

La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

RESUMEN: En este trabajo, partiendo de la descripción dada por Estrabón (III, 3, 7 [155]) acerca del culto tributado por los pueblos del Norte de la Península a un dios similar al Ares griego, se deduce la existencia de una deidad céltica de la Segunda Función similar al Mars romano, al Ares griego y a los dioses de la guerra célticos, que aparece representado en los términos derivados de la raíz *coso-* en la epigrafía latina de la región.

Esta divinidad, como las restantes divinidades de la guerra, aparece asociada a un grupo social muy concreto: la aristocracia militar, formada por guerreros profesionales.

SUMMARY: In this work, starting from the description given by Strabo (III, 3, 7 [155]) about the homage paid by the North Iberian Peninsula people to a God of War similar to the Greek Ares, a conclusion is reached regarding the existence of a Celtic deity of the Second Function similar to the Roman Mars, the Greek Ares and the Celtic War Gods, that appears symbolized in the terms derived from the root *coso-* in the Latin inscriptions of the region.

This deity —like the remaining martial deities that are similar— appears linked to a very concrete social group: the military aristocracy, formed by professional warriors.

Πολλά δ' ἄν και ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον.

(TUCÍDIDES: I, VI, 6)

Entre las deidades adoradas por los pueblos del Noroeste de la Península Ibérica en la Antigüedad ocupa un lugar muy destacado un dios, asociado por los autores griegos con Ares y por los romanos con Mars, que aparece representado bajo distintos nombres en la epigrafía romana de la región y cuyo carácter guerrero es destacado unánimemente por todas estas fuentes. El objeto de nuestro trabajo consistirá fundamentalmente en analizar el significado social de esta divinidad a través de la comparación con una serie de dioses similares.

La primera de las fuentes textuales que hace referencia a un dios bélico adorado por los pueblos del Norte de la Península Ibérica es Estrabón, quien afirma que estos pueblos sacrifican a Ares machos cabríos, caballos y prisioneros de guerra, realizando hecatombes del mismo modo que los griegos¹. Este pasaje estraboniano posee un sentido muy específico que no ha sido indicado hasta la actualidad, pues dentro de la mitología griega Ares no es simplemente el dios de la guerra, ya que este papel es desempeñado en el panteón helénico a partir de la Epoca

¹ III, 3, 7 (155): τῷ "Ἄρει τράγον θύουσι και τοὺς αἰχμολώτους και ἵππους" ποιοῦσι δὲ και ἑκατόμβας ἑκάστον γένους Ἑλληνικῶς, ὡς και, ὡς Πινδαρός φησι 'πάντα θύειν ἑκατόν'.

Arcaica por Atenea, sino un tipo muy especial y arcaico de divinidad guerrera que va unido a unas instituciones sociales específicas, razón por la cual a continuación pasaremos a examinar los caracteres fundamentales del dios Ares con el fin de elaborar una morfología de su figura mitológica e indicar el marco social en el que se desarrolló, y este análisis servirá como punto de partida para establecer una comparación con el Mars romano y los dioses de la guerra célticos que aclarará el significado de la figura de este dios galaico atestiguado prolijamente en la epigrafía y las fuentes textuales.

a) *Ares*

Este dios se halla atestiguado en Grecia desde las etapas más primitivas de su historia, pues figura claramente mencionado en las tablillas micénicas², en las que, sin embargo, no se puede apreciar claramente su significado, ya que en dichos textos únicamente encontramos escuetas menciones del nombre de la divinidad, y por ello debemos recurrir para este fin al análisis de Hesíodo, los poemas homéricos y otras fuentes posteriores.

Para Hesíodo Ares es un hijo de Zeus y Hera y un dios que aparece asociado a todos los aspectos negativos de la guerra. Es un dios θνροτόρος, es decir, que atraviesa el cuero de los escudos con su arma, y trae la muerte. Unido a Afrodita engendra a dos hijos: Derrota y Pánico (Φόβος y Δεῖμος). Estos dos vástagos de Ares trastornan a los compactos grupos de guerreros, a la φάλαγξ, en la guerra espeluznante (ἐν πολέμῳ κρυόεντι) con la ayuda de Ares implacable, destructor principalmente de ciudades (*Theog.* 936).

Hesíodo trata también la figura de Ares en los *Erga* (143/155), al describir a la Raza de los hombres de Bronce. Esta Raza, asociada a los trabajos de Ares, era terrible y poderosa, y los hombres que pertenecían a ella estaban llenos de *hybris*. Los terribles hombres de Bronce no comían pan y poseían una fuerza invencible en los brazos que salían de la espalda de su cuerpo vigoroso. Todos sus objetos eran de bronce, incluso sus casas, y ellos sucumbieron bajo sus propios brazos, partiendo hacia el Hades sin dejar su nombre sobre la tierra (*Erga*, 152/154).

En el *Escudo de Heracles* Hesíodo menciona también numerosas veces a Ares: cita a Cicno, hijo de Ares, insaciable de guerra, que encuentra su muerte a manos de Heracles (*Escudo*, 57/60); llama a Ares asesino (ἀνδροφόνος) (*Esc.* 98) y también funesto (οὐλλιος), terrífico (Βλοσυρός) (*Esc.* 192/191) e insaciable de combates o querellas (Ἄρης ἀκόρητος αὐτῆς) (*Esc.* 346). Su modo de combate lo describe el poeta dentro del enfrentamiento de este dios con Heracles (*Esc.* 424). Cuando ataca, sus ojos lanzan miradas terribles; se asemeja a un león junto a un cadáver, y nadie osa mirarle la cara para abordarlo o combatirlo. Ataca con gritos y haciendo un gran ruido con su carro, pero en este caso es frenado por Atenea; durante el combate le asisten sus hijos, Derrota y Pánico, que le ayudan a retirarse después del lanzazo de Heracles.

Así pues Hesíodo nos describe a este dios, que está dotado de una gran antigüedad, como un tipo especial de guerrero. Ares en primer lugar combate individualmente y en carro y se opone a las formas de combate colectivo, a la falange, a la que suele trastornar. Es además un guerrero terrible, salvaje y funesto, un asesino y un destructor de ciudades. Posee una mirada furiosa y un aspecto horrible, así como un gusto excesivo por la guerra y por los combates, de los que nunca se sacia; sus hijos, Derrota y Pánico, comparten la misma naturaleza que el padre y expresan dos aspectos de la lucha a través de sus nombres. Y los hombres asociados a Ares, la Raza de Bronce, tienen esos mismos caracteres, además de una terrible fuerza en los brazos; todos se hallan llenos de una *hybris* y de una *violencia* excesivas que los llevan a destruirse a sí mismos hasta desaparecer de la tierra sin dejar su nombre. Los guerreros de bronce, que no comen *pan*, es decir, cuya raza está totalmente aislada de la agricultura, no pueden tener una comunidad estable porque poseen una violencia excesiva.

Este dios guerrero, salvaje y terrible, que ataca a gritos como un león, no es exclusivo de Hesíodo. Ares aparece más de cien veces en la *Ilíada*, y en ocasiones en la *Odisea*; examinaremos entonces algunos de estos pasajes. En el canto quinto de la *Ilíada* se halla la descripción de la intervención de Ares en un

² Véase: ONOFRIO CARRUBA: *Athena ed Ares Prehellenici, Atti e Memorie del I.º Congresso internazionale de Micenologia*, Roma 1968, II, pp. 932/944.

combate; en él le asiste la poderosa diosa guerrera Enió y el dios maneja en la lucha una lanza gigantesca (*Ilíada*, V, 592/595), combatiendo al lado de Héctor hasta que intervienen a favor de los aqueos Hera y Atenea, que frenaron la actuación del funesto Ares y la expansión de su furor (II, V, 717/718). Atenea asistirá a Diomedes, el cual conseguirá herir a Ares, como ya había herido a Afrodita (V, 846/871), y logrará igualmente que el dios se retire al Olimpo. Al llegar a él presenta sus quejas a Zeus, que lo califica como el más odioso de todos los inmortales (ἐχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν) (V, 890), y lo describe así: αἶει γάρ τοι ἔρις τε φίλη πολεμοί τε μάχαι τε (V, 891).

