideologia tripartita:

Ordre	Funció	Índia clàssica	Èire	Roma
Primer	sobirania i ofici religiós	Mitra-Varuna	<i>Dagda</i>	Júpiter
Segon	guerra	Indra	Lug	Mart
Tercer	productors	Aswins i Sarasavati	Ogme	Quirino

Quadre 2: ideologia tripartita de G. Dumézil

L'estudi de Dumézil i dels seus seguidors, està basat, com dèiem abans, en el que s'anomena mitologia comparada. Si analitzem les fonts escrites de les societats en qüestió, ens adonem que són de creació recent, respecte l'origen dels indoeuropeus. Així, tant les fonts literàries irlandeses, escandinaves, gregues o els himnes vèdics, presenten una ca-

racterística comuna: ens mostren societats jeraquitzades, estratificades. En les fonts literàries que analitza Dumézil se'ns obri una finestra a una societat heroïca. Estem davant de cabdillatges, que conduiran a una evolució de la societat i de l'organització social, i per tant, a una especialització de la societat. Totes aquestes societats tenen un aspecte en comú: l'aparició d'institucions governamentals associades a l'especialització artesanal, i de papers religiosos més especialitzats, lligats al govern. Recolzant-nos sobre el registre arqueològic ens adonem, almenys per a Europa, que sols podem fer una reconstrucció de l'organització social des del món megalític fins a l'edat del ferro. Efectivament, l'arqueologia ens demostra que l'aparició de les societats estratificades es dona a partir del I mil·lenni a.n.E.. Un estudi de les necròpolis ens demostra com de l'igualitarisme es dona una transició fins a la jerarquització, al mateix temps que es dona l'augment progressiu de la riquesa a les necròpolis.

L'exemple que Cèsar ens aporta d'una societat gal·la dividida en druides, cavallers i homes lliures, pertany al s. I a.n.E., moment en el qual sí que és lícit parlar d'una societat jeraquitzada, amb una clara divisió de funcions, la qual cosa és important per al desenvolupament d'aquests tipus de societats. Creiem, doncs, que el testimoni arqueològic és suficientment vàlid per a criticar les teories de Dumézil i els seus partidaris.

L'alta cronologia, respecte de les fonts literàries, que presenta la indoeuropeïtzació del continent, associada al neolític agrícola, ens retrotrau als llandars del V mil·lenni amb el IV; on és impossible casar les categories de Dumézil. Tothom accepta que els pobles neolítics presenten una societat de tipus igualitari, tal com ens demostra l'estudi de la seua cultura material.

No sols des de l'arqueologia es poden criticar les tesis del Dumézil i els seus seguidors, la lingüista també ens ho permet. Efectivament, des de la lingüística hi ha dificultats per a valorar l'existència d'un panteó indoeuropeu, ja que sols es coneix el nom d'un déu, o millor dit, d'una deïtat, **diéus*, generalment, acompanyada pel qualificatiu **patér*. D'altra banda, Dumézil reconstrueix un hipotètic panteó indoeuropeu atenent a les funcions divines i no a la forma dels noms. No s'ha de veure sols el significat, sinó que s'ha d'anar molt més lluny i veure quina és la forma d'aquest. De fet, l'existència d'un déu de la guerra, *Tyr* per als germànics, *Mart* per als llatins, *Ares* per als grecs..., res té a veure amb la presència d'un teònim comú en la protollengua. El fet de l'aparició de deïtats amb una funció comuna, s'ha de veure relacionada amb la mateixa dinàmica humana i inserida dins de l'evolució social de les societats prehistòriques.

D'altra banda, Dumézil cau en un excessiu reduccionisme al sànscrit, considerant-la com a llengua més propera a la protollengua, la qual cosa fa veure en els vedes el siste-

ma religió més antic, com hem vist abans. Creiem que aquest fet és totalment contestat pel registre arqueològic.

1.3. La importància del substrat

Com hem dit en un principi, ens trobarem amb tants pobles indoeuropeus com llengües d'arrel indoeuropeu n'hi ha. Aquest fet està íntimament relacionat amb la cristallització d'una mitologia i d'unes creences concretes, associades al territori on s'establiran els diferents pobles indoeuropeus. Així doncs, ens trobarem amb una gran varietat de mitologies indoeuropees, tantes com a pobles. El concepte clau és el substrat que influeix en la cristallització dels diferents pobles indoeuropeus.

Efectivament, en el cas europeu, ens trobem amb la importància d'un substrat lligat a un món agrícola, el del neolític. Estem, doncs, davant creences pròpies de camperols, i no de guerrers/pastors nòmades. De fet, el fons més antic de creences indoeuropees ens mostra una religió de caire naturalista, on es veneren les aigües, el foc, el tro, ... Són creences relacionades amb el mode de vida de la comunitat, en la base dels primers assentaments estables produïts durant el neolític. Hi ha una manca de temples, els llocs de culte són a l'aire lliure, amb ofrenes mitjançant la combustió.

La lingüística ens mostra un nombre limitat de mots que ens pot informar de les tendències religioses d'aquests pobles: **meldh-*, «pregària», **sak-*, «sagrat», presència de libacions.

Els rituals funeraris, tal com ens mostra l'arqueologia, vacil·len entre la inhumació i la incineració. En tots els casos ens trobem amb la presència d'aixovar funerari, la qual cosa ens indica la creença en un més enllà, en una altra vida, igual que la que deixen però sense privacions. La creença en un més enllà, variarà amb el transcórrer del temps i segons el lloc d'ocupació de cada poble, no obstant, tenim elements comuns: l'existència d'un trànsit aquàtic.

Poc més es pot dir de les creences indoeuropees, les quals estan en funció del lloc d'assentament, i per tant, del lloc de cristallització cultural. En el cas europeu, ens trobem una indoeuropeïtzació associada a la neolítització i la «revolució dels productes secundaris». És aquest un substrat de tipus agrícola que predisposa una concepció cíclica de la vida, associada als cicles naturals. La mort es veu, doncs, com una etapa dins del cicle vital. El cos sense vida s'entrega a la Terra, com si fóra una llavor, per a fer-lo renàixer de nou. La mort, doncs, no es veu com a res tràgic, sinó com el punt central d'una llarga existència.

2. LES CONCEPCIONS RELIGIOSES A L'EUROPA DE PARLA CÈLTICA

El nostre estudi es cenyirà a les concepcions religioses en el món que tothom coneix com a cèltic. És la llengua el vincle d'unió d'aquests pobles, i allò que ens permet de parlar de pobles cèltic. És en aquest conjunt de pobles on millor es veu el procés de transició entre les concepcions religioses del neolític agrícola, amb concepcions cícliques d'allò existent i la Mare Naturalesa, i la personificació de la divinitat, per influència del món clàssic.

2.1. Qüestions preliminars: els distints nivells de concepció religiosa al món cèltic

La religió celta respon a diversos estadis o nivells de comprensió, ja que la seua estructuració s'estratifica d'acord amb diverses aportacions, herències i influències.

És difícil establir amb total seguretat quins trets religiosos tenen un origen cèltic, i quins provenen del substrat o fins i tot d'aculturacions posteriors. Però sí que es pot veure una diferenciació prou clara entre dos nivells conceptuals:

a) L'animisme; i b) La personificació divina de les forces naturals.

És necessari, per tant, tenir clara aquesta diferenciació a l'hora d'estudiar la religió dels pobles de parla cèltica; on s'observen els canvis que experimenta la mateixa societat.