El dios aparece mencionado en la *Ilíada* en una serie de pasajes cuya característica común la constituyen los fracasos de sus intervenciones o de las de sus hijos, debido a la mediación de la diosa Atenea o del dios Zeus, que llegan a impedir a Ares la justa venganza por la muerte de sus hijos³. En la *Odisea* (VII, 266/365) Ares aparece actuando dentro del episodio de su adulterio con Afrodita, pero esta parte del poema no es originaria, sino que constituye una interpolación tardía, razón por la cual el dios no figura descrito en ella con sus caracteres primitivos sino como un personaje joven, καλός y agradable (Od. XVIII, 311).

La primitiva figura homérica de Ares, sin embargo, coincide plenamente con la descrita por Hesíodo, pues para Homero Ares es también un dios violento, amigo de la discordia, la guerra y los combates, que ataca a gritos provisto de poderosas armas, y es odiado por los dioses. Su poder se encuentra sin embargo totalmente domado por Zeus y Atenea, que le impiden constantemente la expansión de su *hybris* e incluso la realización de sus justas venganzas. El Ares homérico, como los hombres de la Raza de Bronce de Hesíodo, fracasa continuamente por su falta de inteligencia y su exceso de violencia, y por esta razón será capturado mediante una trampa y un lazo en el episodio de la *Odisea* e inmovilizado en una jarra de bronce por los gigantes Oto y Efiltes⁴.

Esta primitiva figura de Ares era para un griego de la Época Clásica, como Heródoto, de carácter semi-bárbaro, razón por la que el historiador lo

identifica con uno de los dioses tracios (V, 7) y lo iguala a otro dios guerrero adorado en aquella región, probablemente desde época prehistórica⁵. Pero en la Época Clásica e incluso en etapas posteriores perduró el recuerdo de esta primitiva figura de Ares. Dentro de las tradiciones áticas, por ejemplo, se relacionó al dios con la institución del Areópago (Eurípides, *Ifig. Taur.*, 945), cuya fundación se explicaba por la historia del primer derramamiento de sangre. Según Pausanias (I, 21, 4), la primera homicida habría sido una hija de Ares, Alcipe, que, violada por Halirrotoio, hijo de Poseidón, se vengó matándolo, siendo así el primer ser humano en ser juzgado por derramamiento de sangre.

Además de esta tradición Pausanias recoge algunas otras relacionadas con Ares, que es un dios muy rico en mitos. Dice, por ejemplo (III, 19, 8), que en un camino de Amiclas a Terafne, en Laconia, se encontraba una muy antigua imagen del dios traída por los Dióscuros, por la que Ares recibía el sobrenombre de θηρίτας, el cual, según una tradición local derivaría del de su nodriza Θηροῦς; pero Pausanias afirma que en su opinión el nombre es debido a que cuando un hombre encuentra al enemigo en la batalla, como dice Homero, λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν, es decir, que el epíteto indicaría la naturaleza salvaje de Ares en la guerra. Otra epiclesis de Ares recogida por este autor en la Élide es la de Ἐνυάλιος (V, 18, 5). Y en Tegea, en Arcadia, había en el ágora una estatua de Ares Γυναικοθοίνας, llamado así porque había inspirado un furor bélico a las mujeres del lugar, quienes, uniéndose en la batalla a los hombres, habían puesto en fuga a los lacedemonios (VIII, 48, 4).

Así pues Ares, padre de una hija homicida, salvaje en la batalla y agente inspirador del valor guerrero en el hombre y en la *mujer*, conserva en estas tradiciones locales de la época de Pausanias su figura primitiva. Muchas de las hijas de Ares poseen un carácter belicoso, como por ejemplo las Amazonas, a las que concibió con la ninfa Harmonía, la cual dio a Ares estas hijas amantes de la guerra (ἦ τ' Ἄρηϊ φιλοπολέμους τέκε κόουρας) (Apolonio de Rodas, *Argon.* II, 991). Estas mujeres, dice Apolonio, no vivían en las ciudades, sino dispersas por su país en tres tribus (II, 996/998); no cultivaban la tierra, no cuidaban ganado ni recogían frutos, sino que

³ Ver, por ejemplo, II, XV, 111/112; XV, 119/142, y Quinto de Esmirna, *Posthomérica*, I, 675/705, donde fracasa al intentar la venganza de su hija Pentésilaea.

⁴ Vid. II, V, 385 ss.

⁵ W. W. HOW, J. WELLS: *A Commentary to Herodotus*, II, Oxford, 1928, p. 3.

extraían el hierro y lo intercambiaban por sus alimentos (II, 1002/1008). Este pueblo de Ares es similar a su Raza de Bronce, que no comía pan, es decir, que no cultivaba los cereales, y que todo, hasta sus casas, lo hacía de metal. Las amazonas substituyen al bronce por el metal de guerra, el hierro, pero siguen centrandose toda su actividad, como los hombres de aquella raza, en el metal. Las amazonas de Apolonio conservan asimismo, pues, la primitiva configuración del dios⁶.

Además de todos los caracteres anteriores Ares posee también, según se indica en una serie de narraciones diferentes⁷, la propiedad de ser un amante furtivo e ilegal, pero fecundo; concebirá un gran número de hijos y «todos los varones serán guerreros, en general guerreros salvajes y temibles»⁸, lo mismo que ocurrirá prácticamente con sus hijas, guerreras, como las amazonas, u homicidas.

La figura primitiva de este dios, recogida por Homero y Hesíodo y conservada en diversas tradiciones hasta el final de la Antigüedad⁹, es pues la de un guerrero solitario que combate individualmente de una manera feroz y salvaje; usa grandes armas y ataca a gritos, poseyendo en ese instante un aspecto horrible, similar al de un animal, con una mirada insoportable. Es también salvaje, cruel y funesto, poseyendo la cualidad de ser un asesino y un destructor de ciudades. El y su raza o su descendencia, además de poseer todas estas cualidades, que van unidas a su marginación de la sociedad, se centran exclusivamente en la guerra, el combate y la discordia, por los que muestran predilección. No practican ninguna otra actividad, como se aprecia en el caso de los hombres de la Raza de Bronce o de las Amazonas; por su negación de la agricultura y la ganadería se separan de la III.^a Función y por su *hybris* excesiva de la I.^a¹⁰.

A muchos de estos guerreros se les adjudica un mal destino, un destino breve: algunas veces su excesiva violencia les lleva a eliminarse mutuamente, y

otras a ser eliminados por los Olímpicos, sobre todo los que entran en relación con Zeus y con Atenea. Ares y los suyos son muy violentos, pero carecen de inteligencia y por esta razón serán fácilmente derrotados por los demás dioses. En la *Ilíada* Ares recibe un destino desgraciado y un poco ridículo y a partir del momento de la redacción de los poemas homéricos comienza a ser desplazado, o más bien dominado, por Atenea, la cual, como señaló Francis Vian, representa no ya al guerrero o a la actividad guerrera simple y elemental, concebida como un fin en sí, sino que «la Atenea homérica, por el contrario, representa un nivel de pensamiento más evolucionado; su acción, más clara, tiende a un fin: la protección de un príncipe o de un pueblo»¹¹; es decir, la diosa representa, por una parte, la II.^a Función asociada y subordinada a la I.^a, y por otra los comienzos de la supresión de una clase guerrera existente exclusivamente como tal.

Esta clase guerrera de origen indoeuropeo¹² es observable en el mito griego no sólo en la figura de Ares, sino también a través de la existencia de cofradías de guerreros a nivel divino (Gigantes) o heroico (*Spartoi*), y se corresponde mitológicamente con la concepción que los griegos del II.^o Milenio se hacían de la guerra y con la existencia de una clase militar aquea¹³. En esta época el guerrero debió poseer en el mito los caracteres que describen Homero y Hesíodo para este tipo de hombres, unidos a un destino breve a causa de las malas relaciones existentes normalmente con el resto de la sociedad, pero a partir de la Época Arcaica su figura comienza a descomponerse debido a una serie de cambios sociales y de técnica militar: el surgimiento de la Polis y la reforma hoplítica.

Efectivamente, con ambas «el guerrero integrado en el grupo político y privado de sus conductas específicas desaparece como tipo humano. Ya no son ni una ética particular ni unas cualidades especiales o un status social autónomo los que definen al

⁶ Sobre su mito y los problemas históricos que plantea ver C. ALONSO DEL REAL: *Realidad y Leyenda de las Amazonas*, Madrid, 1967.

⁷ Véanse algunos de ellos en Apolodoro, I, 7, 7; I, 8, 2; I, 9, 16; *Epítome*, V, 1; III, 14, 2; III, 14, 8; III, 9, 2.

⁸ F. VIAN: *La fonction guerrière dans la mythologie grecque*, en *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, Paris, 1968, p. 54.

⁹ Higino, por ejemplo (Fab. 159), recoge aún una lista de *Martis filii*.

¹⁰ Sobre estos términos vid. G. DUMÉZIL: *Los Dioses de los*

Indoeuropeos, Barcelona, 1970 (trad. *Les dieux des Indoeuropéens*).

¹¹ F. VIAN: *loc. cit.*, p. 58.

¹² E. BENVENISTE: *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européens*, I, Paris, 1969, pp. 279/292, y sobre la representación del guerrero y sus grupos en la mitología indoeuropea véase G. DUMÉZIL: *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los Indoeuropeos*, México, 1971 (Trad. *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969).

¹³ VIAN: *Op. cit.*, p. 68.

hombre de la falange, sino su referencia al plano político»¹⁴. A partir de entonces la actividad guerrera comienza a integrarse en la del ciudadano, y en consecuencia un dios como Ares, guerrero y no político, comienza a perder su sentido, siendo substituido por la «política» Atenea¹⁵.

El combate en falange era concebido como opuesto a Ares por el propio Hesíodo, como ya hemos visto, y el cambio que supone no es un cambio simplemente técnico sino fundamentalmente social. No es técnico porque la falange nació en las cofradías de guerreros especializados¹⁶, y su utilización va unida a la nueva representación de las relaciones sociales que trae consigo el nacimiento de la Polis. Con ella surge también un concepto que había nacido en los grupos de guerreros, el de Centro (μέσον), que indica la puesta en común del botín, el premio o la deliberación judicial, por la forma circular de la Asamblea¹⁷, y que va unido a una concepción del espacio «centrada y simétrica, que se va a afirmar poco a poco en toda una serie de planos de la política, la filosofía, así como en la geografía, la historia y la misma escultura»¹⁸; será utilizada por Clístenes, por ejemplo, que organizará territorialmente el Atica valiéndose de una concepción circular del espacio político y distribuyendo al Atica en zonas concéntricas en torno a Atenas¹⁹.

El grupo o clase de guerreros representados por Ares no desapareció estérilmente, sino que legó a la Polis naciente una técnica y una concepción del espacio y la sociedad propios que no llegó a desvanecerse totalmente, puesto que como ha señalado P. Vidal-Nâquet «la función guerrera no desapareció en la gran época de la ciudad que combate por tierra y por mar»²⁰; para conservarla y renovarla, la propia democracia se esforzará en favorecer el mito guerrero e instituirá la efebía²¹, y ésta es la razón por la que Ares no desapareció totalmente del pensamiento mítico, sino que pasó a estar subordinado a Atenea.

Tales son los caracteres fundamentales del mito de Ares. Vemos pues que de este dios no basta con

afirmar que es una divinidad de la guerra, sino que lo correcto es decir de él que es una divinidad bélica que representa unos modos de combate específicos, modos que acompañan a determinadas culturas y que se corresponden con unos grupos sociales muy concretos: las cofradías aristocráticas de los primitivos guerreros indoeuropeos.

Dado que todos los rasgos atribuidos a Ares siguieron vigentes en el pensamiento griego hasta etapas bastante tardías, se puede afirmar que Estrabón cuando habla de la figura de este dios se refiere a una divinidad bélica como la que hemos descrito, con todo lo que ello implica desde los puntos de vista cultural y social. Para Estrabón, como para la mayor parte de los autores griegos de la Época Clásica que mencionan a Ares, este dios corresponde a una etapa muy primitiva del desarrollo de la cultura griega, y por esta razón lo asocia, al igual que ya había hecho Heródoto, con una divinidad de la guerra de un pueblo bárbaro.

Una interpretación estricta del pasaje de Estrabón lleva entonces a suponer que entre los pueblos del Norte de la Península existió, antes de la conquista romana, una divinidad de la guerra caracterizada por su salvajismo, a la que se le sacrificaban hombres y animales, que representaba una forma de combate individual, desordenada y salvaje y constituía la representación mítica de la existencia de una clase o grupo social formado por guerreros profesionales. Esta indicación de la naturaleza específica de Ares sirve como muestra del valor que poseen las fuentes textuales clásicas, convenientemente analizadas, para el estudio de las sociedades del Norte y Noroeste de la Península; pero es evidente que ella sola no es suficiente para demostrar plenamente la existencia de una divinidad céltica similar al Ares griego. Para poder llegar a esta conclusión será necesario, en primer lugar, ampliar el ámbito de nuestra comparación, y en segundo lugar examinar las fuentes que atestiguan epigráficamente la existencia de divinidades de la guerra en el NO de

¹⁴ M. DETIENNE: *La Phalange: problèmes et controverses*, en *Problèmes de la guerre...*, Paris, 1968, p. 129.

¹⁵ Sobre la figura de la Atenea Polias y la *parthenos* en el siglo V puede verse C. J. HERRINGTON: *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens*, Manchester, 1955.

¹⁶ M. DETIENNE: *La Phalange...*, p. 140.

¹⁷ M. DETIENNE: *En Grèce Archaique: Géométrie, Politique et Sociétés*, Annales ESC, 20, 1965, pp. 434/438.

¹⁸ M. DETIENNE: *En Grèce Archaique...*, p. 441.

¹⁹ Sobre este problema: P. LEVÉQUE, P. VIDAL-NÂQUET: *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, Paris, 1964, p. 32 y passim.

²⁰ *La tradition de l'hoplite athénien*, en *Problèmes de la guerre en Grèce*, Paris, 1968, p. 174.

²¹ P. VIDAL-NÂQUET: *La tradition...*, pp. 174/181.

la Península y los datos que indiquen, a nivel social, la existencia de un grupo o clase militar cerrado. Por ello pasamos a examinar la figura del *Mars* y del Marte y Hércules célticos.

b) *Mars* y *Hércules*

La figura del *Mars* romano ha sufrido una evolución histórica y ha sido interpretada fundamentalmente de dos modos opuestos. Por una parte se le ha considerado como un dios guerrero, y por la otra como un dios agrario, es decir, como un dios de la III.^a Función. Georges Dumézil ha recogido las distintas interpretaciones que se dieron a este dios, y después de un análisis detenido de las mismas y de las fuentes en que se basan llega a la conclusión de que «en resumen, se mire el problema por donde se mire, tanto en Roma como en Iguvium como en Etruria, un control estricto de los argumentos deja a *Mars* en su definición tradicional, dios combatiente y dios de los combatientes»²². Ahora bien, ello no significa que se trate de un tipo general de combatiente, sino del tipo específicamente indoeuropeo que aparece asociado a la Segunda Función y que se designaría en la lengua umbra mediante la raíz **ner*, similar a la del sánscrito *nār* y a la del griego ἀνήρ, denominación del hombre en tanto que guerrero específicamente²³.