2.2. L'animisme cèltic i el culte a les divinitats que poblen la naturalesa

En la nostra recerca de la identitat religiosa cèltica cal establir, en primer lloc, quines serien les bases protocèltiques que fonamenten tot l'esquema creencial posterior. L'escola de l'antropòleg E. Tylor, estableix que la primera fase de la religió no pot ser altra que l'animisme. D'altra banda, l'antropòleg anglès R. R. Marett pensa que la creença en l'existència d'una força impersonal, és una fase preanimista de la religió. Siga com siga, el que sí que ha quedat clar dels estudis que s'han fet sobre els orígens de la religió, és que pareix ser que l'animisme és el més elemental dels conceptes. Eliade especifica que convé precisar que el més elemental no vol dir ni molt menys el més primitiu des del punt de vista psicològic ni el més antic en sentit cronològic (Eliade, 1981: 43).

Fent-nos ressó dels estudis de Powell sobre la religiositat celta, sabem que els celtes creien en poders màgics que envaiien tots els aspectes de la seua vida i del seu ambient (Powell, 1974: 118). Així doncs, cal que tinguem clar que l'animisme és el tret més elemental de la religiositat dels diversos pobles cèltics.

Per als celtas la màgia no era l'antítesi de la religió, sinó la seua manifestació principal més evident. La pràctica de l'animisme només tenia la finalitat de conjurar els poders màgics per a fins benèfics. Com molt encertadament assenyalen Guyonvarc'h i Le Roux (1986: 138), la màgia vegetal es manifesta d'immediat com un factor molt important dins el món cèltic, tant insular com continental. De fet, de tots els textos irlandesos medievals, podem extraure la conclusió següent: els celtas, des dels seus orígens més primitius i remots, creien en forces misterioses, anímiques, que habitaven objectes, animals i llocs en general. La idea de màgia que tenien els celtas, en definitiva, s'ajusta perfectament a la definició que ens dóna Frazer: «un sistema de lleis naturals, és a dir, com expressió de regles que determinen la consecució d'esdeveniments de tot el món [...] considerada com una sèrie de regles que els humans compliran amb la intenció d'aconseguir els seus fins» (Frazer, 1989: 34).

Des dels seus orígens prehistòrics l'ésser humà ha observat constantment el món que l'envolta, intentant obtenir el coneixement del seu funcionament intern. Així és que es va adonar de la ciclicitat de tot allò que existeix: el dia precedeix a la nit, la vida a la mort, el sol a la lluna, el cel a la terra, la tempesta a la calma, l'estiu a la tardor... És evident que per als celtas la màgia es trobava a la naturalesa. Però a més sabien que la naturalesa és gràcies a la Terra; tot el que necessiten els éssers humans per a viure i protegir-se prové de la Terra: els arbres i altres plantes que produeixen fruits i fusta, les pastures que nodreixen als animals, els cereals i les herbes. També l'aigua que es beuen els animals i els homes corre per la terra (Draak, 1981: 611). No és d'estranyar que per a ells la Terra fóra el focus anímic per excel·lència, i per tant, el centre del seu culte en els seus orígens religiosos, tradició que van mantenir durant tota la seua existència com a poble.

En aquesta creença, podem veure perfectament els ressos d'antics cultes prehistòrics: la creença i el culte a la Gran Deessa Mare, com la deificació de la Mare Terra.

Què va impulsar els antics a deificar a la Deessa Mare Terra sota el sexe femení? Si contemplem els vestigis del culte a la naturalesa de l'Europa de principis d'aquest segle, podem entendre-ho amb claredat: «els nostres rudes avantpassats van personificar les potències de la vegetació com a mascle i femella i intentaren, donat el principi de la màgia homeopàtica o imitativa, accelerar el creixement dels arbres i plantes» (Frazer, 1989: 171). La Terra és qui dóna els fruits, qui té el do de la fertilitat, i per tant, ha de ser femella, com les dones.

Però, com ocorre en l'ordre natural, la procreació és cosa de dos, i la Terra, com a dona, necessita d'un home. Aquest home només pot ser el cel: és ell qui porta l'aigua a la terra mitjançant les pluges. Aquesta acció és l'acte fecundador que permet el naixement vegetal. És així com es completa el cicle fecundador de la naturalesa.

Però, dins de tot aquest esquema de creences anímiques, cal establir punts concrets de pas que mereixen ser tractats amb més mesura i per separat.

2.2.1. El *nemeton*: la màgia i la naturalesa.

Malgrat que la sacralitat de la Mare Terra com a Deessa Mare en el món cèltic està més que provada, només alguns llocs eren considerats realment com llocs sagrats. Aquests llocs rebien el nom de *nemeton*, paraula cèltica que significa «lloc sagrat».

Generalment, es tractava de boscos sagrats, com ara Drunemeton, que era santuari del gal·lates, Nemetobriga a Galícia, Nemetodurum a Nanterre, Vernemeton a Nothinghamshire, Medionemeton a Escòcia o Nemetacum al nord de França (v. Mapa 1). Eren aquests llocs considerats com a *omphalos*, és a dir, els centres màgics de cada regió. En altres ocasions es tracta de pedres, muntanyes, rius, fons o qualsevol altre accident natural. Aquests accidents obtenien el seu poder, la seua sacralitat, gràcies a la Deessa Mare. Per tant, és clar que totes aquestes creences i tradicions celtes flueixen d'un mateix concepte primigeni. Tal com asseveren Le Roux i Guyonvarc'h (1986: 226-27), es tractava d'un lloc particularment carregat de potencial i d'energia sagrada. Tenien la funció de ser llocs d'equilibri màgic, llocs de reunió, fins i tot de centralització religiosa. Un exemple molt clar és l'anomenat *Locus Consacratus*, el bosc sagrat dels carnuts, on se celebrava el *Concilium Galliarum*. Aquest exemple és extensible a la resta del món cèltic.

Aquesta tradició màgico-religiosa pareix voler buscar l'harmonia entre l'ésser humà i la naturalesa, entre la Deessa Mare i els seus fills. Sens dubte, podem dir que aquests «omphalos» són una mena de cordó umbilical entre la Deessa Mare i cadascun dels pobles celtes que viuen als territoris que envolten cada *nemeton*.

2.2.2. Els Arbres Sagrats i la màgia vegetal. «L'Axis Mundi» del món cèltic.

El fet que la majoria dels *nemeton* siguin boscos, no és una coincidència. L'element conformador del bosc és l'arbre, i per tant, és lògic deduir que també l'arbre té un caire sagrat dins del món cèltic. És freqüent en aquestes cultures el fenomen religiós de l'Arbre Sagrat, ubicant-se sempre en un lloc de privilegi dins del *nemeton*. Com a exemple farem referència als Cinc Arbres Sagrats d'Irlanda, que foren talats l'any 665 com a triomf simbòlic del cristianisme a l'illa. Al segle XIX encara hi havia un descendent de l'Arbre Sagrat de Creevna a Killura («kill» significa «lloc sagrat» en gaèl·lic), que feia servir fragments de la seua escorça com a talismà per a l'ofegament (Graves, R., 1948: 219).