El dios *Mars* corresponde entonces al mismo modelo mitológico que el dios Ares griego. En ambos casos se trata de divinidades de la II.^a Función, de dioses específicamente guerreros de origen indoeuropeo, que representan a la figura del combatiente puro y se corresponden a nivel social con la existencia de una clase aristocrática militar.

El dios galaico de la guerra identificado numerosas veces en la epigrafía con el *Mars* romano, que luego estudiaremos, indica que la identificación realizada por Estrabón encuentra una confirmación

epigráfica. No obstante surge una dificultad ante esta interpretación, pues algunas veces este dios aparece en la Península Ibérica con un claro matiz agrario o ganadero. Así, por ejemplo, «en Lusitania había una cierta vinculación de Marte con el culto del toro, como se desprende del hecho de que en la zona de los Pirineos se haya recogido una estatuilla de Marte, con un toro sobre la coraza y con casco de tres cuernos de bóvido. Este tipo de Marte, que en las características generales responde al tipo de *Mars Ultor*, posee particularidades que le separan de las representaciones romanas»²⁴. Sin embargo, suponiendo que esta interpretación —que considera a *Mars* como un dios que concede la salud y la fecundidad— fuese válida, tal figura de Marte correspondería a una evolución tardía y aparecería claramente sólo a partir del siglo II, cuando, debido a la paz reinante, la figura de *Mars* perdería su carácter guerrero y quedaría limitada a la de protector de las cosechas, propiedad ésta que posee también el dios desde sus etapas más primitivas²⁵.

Ahora bien, aunque se haya dado esta especialización tardía es evidente que en la epigrafía romana de Galicia los dioses asociados a *Mars* son dioses bélicos, y ello concuerda con la naturaleza general del Marte céltico, que sucintamente veremos a continuación. En primer lugar es conveniente destacar que la religión céltica primitiva poseyó «la misma estructura fundamental indoeuropea que, por ejemplo, la religión de la India, los Romanos o los Germanos»²⁶, y dentro de esta religión la función guerrera es compartida por Marte, Hércules y algunas diosas.

En la Galia conocemos un dios céltico al que César designó con el nombre de *Mars* (B.G., VI, 17, 2) y cuya acción consistiría fundamentalmente en *bella regere*. Esta divinidad posee una gran cantidad de nombres diferentes en la epigrafía latina de la

²² G. DUMÉZIL: *La Religion Romaine Archaique*, Paris, 1966, p. 245.

²³ Vid. G. DUMÉZIL: *Idées Romaines*, Paris, 1969, pp. 225/241, para la interpretación de este término umbro, así como E. BENVENISTE: *op. cit.*, I, pp. 291/292, quien lo interpreta en el mismo sentido.

²⁴ J. M.^a BLÁZQUEZ MARTÍNEZ: *Culto al toro y culto a Marte en Lusitania*, Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueología, II, Lisboa, 1970, pp. 147 ss. La estatuilla de los Pirineos indica el carácter céltico común de esta divinidad, como también señala A. BLANCO FREIJEIRO: *Exvoto con escena de sacrificio*, Rev. Guim. 57, 1957, pp. 514/515, quien niega que se

pueda asociar al Ares de Estrabón con el *Mars* de la epigrafía latina del Noroeste.

²⁵ Esta es la opinión de SCARLAT LAMBRINO: *Les Cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien*, en *Les Empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, p. 236. Para este autor Marte poseyó atribuciones agrícolas «porque debía defender la tierra no solamente de los enemigos armados, sino también de las plagas de la naturaleza». A. BLANCO: *Ibid.*, cree que este dios se asoció a otro dios-toro de origen oriental que estaría difundido por los países mediterráneos antes de la llegada de los indoeuropeos.

²⁶ JAN DE VRIES: *La Religion des Celtes*, Paris, 1963, p. 36 (trad. *Keltische Religion*, Stuttgart).

Galia²⁷, de entre los cuales algunos lo designan como perteneciente a un grupo humano; así, por ejemplo, el *Mars Budenicus* sería el *Mars* de los *Budenicenses*. Pero otros nos muestran una serie de aspectos del dios que concuerdan con los propios del Ares griego de un modo bastante amplio: tal ocurre con sus epítetos de *Beladonnis* (destructor), *Mogelius* (grande), *Caturix* (amo del combate), *Ollo dius* (muy poderoso) y *Smertios* (el que prevé o dirige el destino).

Uno de estos epítetos de *Mars*, *Segomo*, llegará a utilizarse sin citar a Marte y aparecerá también en el nombre de una diosa, *Segomanna*, al igual que ocurría en Grecia con Ares, que podía ser designado como Ἐνωάλιος y al que acompañaba la diosa Ἐνωώ; todo ello posee un gran interés porque indica cómo la existencia de un teónimo en la epigraffa no significa necesariamente la existencia de un dios que sea exclusivamente designado con él, sino que muchas veces la diversidad de teónimos muestra únicamente diversos aspectos de una misma divinidad. «El nombre *Segomo* es perfectamente claro: designa a un dios que da la victoria»²⁸; si lo consideramos unido a los epítetos anteriores podremos concluir que «el nombre *Mars* designa entre los autores latinos a un dios galo de la guerra cuyo nombre céltico no nos es conocido hasta ahora»²⁹, dios que posee una naturaleza protectora, razón por la cual fue adorado también como un dios de la tribu³⁰.

Ahora bien, no se puede establecer una correspondencia totalmente exacta entre el *Mars* latino y el céltico, y por tal motivo «querer explicar al *Mars* céltico mediante criterios clásicos, siguiendo el principio de una función denominativa específica y compartimentada, está condenado al fracaso»³¹, pues el dios céltico de la guerra mantiene unas relaciones con los dioses de la I.^a Función diferentes a las de los dioses romanos de estas dos primeras funciones. El estudio de la Función Guerrera en la mitología céltica plantea numerosos problemas, puesto que para el análisis del Marte galo no poseemos otra documentación que sus denominaciones y los únicos

documentos míticos que poseemos, los irlandeses, pertenecen a una época muy tardía; sin embargo es posible realizar con ellos el análisis de la mitología de la guerra, tal y como ha hecho Françoise Le Roux.

En opinión de esta autora, «los celtas concebían la guerra como una concurrencia y una colaboración al mismo tiempo de la 'magia' paralizante y el furor demencial; pero no como una maniobra, como una batalla o una acción colectiva, sino como una sucesión de combates individuales en los cuales el campeón divino o humano tenía la ocasión de probar su desmesura, como si esta desmesura, mágica y heroica, fuese el motor de la mitología céltica al nivel de la Segunda Función»³². Vemos por consiguiente que la Función guerrera en la mitología céltica aparece concebida del mismo modo que en la mitología griega, en la que la *hybris*, la desmesura, el furor bélico y el terror paralizante infundido al enemigo, constituían los caracteres fundamentales del dios Ares y de todos los dioses y hombres asociados a él.

Así pues la mitología de la II.^a Función es muy similar en los casos griego, céltico y latino; pero la mitología irlandesa y la gala poseen a este nivel un carácter específico que las diferencia de las otras dos restantes, y es que en ellas «la primera función sacerdotal puede anexionarse a la segunda función guerrera, mientras que le está prohibido a esta última usurpar la función sacerdotal sin un riesgo importante para todo el edificio social»³³. En dicho aspecto la mitología céltica se muestra similar a la germánica, pues también en ésta «el dios de la primera función (mágica) se hizo cada vez más marcial, y, en consecuencia, suplantó parcialmente al dios de la guerra propiamente dicho»³⁴, mientras que en el resto de las mitologías indoeuropeas los dioses de la I.^a Función permanecieron bélicamente inactivos.

Junto a *Mars* conocemos a algunos otros dioses célticos de la guerra, entre los cuales ocupa un lugar destacado el conocido con el nombre latino de *Hércules*, al que se designó en la Galia con diversos epítetos, como *Andossus*, *Toliandossus* e *Ilunmus*, y que fue concebido como una divinidad guerrera

²⁷ J. DE VRIES: *Op. cit.*, pp. 64/65.