No és l'únic exemple: Danna, la Deessa Mare del celtic en el cicle mitològic irlandès, va fer caure l'aigua des del cel. El seu nom significa «aigües del cel», i aquesta va nodrir un arbre sagrat anomenat Bilè, del qual va *nàixer* Dagda, el «pare dels déus». Com podem veure, l'home per excel·lència naix de la Deessa Mare i d'un Arbre Sagrat. A més a més, els *Tuatha de Danna*, els déus del cicle mitològic irlandès, són també fills de Danna. Això és el que vol dir *tuatha de*, però no són fills de Dagda ni de Bilè.

Hi ha un últim detall de la mitologia cèltica que és necessari esmentar, per tal d'entendre el lligam indissoluble entre la sacralitat vegetal i la Deessa Mare com a única responsable d'aquest fet. En la Segona Batalla de Moytura, quan Miach, fill de Diancecht, mort després de rebre quatre ferides greus, és soterrat i la seua màgia es queda sota terra. Però, de la seua tomba van *nàixer* 365 herbes curatives, una per cadascuna de les seues articulacions i tendons, que van ser recollides per la seua germana Airmid, qui les va ordenar. Diancecht, gelòs, les desordenà per tal que ningú les poguera utilitzar mai.

Una vegada més és la Mare Terra qui posseeix la màgia, el poder, i és ella qui la torna a donar als éssers humans mitjançant el món natural, el món vegetal. És cert que en el món cèltic l'arbre és un element important dins del culte i de la sacralitat, però no acaba per convertir-se en l'element aglutinador dels trets definidors del cosmos: de fet, com veurem, també les pedres, les aigües i les muntanyes tenen una gran rellevància en aquest món.

2.2.3. La sacralitat de les pedres al món cèltic.

No entrarem en l'ús funerari de les pedres al món celta, però sí que ho farem, atès el tema general, en un dels trets del culte litiic al món cèltic: la creença en el poder fertilitzador de les pedres. Aquesta creença feia que les dones refregaren el cos contra aquestes pedres amb la finalitat d'obtenir la seua màgia, com podem veure en els reculls antropològics de principis de segle (Eliade, 1981: 233-34).

El fet que cregueren que el poder que proporcionaven les pedres era fertilitzador, ens retorna cap a la Deessa Mare com a responsable absoluta. És ella qui proporciona el poder de la fertilitat, de la renovació, de la vida, (i també de la mort) com a tret més característic i definidor del cosmos.

Possiblement, la creença en el poder fertilitzador de les pedres tinga el seu origen en l'observació que els pobles cèltics feren de la immutabilitat d'aquestes, com si l'explicació fóra que guardaven el secret de la vida eterna. És per això que el culte cèltic a les pedres té un indubtable ressò neolític.

2.3. El paper de la dona dins de la divinització de les forces naturals

Ha quedat prou clar que les concepcions religioses dels pobles de parla cèltica, ens parlen d'unes forces naturals, les quals emanen totes de la Deessa Mare, de la terra, i que rep noms diferents segons la seua funció (fertilitat, curativa,...). Però, alguna cosa havia començat a ocórrer en la cultura celta durant els segles anteriors al naixement de Jesucrist. Un pare anava reemplaçant la mare dels déus en les concepcions religioses cèltiques. El patrilíneat anava a poc a poc substituïnt el matrilineat, mentre que la societat continuava sent matrifocal (Berresford, 1995: 29-30). A judici de molts investigadors actuals, aquest canvi es produeix fruit del xoc amb les cultures urbanes grecollatines, a mitjans del primer mil·lenni a.n.E. Amb molta discreció la preponderància de la Deessa Mare va anar deixant pas a un *pare* diví, a un matrimoni sagrat entre la Deessa Mare i aquell que s'anomenava «pare dels déus».

Ja en època de sotmetiment romà les representacions d'aquest matrimoni sagrat proliferaran. Aquesta situació es mantindrà així durant molt de temps, i pot ser rastrejada encara en la legitimació del rei a Irlanda: un rei legítim ha de ser reconegut per la deessa sobirana. Sovint, havia de conèixer una vella bruixa a qui demanar-li un bes o amb qui realitzar el coit. Si el rei era legítim, la bruixa es convertiria en una bella donzella. El fet que siga una bruixa, indica la qualitat màgica d'allò femení, i la sexualitat implícita ho relaciona amb l'esmentat *pare* diví. El rei i la bruixa, serien una mena de representants humans de Lug i Rosmerta. Aquesta, vista amb tota la seua potencialitat de fertilitat i prosperitat.

F. Benoît i E. Thévenot, citats per G. López Monteagudo (1994: 477), defineixen la qüestió de la religiositat cèltica afirmant que la unicitat primitiva d'un gran déu arcaic precèltic, escindit en diverses divinitats especialitzades, seria un gran déu únic i plurifuncional, a la vegada sideral i tònic. És en aquest context on hem de situar la poliandria dins de la societat cèltica, on el nom de la Gran Deessa Mare apareix associada a diferents déus masculins.

El paper de la dona en la religiositat cèltica, no es limita sols a les deïtats femenines. També tenen un paper important com a druidesses, encarregades de conjurar les forces naturals (Berresford, 1994: 99).

Podem veure com la importància de la Deessa Mare en totes les seues facetes naturals, es deixa veure en tot el món cèltic. En el moment que l'economia de guerra es fa patent a tot Europa, xocant amb el món clàssic mediterrani, les concepcions religioses comencen a canviar, tot i que la Deessa Mare, la fecunditat natural i el poder de llevar la vida, segueix formant part del substrat ideològic del món de parla cèltica.

En resum, el paredre diví que es perfila al món cèltic, no és tant una contraposició de poders masculí vs. femení, sinó que ho hem de veure com la recerca de l'equilibri dels contraris, per tal de trobar el que realment importava; la recerca de l'harmonia a tots els nivells existencials. Aquest fet té la seua representació màxima en un dels motius artístics més corrents al món cèltic: el «triskele» o «triskelos». Aquest no és res més que un símbol cíclic format per tres cercles o espirals serpentiformes, que s'uneixen en un eix central (*axis mundi*?). No importa com el mirem, ja que sempre és el mateix. És el símbol màxim de l'harmonia entre l'ésser humà, la terra i el Més Enllà, els tres pols del món cèltic, que tenen com a eix central la mateixa vida. L'equilibri assegura que els cicles continuen complint-se. Expressa, doncs, allò absolut. Es tracta d'un superlatiu absolut que totalitza la vida, inserida dins dels cultes lunars, com a símbol dels cicles vitals i l'etern retorn.

3. LES CONCEPCIONS RELIGIOSES DELS CELTES PENINSULARS

El món celtic peninsular ve delimitat, tradicionalment, per la dispersió de topònims en *Seg* i *-briga*, així com també pels antropònims en *Ambatus* (Almagro-Gorbea, M., Llorio, A. 1987). És aquest un món que s'estén per tot el quadrant nord-occidental de la Península, amb la vall de l'Ebre com a frontera meridional, i la del Guadalquivir pel sud-oest (v. Mapa 2). La celtització de la Península Ibèrica és un problema complex que no tractarem en el present article. No obstant això, volem ressenyar un aspecte que considerem important, i que té molt a veure amb les manifestacions religioses d'aquests pobles. El fenomen de celtització està marcat per trets que denoten una certa antiguitat. És un món que ultrapassa les fronteres cronològiques de l'edat del ferro i s'endinsa, de ple, en l'edat del bronze. En efecte, el territori on l'arqueologia testimonia la presència de celtas apareix associat des de mitjans del II mil·lenni a.n.E. a un substrat cultural molt arcaic de tipus indoeuropeu. Aquest substrat, del qual el lusità seria un clar exponent, no és molt diferent de les cultures celtas que es documenten al final de l'edat del ferro. Untermann (1995) considera que la indoeuropeïtzació de la Península està associada al procés celtitzador, ja que totes les llengües d'arrel indoeuropea que es troben a la Península pertanyen a la subfamília celta. Així, seguint les tesis d'Untermann, podem considerar que la Península Ibèrica de caire indoeuropeu, és idèntica a la de caire cèltic. Lingüísticament aquesta «Cèltica Peninsular» se'ns presenta dividida en dues regions dialectals: els dialectes «lusitano-gallecs», a l'oest. D'aquests dialectes sols es coneix la llengua lusitana, caracteritzada per la presència de la P- inicial, la qual es troba en el substrat del celtibèric; i els dialectes «celtibèrics» a l'est.