²⁸ J. DE VRIES: *Op. cit.*, p. 66.

²⁹ J. DE VRIES: *Op. cit.*, p. 69.

³⁰ J. DE VRIES: *Ibid.*, p. 68.

³¹ F. LE ROUX: *Aspects de la fonction guerrière chez les Celtes*. I. Ogam, XVII, 1965, p. 182.

³² F. LE ROUX: *loc. cit.*, p. 182. En la mitología irlandesa los combates singulares del héroe Cúchuláinn se desarrollan del mismo modo que los de los héroes de la Ilíada. Los combatientes lle-

gan en carro y combaten posteriormente a pie; no existen, por el contrario, capitulaciones previas al combate. Sobre este tipo de combates en Grecia vid. F. J. FERNÁNDEZ NIETO: *Los Acuerdos bélicos en Grecia*, I, Santiago, 1975.

³³ F. LE ROUX: *Op. cit.*, p. 185.

³⁴ J. DE VRIES: *Op. cit.*, p. 79 y G. DUMÉZIL: *Los dioses de los germanos. Ensayo sobre la formación de la religión escandinava*, México, 1973 (trad. *Lex dieux des germains*, París, 1959).

portadora de una maza o un rayo³⁵. Este dios puede ser identificado, en opinión de J. de Vries, con el designado por Lucano con el nombre de *Taranis*³⁶, que derivaría de la raíz **taran* (trueno), el cual sería un dios similar al *Donar* germánico y al Indra hindú. Todas estas divinidades estarían «particularmente unidas a una clase social: la aristocracia militar»³⁷. Por último encontramos entre los dioses célticos de la guerra a *Ogmios*, sobrenombre de Hércules, según Lucano. Este término se puede relacionar con el término griego ἡγέμων y nos muestra al dios como un general que conduce sus tropas³⁸. Tendríamos así, «junto al dios de la guerra propiamente dicho, una segunda figura mítica simbolizando la fidelidad de los ejércitos»³⁹.

Junto a los dioses de la guerra encontramos en la religión gala y la mitología irlandesa a varias diosas de la guerra. En la Galia conocemos una divinidad muy similar a la *Bellona* latina que suele aparecer, al igual que otra diosa bélica, *Nemetona*, acompañando a Marte en la epigrafía. Ambas serían furias guerreras. En Irlanda conocemos a tres diosas de la guerra: *Badb*, *Morrígu* y *Nemäin*; las dos primeras poseen una naturaleza mágica y con ella intervienen en los combates, y en su naturaleza encontramos también un importante aspecto sexual, que, en opinión de J. de Vries, sería explicable por la semejanza que poseen los furios bélico y sexual en su irresistibilidad⁴⁰. La existencia de estas diosas bélicas no indica, por supuesto, que las mujeres formasen grupos de combate, pues, como ya hemos visto, en Grecia hubo también distintos tipos de diosas de la guerra, como Atenea y Enió, aun cuando la mujer no desempeñó a nivel social ningún tipo de actividad militar.

Vemos así que el antiguo sistema indoeuropeo de las tres funciones se conservó en la religión gala y la mitología irlandesa hasta época histórica, y su vigencia se explica en gran parte por la pervivencia de las estructuras sociales indoeuropeas dentro de estas dos culturas. En efecto, si tomamos la descripción de la sociedad gala dada por César (B.G. VI, 13, 1/3) nos encontramos con la existencia de tres grupos so-

ciales fundamentales: los *druídas*, sacerdotes, representantes de la I.^a Función, los *equites*, una clase militar de carácter aristocrático con grandes propiedades en tierras, de la que dependía una *miserrima plebs*, que solía estar endeudada con ellos. En Irlanda la estructura tradicional de la sociedad también es concebida de un modo tripartito. En el punto más elevado de la escala social, y correspondiendo con la I.^a Función, tenemos al rey, *ri*, que gobierna sobre una provincia. Por encima de los reyes se hallaba un emperador, *ruiri* o *ardri*, que residía en la ciudad de Tara. El emperador y los reyes se hallaban rodeados de los *flaithi*, o grupos de familias nobles que poseían la tierra, y bajo ellos se encontraban los *bo'airig*, de condición libre pero sin tierra, y que se dedicaban a la ganadería⁴¹.

Comprobamos entonces, que en estas dos culturas se mantiene la primitiva correspondencia indoeuropea entre la estructura social y la configuración mitológica, concibiéndose ambas según un esquema trifuncional. Veamos entonces el caso gallego en concreto.

c) *Guerreros y dioses de la guerra en la Galicia antigua*

Los dioses de la guerra son conocidos en la Galicia antigua no sólo por la referencia de Estrabón, sino también gracias a sus menciones epigráficas, que se desarrollan desde el siglo I hasta el V. A continuación trataremos de sintetizar los caracteres de estas divinidades que son observables en la epigrafía, siguiendo para ello los trabajos de J. M.^a Blázquez y algunas otras publicaciones posteriores.

Comenzaremos en primer lugar por *Mars Cariociecus*, cuya ara apareció en Túy⁴². El carácter guerrero de esta divinidad es evidente por su asociación con el *Mars* romano, y su epíteto es interpretado por Menéndez Pidal, Filgueira y A. D'Ors, a los que sigue Blázquez, como un compuesto del sufijo *-ecus* y la raíz *carioc-*, o *carioci-* según Holder⁴³, que sería un topónimo. Este dios tendría entonces un carácter local y se trataría, por lo tanto, del protector de una comunidad dada.

³⁵ J. DE VRIES: *Op. cit.*, p. 69.

³⁶ *De Bello Civili*, V, 444/446.

³⁷ J. DE VRIES: *Ibid.*, p. 72.

³⁸ J. DE VRIES: *Ibid.*, p. 78.

³⁹ J. DE VRIES: *Ibid.*, p. 79.

⁴⁰ J. DE VRIES: *Ibid.*, pp. 143/146.

⁴¹ Vid. J. DE VRIES: *Ibid.*, pp. 243 ss.

⁴² Vid. J. M.^a BLÁZQUEZ: *Religiones Primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962. Sobre este tema en general ver también de este mismo autor: *Las Religiones indígenas del área NW de la Península Ibérica en relación con Roma*, en *Legio VII Gemina* y el artículo de S. LAMBRINO citado en n. 25.

⁴³ *Alteltischer Sprachschatz*, I, Leipzig, 1896, col. 787.

Un segundo grupo de divinidades de la guerra son las designadas por la raíz *coso-*. En efecto, en Braga tenemos un ara dedicada a COSOSO.DEO.MARTI⁴⁴, que prueba el carácter bélico de las divinidades designadas con esta raíz. Las principales divinidades conocidas con este nombre son las siguientes: *Cosus*, cuya ara apareció en Brandornil⁴⁵; *Cosus Calaeunius*, atestiguado en San Mamed de Seavia (La Coruña)⁴⁶; *Cosus Oenaecus*, del mismo lugar⁴⁷; un dios, cuya ara apareció en Torres de Nogueira y cuyo nombre fue leído primeramente como *Cosothainaecus*, pero cuya interpretación es muy dudosa⁴⁸; *Cosoudavinagus*, atestiguado en San Martín de Meirás⁴⁹; *Cusuneneoecus*, en Tirso (Burgães), cuyo nombre se compone de esta raíz y el topónimo *Neneoecus*⁵⁰; *Cosus Mars* de Santiago⁵¹, *Mars Semnus Cosus*⁵² y *Cossuenidoiedius* y *Cossuesegidiaecus*, ambos atestiguados en Noceda del Bierzo⁵³. En el nombre del segundo de ellos encontramos además de la raíz que designa a esta divinidad la raíz **segh-*, **seghi-* (sujetar, vencer) que también aparece en el término *seghos* (victoria) en celta y germánico. El hecho es de un gran interés puesto que permite poner a los dioses designados con la raíz *coso-* en relación con los epítetos de *Mars Segomo*, y con la diosa *Segomana*, dioses ambos dadores de la victoria. La relación

entre *segh-*(sujetar) y *seghos* (victoria) podría igualmente interpretarse como una muestra de la acción mágica, inmovilizante, del dios de la guerra, que constituía también una de las características del dios galo.

Además de estos dioses de la guerra conocemos también un *Mars Gradivus*, en Orense. El epíteto lo designa como un aspecto clásico de Marte que lo describe como dios de las cosechas⁵⁴. Y con él a un *Mars Tilenus*, en Vitoria (Orense), cuyo epíteto posee un valor local y lo asocia a un monte, el Teleno⁵⁵. Y por último en Lugo tendríamos a Veroce, si aceptamos la lectura de N. Ares Vázquez⁵⁶. Junto a estos teónimos coloca Blázquez un posible *Mars Rego*, si la inscripción en la que aparece, que se lee: REGO/NI M.S., se interpreta como REGONI M(arti) S(acrum)⁵⁷.

Si sintetizamos los caracteres de estas divinidades de la guerra tenemos que, en primer lugar pueden ser reducidas prácticamente a un solo dios designado mediante la raíz *coso-* y sus compuestos, dios que puede expresar algunas de sus propiedades mediante sus epítetos y que posee también algunas advocaciones de carácter tópico, que señalan su vinculación con un lugar o un grupo humano concretos. Este

⁴⁴ CIL, 2418 y J. M.ª BLÁZQUEZ: *Op. cit.*, p. 119.

⁴⁵ A. HOLDER: *Op. cit.*, I, col. 1141; F. BOUZA y A. D'ORS: IRG, I, 27 y J. M.ª BLÁZQUEZ: *Op. cit.*, pp. 117/118.

⁴⁶ F. BOUZA y A. D'ORS: IRG, I, Suppl., p. 12 y J. M.ª BLÁZQUEZ: *Ibid.*, p. 118.

⁴⁷ B. CORTÉS GARCÍA: *Un cipo romano encontrado en Seavia*, BRAG, 6, 1913, p. 141; F. BOUZA y A. D'ORS: IRG, I, Suppl., pp. 11/12.

⁴⁸ J. M.ª BLÁZQUEZ: *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, ya no recoge el teónimo, presente sin embargo en su trabajo *Die Mythologie der Altbispanier*, en *Wörterbuch der Mythologie. II. Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart, 1972, p. 745.

⁴⁹ F. BOUZA y A. D'ORS: IRG, I, 11 y J. M.ª BLÁZQUEZ: *Ibid.*, p. 120.

⁵⁰ A. HOLDER: *Op. cit.*, I, col. 1208; J. LEITE DE VASCONCELLOS: *Religiões da Lusitania*, II, Lisboa, 1905, pp. 326/327 y J. M.ª BLÁZQUEZ: *Ibid.*, pp. 120/121.

⁵¹ F. BOUZA, A. D'ORS: IRG, I, 27, J. M.ª BLÁZQUEZ: *Ibid.*, pp. 117/118 y A. HOLDER: *Ibid.*, I, col. 1141.

⁵² CIL, II, 3588 (= 5960), J. M.ª BLÁZQUEZ: *Religiones Primitivas...*, p. 125 y *Die Mythologie...*, p. 795; el ara apareció en Denia y es una dedicatoria de un soldado de la Legio VII que probablemente prestó servicio en Gallaecia.

⁵³ A. GARCÍA y BELLIDO: *Párraga de Arqueología y epigrafía hispano-romanas*, AEA, 39, 1966, pp. 138 y 139; H. A. Epig. 17-20, n. 2368, y J. M.ª BLÁZQUEZ: *Últimas aportaciones al estudio de las religiones Primitivas de Hispania*, en Homenaje a A. Tovar, Madrid, 1972, p. 84 y *Die Mythologie...*, p. 745.

Conviene indicar que la misma raíz aparece también en gran cantidad de topónimos célticos de la Península (A. HOLDER: AS, II, col. 1437 ss.), por lo cual este dios podría interpretarse tam-

bién como una especialización local de Cosus.

⁵⁴ J. M.ª BLÁZQUEZ: *Religiones Primitivas...*, pp. 121/122.

⁵⁵ F. BOUZA BREY: *Ara al dios Tilenus, de Vitoria (Orense)*, CEG, 1970, p. 267 ss.

⁵⁶ F. VÁZQUEZ SACO y M. VÁZQUEZ SEIJAS: IRG, II, n.º 14 interpretan esta inscripción como: Verore/Pa(terna?) Primi [uxor] ex voto, mientras que N. ARES la lee como: VEROCE PA. PRIMITI EX VOTO. BLÁZQUEZ en un principio aceptó la lectura de N. Ares, vid.: *Últimas aportaciones...*, p. 90, pero posteriormente no considera ya al teónimo *Veroce*; vid. *Diccionario de las Religiones...*, p. 182 (donde aparece sólo *Verone*), a pesar de que en la edición alemana (*Die Mythologie...*, p. 820) sí consideraba la existencia de este término.

N. ARES asocia en su artículo: *Un nombre celta de Marte en Lugo*, AEA, 1970, p. 226 ss. el teónimo *Veroce* al epíteto *Vorocius*, propio de Marte.

En Lugo aparecen tres aras dedicadas a *Verone* (IRG, II, núms. 13, 15 y 16). Este nombre deriva del indoeuropeo *-ueros* (verdadero), y por lo tanto muestra a un dios no directamente relacionado con la guerra (J. M.ª BLÁZQUEZ: *Diccionario...*, p. 182). Es necesario tener en cuenta la existencia de este término en la epigrafía lucense a la hora de valorar la interpretación de N. Ares.

⁵⁷ J. M.ª BLÁZQUEZ: *Religiones...*, p. 123 y F. VÁZQUEZ SACO y M. VÁZQUEZ SEIJAS: IRG, II, n.º 17, quienes la leen como: REGONI M (unus ?) S(acrum). Junto a estos teónimos puede colocarse otro asturiano, de Grases, Villaviciosa: (COS) IOUIO TABALIENO, vid. M. LOURDES ALBERTOS: *Nuevos antropónimos hispánicos*, Emerita, 33, 1965, pp. 138/139; BLÁZQUEZ: *Diccionario...*, p. 57 y *Nuevos Teónimos Hispánicos (Addenda y Corrigenda)*, CEG, 1974/5, p. 25.

dios en un principio, y correspondiendo a la primera etapa del desarrollo del sincretismo entre la religión indígena y la romana, es invocado con su nombre indígena aislado, o bien asociado al nombre latino de *Mars*, y posteriormente va perdiendo su denominación propia y es invocado simplemente con su nombre romano. Esto ocurrirá, en opinión de S. Lambrino, a partir del siglo II d. C. A esta divinidad le corresponden todos los teónimos en *coso-* y las denominaciones latinas de *Mars*. Su existencia es entonces compatible con la documentación epigráfica conocida hasta la actualidad, dentro de la cual nos encontramos con que todos los epítetos de *Mars* que no están relacionados con la raíz que expresa el nombre céltico del dios se refieren a un aspecto concreto del Marte romano, o bien indican el valor local del dios, si exceptuamos su hipotética denominación de *Rego*. Por ello puede afirmarse que en el panteón de los pueblos de la cultura castreña existió muy posiblemente una única divinidad de la guerra, o bien un número muy reducido de ellas, como ocurrió en la Galia, y no una masa de dioses bélicos tópicos e independientes entre sí. Pues el hecho de que existiese una gran fragmentación social y numerosas hostilidades entre los grupos no es incompatible con la existencia de un pensamiento mítico y de algunas divinidades comunes a todos ellos, ya que las mismas condiciones se dieron en el caso griego y ello no impidió la creación de un panteón helénico común, adaptado en cada caso a una realidad local concreta.