Creiem, doncs, que la celtització de la Península Ibèrica s'ha de veure arrelada en l'edat del bronze (v. Almagro-Gorbea, M. 1993 i 97). Aquesta diferenciació dialectal ens fa pensar en el reflex d'un doble procés celtitzador. Creiem, doncs, que un primer focus de celtització és aquell que es presenta a l'Occident peninsular, caracteritzat pels dialectes «lusitano-gallecs». Aquest és un món fortament relacionat amb el que es coneix com bronze atlàntic. Aquest fet ens fa veure aquest món com el causant de la celtització de l'Occident peninsular, expandint la seua òrbita comercial fins al límit nord-oest de la meseta oriental. Aquest món presenta una organització social arcaica, amb presència de matrilineat i una etapa pregentilícia. Un segon focus de celtització s'ha de veure en els territoris que configuraran la Celtibèria, on trobem testimonis d'aquest substrat anterior en procés de fragmentació. És un món caracteritzat pels dialectes «celtibèrics», que cristal·litza amb l'arribada dels camps d'urnes. L'origen transpirenaic de la cultura de Camps d'Urnas està acceptat per l'arqueologia. Podem assimilar, almenys, una part dels grups de Camps d'Urnas, a una llengua celta o protocelta, com ho demostra el cas del lepòntic, celta del nord d'Itàlia, parlada des d'almenys el primer quart del s. VI a.n.E. Vinculada a la cultura Golasecca, té un substrat de Camps d'Urnas important, la cultura Canegrate (Lorrio, 1997). El testimoni lepòntic és suficient per a testimoniar l'antiguitat d'aquest grup lingüístic celta, de cronologia semblant al celtibèric. La penetració dels camps d'urnes, en les seues fases inicials, ca. 1100 a.n.E., seria de grups humans demogràficament poc importants, el que Villar considera una indoeuropeïtzació frustrada. Creiem que aquesta no és tal per als territoris de la meseta oriental, que ens presenten un substrat protocelta associat al primer focus celtitzador, provinent del bronze atlàntic. Aquest fet vindria corroborat per la presència de testimonis lingüístics dels dialectes «lusitano-gallecs» en terres de la Celtibèria. Des d'aquest segon focus celtitzador es produiria un receltització, entesa com l'expansió del món celtibèric per les terres de la «cèltica» peninsular, tal com ens ho testimonien les fonts clàssiques, l'epigrafia i l'arqueologia.

D'igual manera que el món cèltic de la península té les seues arrels en l'edat del bronze, el fenomen religiós també les hi té. No hem de buscar en els cèltes peninsulars un sistema religiós de l'estil grecoromà. És més aviat el reflex d'unes actituds i unes tendències religioses del grup humà davant la vida. De fet, podem veure en el món religiós dels cèltes peninsulars la relació dels éssers davant d'allò que ells consideren sagrat. D'igual manera que ens ocorre amb els cèltes continentals, ens trobem amb una enorme dificultat a l'hora de parlar de déus, a causa de la manca de testimonis escrits, tant cèltics com clàssics. El registre arqueològic ens aporta proves del caràcter femení de moltes de les actituds religioses dels pobles cèltics peninsulars.

Una personalitat divina ens ve definida per la funció d'aquest, que no ve expressada pel nom de la deïtat, sinó que és un reflex del context social en el qual sorgeix la divinitat. A l'hora d'aproximar-nos al fet religiós dels pobles cèltics hem de defugir de la caracterització naturalista que sovint se n'ha fet. D'aquesta manera, hem d'evitar simplificacions com les de «culte a les aigües», a les muntanyes, etc., més aviat cal expressar aquests fenòmens com el culte a les diferents divinitats, que es manifesten de diferents formes. Així, hauríem de parlar de culte a les divinitats de les aigües, de les muntanyes, etc.

El fet religiós dels celtes peninsulars els relaciona, amb la lingüística, amb la resta de la geografia cèltica europea. D'aquesta manera sols esmentarem uns quants elements, ja que, el fons religiós és el mateix.

3.1 El culte a les divinitats aquàtiques

L'aigua és un element fonamental en el món cèltic. Es veu com a porta cap al més enllà. Un exemple clar d'acò és el text d'Estrabó que apareix a l'inici de la descripció etnogràfica dels pobles del nord-oest peninsular (III, 3, 5); (García Quintela; 1997). Estrabó ens parla de l'origen del riu *Lethes*, traduïnt-se com el riu de l'Oblit. La revisió que García Quintela fa del text en qüestió és altament interessant. Compara l'etimologia del terme amb d'altres que s'estenen per tota la «Cèltica»; *Letha*: país on fan presoner Sant Patrici, *Llydaw*: lloc on mor l'exèrcit de Maxen, *Litana*: planúria de la Gàl·lia Cisalpina on mor un exèrcit romà, *Litavis*: deessa gal·lo-romana, companya de Mart, *Litaisama*: ceca celtibèrica. El mot deriva del terme cèltic **Letavia*, «lloc pla». És una referència sagrada, entesa com un lloc sense jerarquies, de caire igualitari. Semànticament es pot relacionar amb el sufix gal *-lanum* i amb el cèltic *nemeton*. El terme *Lethes* prové, de la llengua local, sent mal comprès per grecs i romans, fent una identificació fonètica amb *Lethes*. Aquest és una referència de geografia sagrada dins del món celto-occidental de la Península. És un lloc de contacte entre dos móns, la porta del més enllà.

L'aigua és un element relacionat amb l'altre món i el més enllà. És una font de vida i un mitjà de purificació entre els diferents pobles cèltics. Representa la plasmació del cicle vital de la terra. La pluja cau sobre la terra i aquesta l'absorbeix, així es produeix el naixement de rius, llacs i brolladors. Els rius i les fonts són indrets propicis per a la realització de pràctiques rituals, com poden ser els diferents dipòsits d'armes que trobem en molts rius europeus de la geografia cèltica. Podem atorgar-li tres interpretacions diferents a aquests sacrificis: a) ofrenes a les divinitats de les aigües, b) aspecte d'ostentació econòmica: re-