Tenemos entonces claramente configurada la existencia de una divinidad de la guerra, pero este dios aparece prácticamente sin atributos, lo que hace muy difícil el conocimiento de su significación mitológica y social. No obstante, si tenemos en cuenta los datos provenientes de otras culturas célticas e indoeuropeas podremos lograr una aclaración, aunque sea parcial, del significado de este dios.

En primer lugar hay que tener en cuenta que, como ya indicamos, uno de los epítetos fundamen-

tales del Marte galo, *Segomo*, se ha atestiguado, muy probablemente, en uno de los dioses designados mediante la raíz *coso-*. Por otra parte, si recurrimos al ritual nos encontramos con que existen concordancias entre los sacrificios al dios galaico similar al Ares griego y el Marte galo, pues a ambos se les realizan sacrificios humanos. Para el primero de estos dioses los tenemos atestiguados, como ya hemos visto, por Estrabón, y para el segundo por los escolios a Lucano⁵⁸.

Después de tratar los sacrificios realizados en honor del Ares céltico, Estrabón afirma que en estos pueblos se realizaban agones gímnicos, hípicas y hoplíticas y con ellos se practicaba el pugilato, la carrera, la escaramuza y el combate⁵⁹. Esta parte de su texto, como ha indicado Blázquez⁶⁰ siguiendo a Caro Baroja, debe interpretarse con sentido religioso. Tales agones serían, pues, realizados en honor del dios Ares o Marte, y se asemejarían a los juegos fúnebres realizados ante la tumba de Viriato y atestiguados por Diodoro. En este caso podemos establecer una comparación muy exacta con el culto griego de Ares, pues en él, como ha señalado Nilsson⁶¹, son especialmente abundantes los agones de diversos tipos, realizados tanto entre hombres como entre mujeres, algunos de los cuales se incluían en la ceremonia de la lustración de un general o de un ejército. Son conocidos, por ejemplo, los realizados en la lustración del rey macedónico, y en el caso latino en concreto Tito Livio describe una de las ceremonias de la lustración del ejército romano del siguiente modo: *divisas bifariam duas acies concurrere ad simulacrum pugnae* (XL, 6). Estas ceremonias, en los casos griego y romano, tenían lugar primitivamente, al comienzo de una campaña, y su fin era el de purificar al ejército y asegurarle una protección divina⁶².

Los agones descritos por Estrabón pueden entonces ser adscritos al culto de nuestra divinidad de la guerra similar a Ares; y dadas las semejanzas, aunque sean parciales debido a la escasa documentación

⁵⁸ *Teutates Mars sanguine diro placatur sine quod proelia numinis eius instructu administrantur, sine quod Galli antea soliti ut alii deis huic quoque homines immolare* (estos hombres serían los prisioneros de guerra) (*M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, edic. H. USENER, 1896, 52, 19). Sobre el autor de estos escolios: M. EUZENNAT, F. SALVIAT, P. VEYNE: *Les Scholies Bernoises de Lucain, César et Marseille Antique*, Etudes Classiques, III, 1968, 70.

⁵⁹ III, 3, 7 (155): τελοῦσι δὲ καὶ ἀγῶνας γυμνικοῦς καὶ ὀπλιτικοῦς καὶ ἵππικοῦς πυγμῆ καὶ δρόμῳ καὶ διακροβολισμῷ καὶ τῇ σπειρηδὸν μάχῃ.

⁶⁰ J. M.ª BLÁZQUEZ: *Religiones...*, p. 123.

⁶¹ *Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Mit Abschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, pp. 402/408. En Roma encontramos también una danza armada, la de los Salios, en el culto a Marte, vid. K. LATTE: *Römische Religionsgeschichte*, München, 1967, pp. 115/116.

⁶² M. P. NILSSON: *Op. cit.*, p. 405. Sobre la *Lustratio* del ejército romano: K. LATTE: *Op. cit.*, pp. 118/119.

existente, entre esa divinidad, el Marte céltico y latino y el Ares griego, podemos afirmar que el dios de la guerra galaico designado con los términos derivados de la raíz *coso-* es un dios de la Segunda Función, es decir, un dios bélico indoeuropeo similar a los de las restantes culturas que hemos examinado.

Queda entonces por comprobar si la existencia del grupo humano que acompañó a este tipo de dioses, la aristocracia militar, existió también en la cultura castreña. Para la resolución de este problema carecemos igualmente de suficientes fuentes, pero poseemos una serie de indicios que permiten mantener esta hipótesis. En primer lugar es un hecho bien conocido que los celtas que ocuparon el NO de la Península alcanzaron esta región mucho más tardíamente que otras áreas de la Península, y que en la cultura castreña «la personalidad reside no en el pueblo invasor, sino en el invadido, no en los celtas recién llegados, sino en la vieja hermandad de las gentes que habitaban las tierras del NO de la Península asomadas al Atlántico»⁶³. Esta influencia céltica estuvo representada por «una aristocracia de guerreros, de cuadros políticos demasiado poco numerosos para absorber a los pueblos precélticos. No se puede dudar de la supervivencia de las antiguas poblaciones; pero la lengua, la organización familiar y social de tipo indoeuropeo se imponen»⁶⁴. Tenemos entonces claramente indicado el hecho de que en la cultura castreña debió existir necesariamente una estratificación social, en la que el poder político estaría en manos de una minoría de guerreros, similares a los *equites* galos o los *flaithi* irlandeses, y que serían de origen céltico⁶⁵.

Esta minoría dominante ocuparía los dos escalones más elevados de la estructura social, las funciones I.^a y II.^a, quedando las poblaciones anteriores, y quizás algunos elementos célticos, integrados en las clases productivas de la III.^a Función.

La sociedad castreña es muy mal conocida. De ella únicamente conocemos una institución específica, la *centuria*, que fue utilizada posteriormente por los romanos con finalidades administrativas, por lo que sus caracteres propios aparecen bas-

tante desdibujados⁶⁶. En ella sin embargo encontramos una magistratura, designada con el término latino de *princeps*, que es también otra remodelación romana de una institución indígena anterior, realizada con fines administrativos, que nos indica claramente la existencia de jefaturas en la sociedad indígena. Estas jefaturas antes de la conquista romana tendrían un carácter eminentemente militar, pero su funcionamiento concreto nos es totalmente desconocido. El análisis de esta institución, claramente atestiguada en la epigrafía, no permite demostrar entonces la existencia de una clase guerrera, pero si recurrimos al estudio de las fuentes textuales, encontraremos en ellas algunas pruebas que permiten mantener esta hipótesis.

En primer lugar indican los autores griegos y latinos al describir los pueblos del Norte que entre ellos los hombres no participaban en los trabajos del campo, sino que *feminae res domesticas agrorumque administrant, ipsi armis rapinis serviunt* (Justino, XLIV, 3, 7). Silio Itálico (III, 349/353) señala igualmente que la agricultura incumbe a las mujeres y la guerra y el robo a los hombres, y lo mismo afirma Estrabón (III, 4, 17 [165]). Tenemos entonces la imagen de un grupo de hombres dedicados exclusivamente a la guerra y al pillaje y caracterizados en todas las fuentes textuales por su salvajismo y ferocidad. Su descripción coincide con las de los primitivos guerreros griegos de la Edad del Bronce y con la de las Amazonas y los hijos de Ares, y este hecho es de gran importancia porque indica cómo los autores griegos realizaban una transposición de sus esquemas de pensamiento míticos al descubrir a una serie de culturas que ellos consideraban bárbaras, ya sean los tracios en Heródoto o los galaicos en Estrabón. Y por otra parte el hecho es de interés porque, al asociar estos autores un dios arcaico, que corresponde a un primitivo estadio del desarrollo de su cultura, con dioses de pueblos bárbaros similares al dios griego primitivo, nos facilitan una clave bastante exacta, como se puede apreciar, para la comprensión de estos dioses bárbaros.

Partiendo de tal hecho será necesario distinguir en las descripciones de estos guerreros los elementos

⁶³ F. L. CUEVILLAS: *La etnología de la Cultura Castreña*, Zephyrus, III, 1952, p. 13.

⁶⁴ R. ETIENNE: *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*, BEFAR, 191, 1958, p. 33.

⁶⁵ Esta suma de una clase dominante céltica con unos grupos dominados provenientes de culturas anteriores es común a todos los países célticos (J. DE VRIES: *Op. cit.*, p. 16).

⁶⁶ Sobre este problema véase, entre otros: R. ETIENNE, G. FABRE, P. LE ROUX, A. TRANOY: *Les dimensions sociales de la romanisation dans la Péninsule Ibérique des origines à la fin de l'Empire*, en *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Paris, 1976, pp. 95/107; y J. M.^a BLÁZQUEZ: *Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (Siglos IV y V)*, *Ibid.*, pp. 63/94.

reales de los claramente mitológicos. En primer lugar la existencia de unos grupos de guerreros dedicados exclusivamente a la guerra y al robo (actividad que se complementaba primitivamente entre los indoeuropeos con la anterior) es totalmente real, ya que es un hecho común a todas las culturas indoeuropeas. Esta guerra era practicada por esos grupos humanos mediante la emboscada y la guerrilla y, probablemente, utilizando en ocasiones y para resolver conflictos entre unidades sociales pertenecientes a estos poblados, el combate singular, que se encuentra ampliamente atestigüando en la Grecia Primitiva y en las mitologías romana y céltico-irlandesa. La descripción de la actividad bélica de estos hombres es pues perfectamente real. También puede corresponder a la realidad la indicación de la actividad doméstica y agrícola de sus mujeres, pero en este punto nos encontramos con un grave problema, pues, si el trabajo agrícola lo realizaban las mujeres ¿qué hacían entonces los grupos no guerreros de la población, fundamentalmente los personajes de la III.ª Función? ¿Se dedicaban a la ganadería? No existe ningún indicio que permita mantener esta hipótesis, y, aun aceptándola, seguiría vigente el mismo problema.

Los autores clásicos y los arqueólogos actuales nos dan una imagen igualitaria de la cultura castreña, en la que no parece haber muestras, según ellos, de ningún tipo de estratificación social; sin embargo esta imagen no se corresponde en absoluto con la realidad, y si los autores griegos y latinos no hacen referencia más que a estos hombres guerreros se debe, en primer lugar, a que parte de las fuentes antiguas mencionan a estos pueblos en relación con sus actuaciones bélicas, y en segundo lugar a que éstos serían para ellos los grupos de mayor interés etnográfico, del mismo modo que para César era más atrayente la descripción de las costumbres de los druidas que las de esa *miserrima plebs*, de la que únicamente nos indica que, debido a sus deudas, caía en un estado de dependencia con respecto a los *equites*.

La descripción del grupo de guerreros asociado a un dios propio corresponde entonces a la realidad.

Pero pasamos fácilmente de ésta a la fantasía cuando de la actividad bélica masculina nos trasladamos a la femenina. Es bien sabido que diversos autores clásicos hacen referencia a las actividades guerreras de las mujeres galaicas⁶⁷. Las descripciones de algunos de ellos, como Antonio Diógenes⁶⁸, que afirmaba que en esta región las mujeres iban a la guerra y los hombres se quedaban en casa, son totalmente imaginarias, como ya indicó C. Alonso del Real, pero en su opinión en estas descripciones se puede hallar un sistema social real, caracterizado por la existencia de un matrilineaje y por el hecho de que las mujeres casen a sus hermanos, como indica Estrabón, y que combatan juntos los hombres y las mujeres. Estas sociedades serían similares a otras de cazadores de derechos iguales en las que la mujer caza junto al hombre, y se formarían por el contacto de una cultura matriarcal con otra andriarcal o patriarcal.

Ahora bien, al tratar este problema es necesario tener en cuenta algunos hechos significativos. En primer lugar nos encontramos con que en la mitología gala existen diosas de la guerra, pero no un combate de mujeres a nivel real⁶⁹, y lo mismo ocurre en el caso griego en el que además podemos observar, como ya hemos visto, cómo la exageración del furor guerrero hace que Ares en un momento determinado de peligro infunda un gran valor guerrero a la *mujer* (éste es el caso del Ares Γυναικοθούρας). Por otra parte dentro de los excesos de la función guerrera se incluye al pueblo de las Amazonas, que si bien en algunos casos pudo corresponder a una realidad histórica⁷⁰, en otros es simplemente una creación mítica, como ocurre con las Amazonas de Apolonio de Rodas, cuyo carácter puramente mítico queda bien claro al compararlas con la Raza de Bronce hesiódica.

Tenemos pues una descripción de la actividad bélica de la mujer que correspondió seguramente a los momentos de gran peligro dentro de la conquista romana de Galicia, pero esta actuación, similar a la de las mujeres griegas de Tegea que salvaron a su ciudad participando con los hombres en el combate

⁶⁷ Para un análisis de este problema y sus fuentes vid. C. ALONSO DEL REAL: *Realidad y Leyenda...*, pp. 88/94.

⁶⁸ Vid. C. ALONSO DEL REAL: *Ibid.*

⁶⁹ Véase F. LE ROUX: *Introduction générale à l'étude de la tradition celtique*, I., Ogam, XIX, 1967, p. 317.

⁷⁰ Sobre su realidad histórica vid. C. ALONSO DEL REAL: *Op. cit.*, passim.

al ser inspiradas por Ares⁷¹, no estuvo nunca institucionalizada dentro de los usos de la guerra de los pueblos castreños, sino que sólo se practicó en algunos momentos excepcionales de máximo peligro que supuso la conquista romana.

Podemos concluir entonces afirmando que el dios galaico de la guerra llamado *Mars* y *Coso-*, es un dios indoeuropeo de la Segunda Función, similar al Ares griego, al *Mars* romano y al Marte y Hércules galos, así como a los restantes dioses indoeuropeos equivalentes. Ello no impide que tuviese algunos caracteres específicos, como cada uno de estos dioses

los tuvo, pero además de éstos tuvieron también una gran importancia en él los caracteres comunes indoeuropeos. Este dios se halla asociado a un grupo social muy concreto, la cofradía de guerreros profesionales que posee carácter aristocrático, y por ello podemos deducir la existencia de este grupo social dentro de la cultura castreña. Pero si bien esto es cierto, también lo es que de la organización interna de estos grupos y de sus relaciones con el resto de la sociedad no sabemos absolutamente nada en el caso gallego debido a la escasez documental⁷².

⁷¹ El valor militar de las mujeres fue bien conocido en Grecia, además de en este caso, hasta el punto de que Plutarco escribió un tratado llamado: ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΑΡΕΤΑΙ, en el que recoge diferentes ejemplos de actuación bélica de la mujer, a nivel individual y colectivo. Las mujeres participan en estrategias, como, por ejemplo las de Salmantica (Plutarco: *Moralia* 248 = *De mul. virt.* X y Polieno: *Stratagemata*, VII, 48), o bien participan en el combate o incitan a él a los hombres en los casos de las mujeres griegas de Fócide (Plut. *Moralia*, 244 = *De mul. virt.* II y Po-

lieno: *Stratagemata*, VIII, 65), de Quíos (Plut. *Moralia* 244 = *De mul. virt.* III y Pol. *Stratagemata*, VIII, 66), de Argos (Plut. *Moralia* 245 = *De mul. virt.* IV) y algunos otros (vid. Plut.: *De mul. virt.*, passim).

⁷² Este trabajo fue redactado en el año 1977. Todas las referencias bibliográficas deben remitirse pues a esa fecha. Ha sido publicado, tras haber sido remitido a esta revista, en un capítulo de mi libro: *La Sociedad en la Galicia Castreña*.