lació entre dues persones d'un mateix estatus social, es tracta d'una relació entre iguals que té com a conseqüència la disminució dels elements valiosos en circulació, c) ritus de trànsit, la inaccessibilitat de l'objecte dipositat té una càrrega simbòlica i ritual. Aquests dipòsits cal entendre'ls com a veritables sacrificis; es tracta de donar quelcom valuós als déus, tant el valor que tinga l'objecte com el que supose perdre'l és important per a l'eficàcia del sacrifici: és la mort ritual d'allò sacrificat com a trànsit cap el més enllà i la comunicació amb la divinitat. El trànsit aquàtic, doncs, és necessari per a accedir a l'altra vida. El símbol de l'aigua cal interpretar-lo com el retorn al ventre matern. És una de les moltes personificacions de la Gran Mare, que ens apareix des del neolític. Si entenem la mort des del punt de vista cèltic, aquesta no és un procés traumàtic, és el punt central d'una llarga existència. D'aquesta manera podem entendre el trànsit aquàtic, cal retornar al ventre matern i renèixer, així, a la immortalitat. Un element relacionat amb les divinitats aquàtiques és el calderó, essencial en les creences cèltiques. El calderó és un element clau per a entendre el culte a les aigües. Presenta tres usos fonamentals dins del món cèltic, (F. Le Roux, citada per F. Marco: 1993-b; 338): és el *calderó de l'abundància*, atribuït a *Dagda*, en el cicle mitològic irlandès, com a símbol de la prosperitat i la fecunditat, —el *calderó sacrificial, fúnebre i sinistre*: és un símbol de rituals, els gals introduïen cap per avall una persona fins que moria per asfíxia, —i al mateix temps és el *calderó de la resurrecció i la immortalitat*: ressuscita el guerrer mort en la batalla. El més important d'aquest tres usos és la seua simplificació en un de sol, el calderó és símbol de vida relacionat amb l'aigua com a font de purificació.

Les aus i els peixos són elements simbòlics íntimament relacionats amb els trànsits aquàtics. Des del bronze final els trobem relacionats amb el disc solar, com a símbol d'harmonia i unió de totes dues forces, la femenina i la masculina. Tant les aus com els peixos són símbols ascensionals. El peix és un símbol de vida perquè viu en el medi aquàtic, viu en les entranyes de la mare, convertint-se així en un símbol de fertilitat i de saviesa. En el món cèltic en general, el salmó és el dipositari de la ciència sagrada i de la saviesa. (v. Diadema de Mones com a exemple iconogràfic de trànsit aquàtic, figura 1).

Un altre element relacionat amb el culte amb les divinitats de les aigües són les denominades saunes (Almagro-Gorbea, M. i Moltó, L.; 1992). Cronològicament aquestes saunes es remunten a l'edat del bronze, on trobem els primers testimonis de forns oberts o brasers, estenent-se des d'Escandinàvia fins a tot el món cultural del bronze atlàntic.

Aquest és un element estès al llarg de la «Cèltica peninsular»: galaics, zona del Duero i Celtibèria (v. Mapa 3). Es localitzen en una situació molt concreta dins del poblat. Es disposen prop les portes i les muralles, en la proximitat de cursos d'aigua. Són cons-

truccions excavades en el terra, o aprofitant pedres tallades parcialment, amb caràcter hipogeu. Es complementen amb murs i ortostats de granit que cobreixen i tanquen l'estructura. L'entrada està feta de grans pedres monolítiques decorades amb motius geomètrics (Figura 2). Internament s'estructura al voltant de quatre estances: atri-vestíbul, avantcambra, cambra i forn de forma circular.

Aquestes construccions tenen un significat ritual, relacionades amb ritus iniciàtics (Almagro-Gorbea, M. i Alvarez Sanchís, J.; 1993). La forma circular del forn té una vinculació amb la idea de *tholos* i *omphalos*. Presenta unes clares concepcions cosmològiques, d'harmonia entre celestials i ctòniques, per estar semiexcavades en el terra o treballades en grans forats. Són, doncs, un veritable *axis mundi* per a la comunitat; són el punt d'unió entre allò celestial i allò ctònic. Aquestes construccions s'han de considerar com a veritables temples, relacionant-los amb el terme *nemeton*. Ací es troben, sovint, cubetes treballades en fusta o en pedra anomenades *lacus*, *laciculus* o *aeternus lacus*. Aquestes cubetes s'utilitzen després del bany de suor produït a l'interior del forn. D'aquesta manera s'associa l'*omphalos* amb el *lacus aeternus*, és l'harmonia entre les concepcions ctòniques i les celestials, entre el foc i l'aigua. Aquests banys estan relacionats amb la idea de protecció de la comunitat, assegurant la continuïtat i la prosperitat. Les deïtats associades són aquelles considerades com a protectores de la comunitat: Bandua, Deba, Nabia, ..., totes de caràcter femení. No obstant, també podem considerar aquests banys com a veritables ritus d'iniciació. Les comunitats cèltiques, en general, són societats amb un fort component guerrer. Sovint es documenten bandes, confraries de guerrers, com la *iuentus* celtibèrica o els *fianna* irlandesos. Així, aquests banys els podem veure com a veritables ritus iniciàtics relacionats amb la idea de pas o naixement, associats a aquestes bandes de guerrers. Són, doncs, un veritable *imram*. En el poema de *La postració de Cuchulainn* trobem un exemple d'*imram*, o viatge iniàtic. L'heroi irlandès, després del seu combat amb els joves d'Émuin, es banya en Callan; després de matar al gos de Cullan viatja al *Sidh*, el més enllà, i en tornar del seu primer combat fa bullir aigua de tres barrils. Aquest últim fet es pot interpretar com la deposició de pedres calentes, sortides d'un forn, en l'interior d'un cubell d'aigua freda, igual als que es documenten en territori celto-peninsular.

3.2. Animals i manifestacions divines

Un tema recurrent en tota la mitologia cèltica és l'associació d'animals a les diferents manifestacions divines. Un dels animals més presents és la serp. Aquest animal el podem trobar representat en nombrosos objectes d'abillament personal: fibules de pont zo-

omorfo, braçalets, torques, sivelles de cinturó d'un garfi i escotadures laterals obertes, on la peça mascle representa el cos estilitzat d'una dona, mentre que la femella és una peça de tipus serpentiforme (Moran Cabré, J. A.; 1975).

La serp és un animal associat des de sempre a la dona. És, per tant, la manifestació de la Gran Mare, present en les concepcions religioses des del neolític. S'associa a una manifestació lunar o tel·lúrica, relacionada amb la fertilitat dels camps i la dona. És un animal relacionat amb la lluna, ja que en ell es plasmen els canvis constants que s'hi donen. Representa els ritmes de la vida, els cicles vitals, com l'óssa, que apareix i desapareix, les banyes dels bòvids i els cèrvids, ... La serp és un animal que es regenera constantment, com la naturalesa i la lluna. La serp és des de sempre, tal com deíem abans, un animal vinculat a la dona, i és símbol de fecunditat, ciència i immortalitat. És un símbol que expressa un triple contingut: —transformació temporal, i per tant, totalització dels contraris; —fecunditat totalitzant i híbrida, ja que té un caràcter matriu, fruit del dualisme vegetació-lluna, i un caràcter fàl·lic, donat per la seua forma; associada als arbres com a font de creixement i renovació cíclica, —animal tel·lúric, és el guardià dels misteris.

En el món cèltic sovint trobem representacions de serps amb cap de moltó, simbolitzant l'harmonia perfecta entre totes dues forces: la masculina vindria donada pel moltó, expressant el vigor combatiu del mascle, i la femenina donada per la serp, la força reproductora. Al mateix temps, ens expressa, també, la riquesa ramadera mitjançant un símbol doblement agressiu: la fertilitat constantment renovada, la serp; i la prosperitat del ramat, el moltó.

A tall de conclusió, i seguint F. Marco (1993-a) podem distingir quatre nivells clars en la concepció de la divinitat per part dels celtas peninsulars. Un primer nivell seria la presència de deïtats que podem considerar com a «pancèltiques», que vénen a refermar la celticitat de la Península Ibèrica. Aquestes són deïtats que es troben arreu dels territoris de parla cèltica. Aquestes deïtats «pancèltiques» serien: Lugus, déu «pancèltic» per excel·lència, és un déu de fort caràcter solar; les *Matres*, simbolitzadores de la fecunditat; Epona, és una divinitat protectora dels difunts, és per tant una representació més de la deessa mare, presentant els atributs d'aquesta, com ara, una cornucòpia; Bormanicus, associada al radical **Berh*, bullir, és una deïtat termal en època clàssica, però la podem relacionar amb els banys rituals anteriors; Deva: deïtat aquàtica, que ha deixat testimonis en hidrònims i topònims del nord peninsular i de la Celtibèria. Un segon nivell que vindria donat per la presència de cultes a altres divinitats, testimoniades tant en l'àmbit indoeuropeu com en el mediterrani. Les divinitats testimoniades sols en el nord-oest peninsular conformarien el tercer nivell. Es tracta de quatre teònims: *Bandua*, *Cosus*, que serien divinitats associa-

des amb la protecció de la comunitat, divinitats gentilícies, *Reva*: representant de la sobirania guerrera, i *Nabia*: símbol de l'entrada al *Sidh* mitjançant l'element aquàtic. Es tracta, doncs, de deïtats relacionades amb conceptes bàsics dins el món celta. Un quart nivell vindria donat per deïtats locals, com ara les *Sulae Nantugaicae* de Condado (Ourense), relacionades directament amb les *Matres Suleviae* presents arreu de l'Europa Cèltica. El segon element, *Nant*, està associat a fonts i a petites valls.

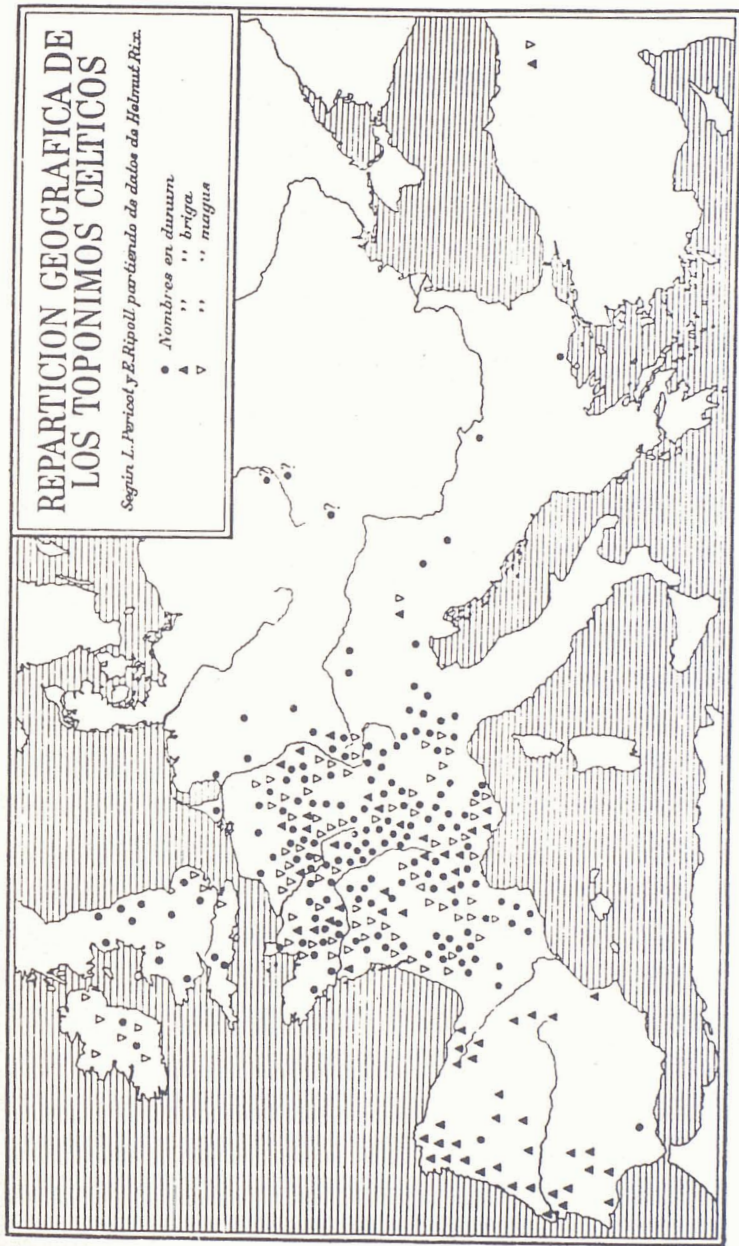
En resum, en aquesta aproximació a les actituds religioses dels pobles cèltics, tant peninsulars, com insulars, com continentals, hem observat que la naturalesa està en tots els àmbits de vida d'aquests. Són un poble que s'estén més enllà dels límits cronològics de l'edat del ferro. Certament floreix durant la protohistòria, però està fortament arrelant en part de l'Europa prehistòrica. Les seues actituds religioses ens manifesten la importància que té el substrat prehistòric en la cristallització d'aquest poble, i ens mostren la perduració de les tradicions neolítiques evolucionades en el temps. No serà fins l'arribada de les cultures urbanes, provinents del món mediterrani, que aquestes concepcions aniran canviant. Es produirà la transició d'un món matrilineal, reflectit clarament en les actituds religioses, a un món patriarcal, amb Roma, passant primer, per una etapa d'harmonia entre els dos gèneres, com és el cas de l'aparició del *paredre*.

Bibliografia

- ALMAGRO-GORBEA, M. (1993): «Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural», dins ALMAGRO-GORBEA, M. i RUIZ ZAPATERO, G. (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid. 121-173.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1997): «Los celtas en la Península Ibérica.», dins *Celtas y Celtíberos. Realidad o leyenda*. Madrid. 7-22.
- ALMAGRO-GORBEA, M. i LORRIO, A. (1987): «La expansión céltica en la Península Ibérica: una aproximación cartográfica», dins BURILLO, F. (coord.): *I simposium sobre los Celtíberos*. Saragossa. 105-122.
- ALMAGRO-GORBEA, M. i GRAN AYMERYCH, J. (1991): *El estanque monumental de Bibracte (Bor-goña, Francia). Memoria de las excavaciones del equipo franco-español en el Mont Beuvay (1987-1988)*. Complutum Extra 1. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. i MOLTÓ, L. (1992): «"Saunas" en la Hispania prerromana», *Espacio, tiempo y Forma*. Serie II, 5. Madrid. 67-102. En Tremalismo antiguo. Actas de la mesa redonda «Aguas minero-medicinales, termas curativas, culto a las aguas en la Península Ibérica».
- ALMAGRO-GORBEA, M. i ALVAREZ-SANCHÍS, J. (1993): «La "sauna" de Ulaca: saunas y baños

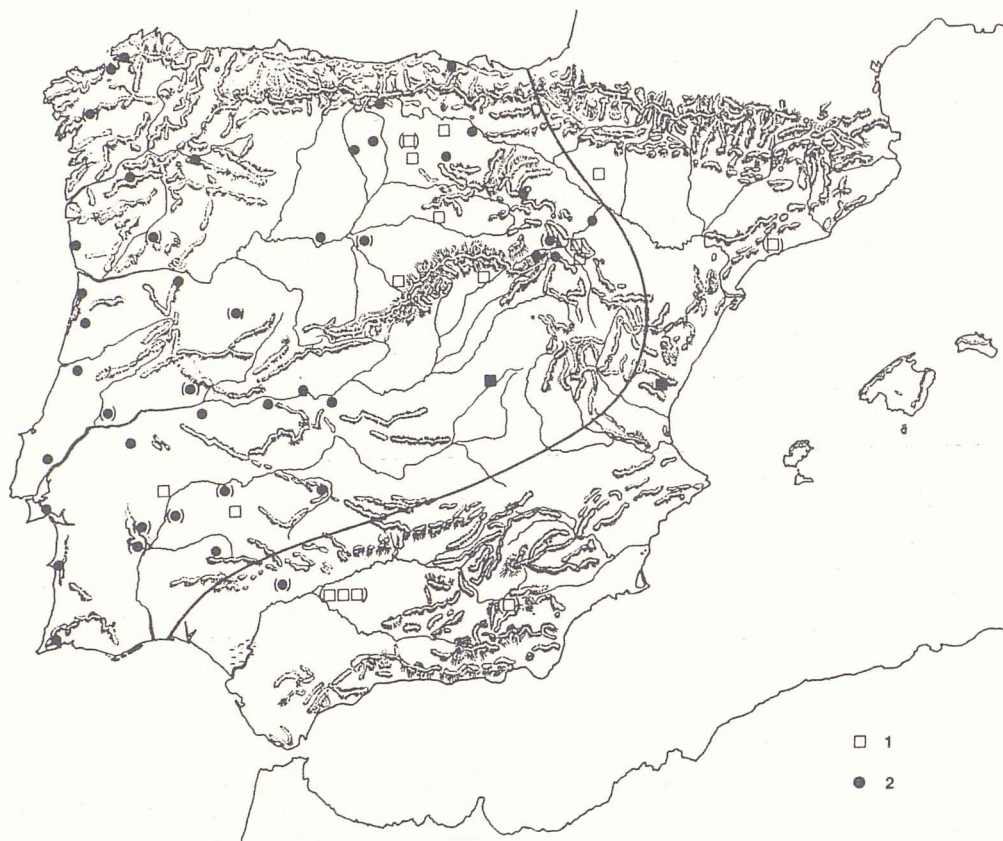
- iniciáticos en el mundo céltico», *Cuadernos de la Universidad de Navarra*, 1. Pamplona. 177-253.
- ALVAREZ OSES, J.A. (1964): «La mujer y la serpiente», *Caesaraugusta*, 21-22. Saragossa. 46-76.
- BERRESFORD, P. (1994): *The Druids*. Londres.
- BERRESFORD, P. (1995): *Celtic Women. Women in Celtic Society and Literature*. Londres.
- DRAAK, M. (1981): «La religión de los Celtas», en BLEEKER i WIDENGREN (eds.): *Historia Religio-num I. Religiones del Pasado*. Madrid.
- ELIADE, M. (1978): «La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos», dins *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la prehistoria a los misterios de Eleusis*. Madrid. 203-230.
- ELIADE, M. (1981): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid.
- FRAZER, G. (1989): *La rama dorada*. Madrid.
- GARCIA QUINTELA, M. V. (1997): «Las puertas del infernierno y el río del Olvido. (Un tema mítico céltico en la Etnografía Ibérica de Estrabón)», *Gallaecia*, 16. Santiago de Compostella. 145-157.
- GRAVES, R. (1948): *La diosa blanca*. Madrid.
- HATT, J.J. (1970): Los galos y los galo-romanos. Barcelona.
- LE ROUX, F. i GUYONVARCH, CH. (1986): *Les Druides*. Rennes.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1994): «La religión céltica, gala y galo-romana. Dioses. Sincretismo. Conclusiones», BLÁZQUEZ, J.M. et alii: *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid. 461-484.
- LORRIO, A. (1997): «Los Celtíberos», dins *Celtas y Celtíberos. Realidad o leyenda*. Madrid. 86-104.
- MARCO, F. (1993-a): «La religiosidad en la Céltica hispana», dins ALMAGRO-GORBEA, M. i RUIZ ZAPATERO, G. (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid. 477-512.
- MARCO, F. (1993-b): «Iconografía y religión celtibérica: reflexiones sobre un vaso de Arcóbriga», dins *Homenatge a Miquel Tarradell*. Barcelona. 537-552.
- MARCO, F. (1993-c): «Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)», *Homenaje a J. M^o Blázquez*, II. Madrid. 319-348.
- MARCO, F. (1997): «La religión en la Céltica Hispana», dins *Celtas y Celtíberos. Realidad o leyenda*. Madrid. 159-169.
- MARKALE, J. (1992): Los celtas y la civilización celta. Madrid.
- MORAN CABRE, J.A. (1975): «Sobre el carácter votivo y apotropaico de los broches de cinturón en la edad del hierro peninsular», *XIII Congreso Nacional de Arqueología*. Huelva 1973. Saragossa. 596-604.
- POWELL, T.G.E. (1974): *Os Celtas*. Lisboa.
- RENFREW, C. (1990): *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Barcelona.

- ROSS, A. (1995): «Ritual and the Druids», GREEN, M.(ed.): *The Celtic World*. Londres. 423-445.
- RUIZ-GALVEZ, M. (1997): «En busca del hogar de Breogán», dins *Celtas y Celtíberos. Realidad o leyenda*. Madrid. 37-51.
- RUIZ-GÁLVEZ, M. (1998): *La Europa atlántica en la edad del bronce. Un viaje a las raíces de la Europa Occidental*. Barcelona.
- SALINAS DE FRIAS, M. (1993): «El toro, los peces y la serpiente: algunas reflexiones sobre iconografía y la religión de los celtíberos en su contexto histórico», *Homenaje a J. M^a Blázquez*, II. Madrid. 509-519.
- UNTERMANN, J. (1995): «Lengua y poblamiento prerromano en el territorio celtibérico», BURILLO, F. (coord.): *Poblamiento celtibérico. III simposio sobre los celtíberos*. Saragossa. 7-24.
- VILLAR, F. (1991): *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Madrid.
- WEBSTER, J. (1995): «Sanctuaries and Sacred Places», GREEN, M.(ed.): *The Celtic World*. Londres. 445-464.



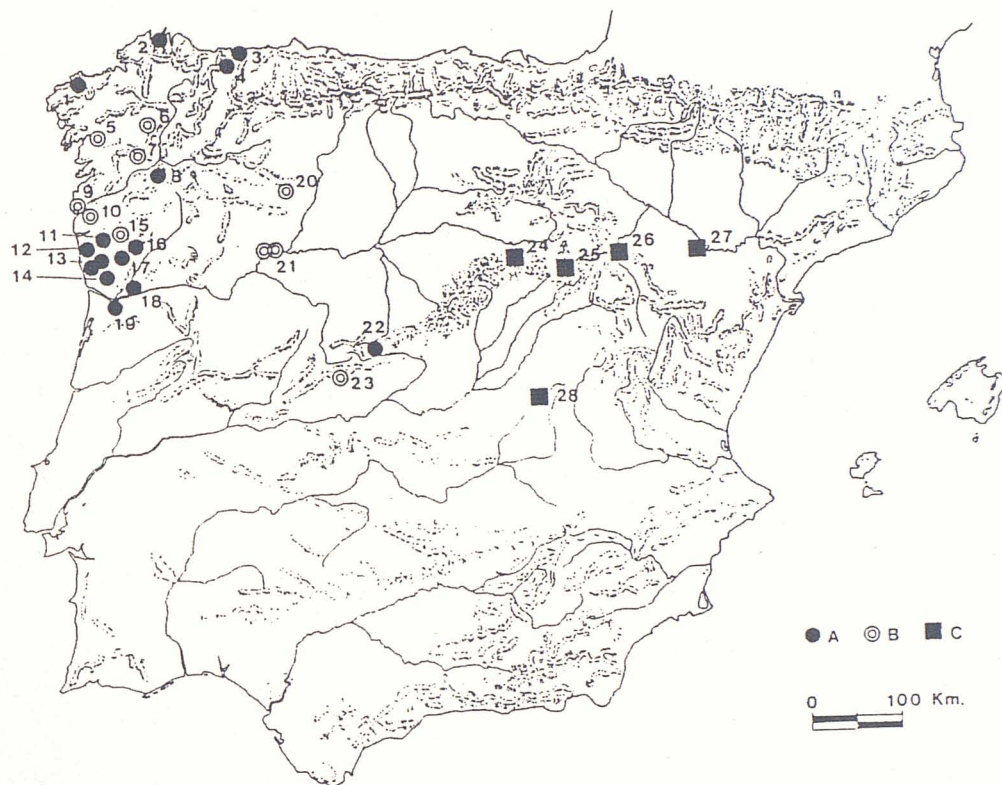
Mapa 1

Dispersió dels topònims cèltics



Mapa 2

Dispersió topònims en -briga (1) Seg- (2)
[segons Almagro-Gorbea i Llorio (1987)]



Mapa 3

Dispersió Saunes i termes en la «Cèltica Peninsular»
 [segons Almagro-Gorbea i Álvarez Sanchís (1993)]

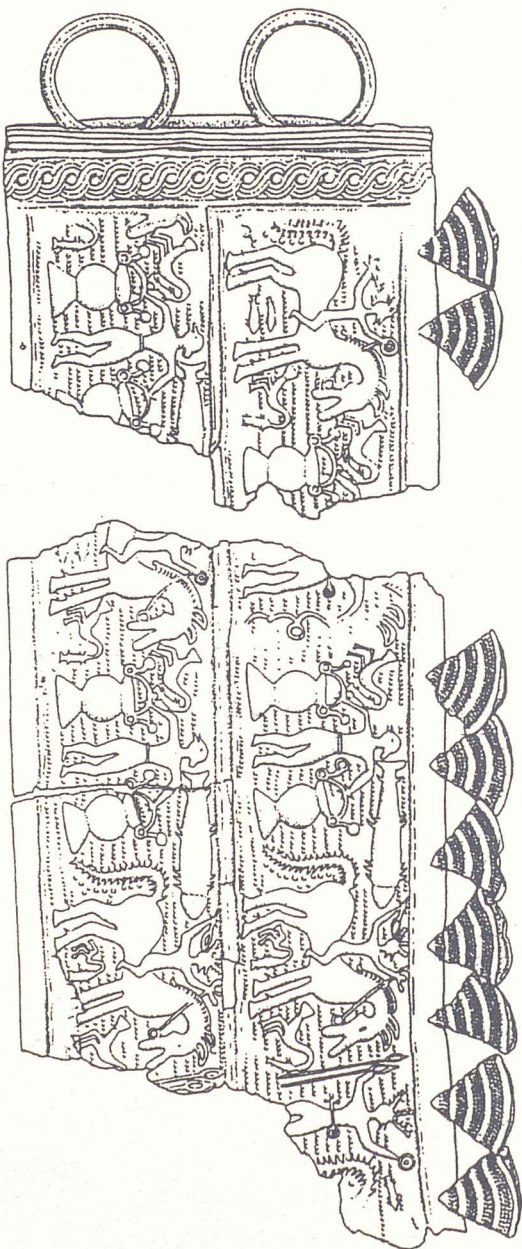


Figura 1

Diademes de Momes. Trànsiti aquàtic d'un guerrer
[segons Marco, (1993-C)]

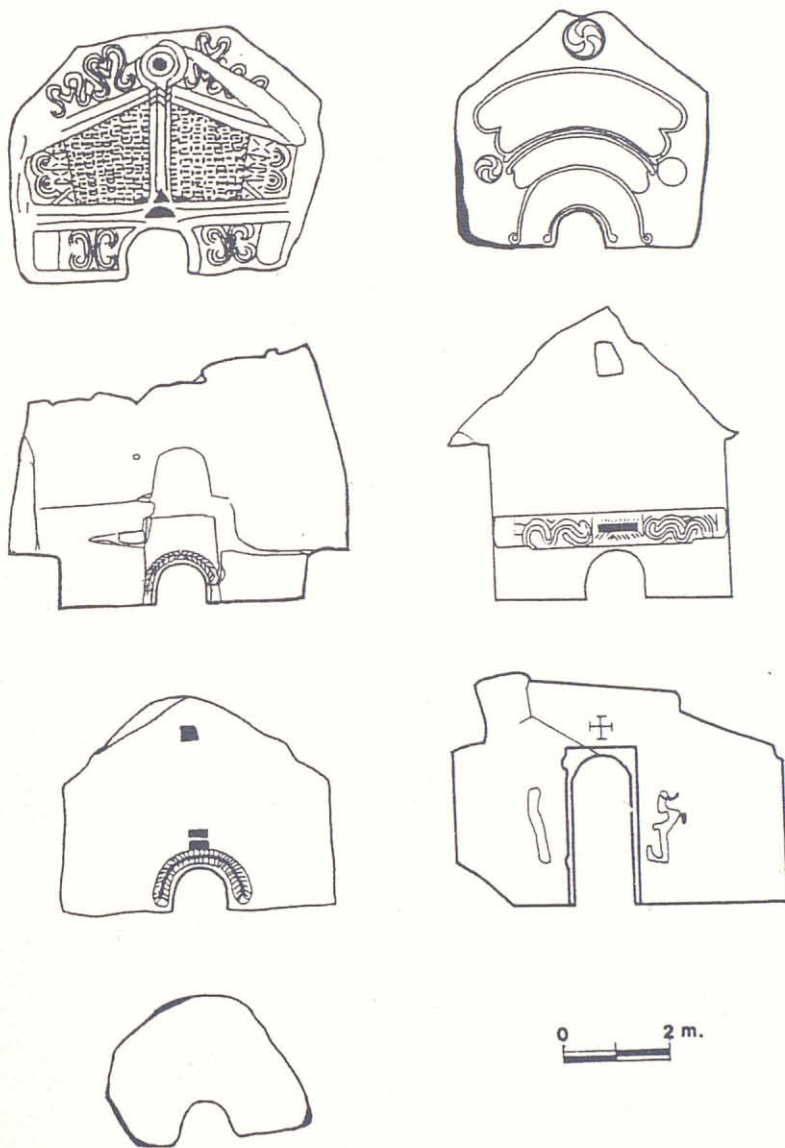


Figura 2

Decoracions «pedres formoses»
 [segons Almagro-Gorbea i Álvarez Sanchís (1993)]