

Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes

ACTAS DE LAS I JORNADAS DOCTORALES
EN CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

Zaragoza, 18 de septiembre de 2015



Editores:

IRENE CISNEROS ABELLÁN
JAVIER HERRERA RANDO
PALOMA LANAU HERNÁEZ

Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad.
Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes

Editan:

Irene Cisneros Abellán
Javier Herrera Rando
Paloma Lanau Hernáez

Edición:

Zaragoza, marzo de 2016
ISBN: 978-84-92522-96-5 D.L.

Colaboran:

Escuela de Doctorado. Universidad de Zaragoza
Grupo Hiberus
Grupo Primeros Pobladores del Valle del Ebro
Grupo Urbs



Universidad
Zaragoza



Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes

ACTAS DE LAS I JORNADAS DOCTORALES
EN CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

Zaragoza, 18 de septiembre de 2015

Coordinadores:

IRENE CISNEROS ABELLÁN
JAVIER HERRERA RANDO
PALOMA LANAU HERNÁEZ

PRÓLOGO

El día 18 de septiembre de 2015 se desarrolló en el salón de actos de la Biblioteca de Humanidades "María Moliner" de la Universidad de Zaragoza la primera jornada de investigación organizada por los doctorandos del programa de Ciencias de la Antigüedad. Se trataba de una magnífica iniciativa que nacía con voluntad de perduración, algo que afortunadamente se cumple pues en los momentos actuales está ya avanzada la organización de una segunda actividad similar.

El tema escogido por el comité organizador de aquella jornada no podía ser más oportuno. Efectivamente, el tratamiento de los diversos problemas y limitaciones que surgen en los diversos ámbitos de las Ciencias de la Antigüedad se ve como algo de ineludible consideración. La precariedad de la documentación y el azar que muy a menudo caracteriza su salida a la luz hacen no solo conveniente, sino también necesario, un diálogo acerca de estas cuestiones entre nuestros doctorandos. Sobre todo porque, haciendo de la necesidad (derivada de esa escasez de testimonios) virtud, si hay algo que caracteriza nuestras investigaciones en comparación con otros períodos históricos posteriores más recientes y generosos en el suministro de documentación es precisamente la interdisciplinariedad y la transversalidad en los métodos, aunando disciplinas tan variadas como la historia, la filología, la arqueología y la diversa documentación que esta suministra (desde la epigrafía en sus diversos soportes a la numismática o la iconografía), o las nuevas perspectivas aportadas por la antropología y las ciencias sociales, pero también por los modernos métodos indagadores de los contextos y los objetos hallados en la investigación.

La renovación metodológica que se ha producido en las últimas décadas ha permitido una profundización sin precedentes en el análisis, pero también una puesta en relación de elementos diversos que hace muy poco tiempo hubiera sido impensable, posibilitando una visión panorámica mucho más holística para afrontar con mayores garantías de éxito la visión histórica global de cuestiones cada vez más complejas.

Este es el fondo que explica la necesidad de un reunión de este tipo, en la que se produjo el diálogo de estos investigadores en formación que son nuestros doctorandos sobre los aspectos cruciales de su trabajo. El encuentro se organizó en una serie de mesas que agrupaban las aportaciones presentadas temáticamente. En la primera, dedicada a la Arqueología y Prehistoria, Paloma Lanau evaluaba críticamente la utilidad de los estudios sobre el análisis de pigmentos en el arte rupestre postpaleolítico, que, junto a la incorporación de los Sistemas de Información Geográfica, constituyen uno de los más notables estudios de carácter transversal para la interpretación y la cronología de las evidencias. Reconociendo la utilidad de los trabajos publicados para llevar a cabo inferencias de datación, tecnología en la realización de las grafías o el origen de las materias primas empleadas, cuestionaba determinados estudios por la utilización de datos cuantitativos o de una terminología de dudosa accesibilidad.

La segunda mesa agrupaba varios estudios de caso que incidían en los sistemas religiosos y en los problemas que su interpretación plantean al estudioso. Daniel Gil reflexionaba sobre la experiencia del tiempo en el Mundo Antiguo y sobre el papel jugado en la misma por parte de la religión, tanto en la concepción del tiempo como en su control y representación. Alberto Santos centraba su análisis en las religiones castreñas del noroeste de la Península Ibérica, subrayando la debilidad de algunas de las interpretaciones establecidas hasta el momento por no tener en cuenta el eurocentrismo inherente a las fuentes clásicas utilizadas y por el excesivo comparativismo establecido con la épica medieval irlandesa, por ejemplo. Frente a ello, el autor proponía una revisión crítica de los tópicos utilizados y, sobre todo, una revisión exhaustiva de las evidencias rituales, una vez afrontado el problema de su identificación en un registro material sesgado característico de unas culturas tradicionalmente ágrafas.

Gabriela de Tord, por su parte, incidía en problemas hasta cierto punto similares al establecer como consideración de partida la cuestión clave de cómo dilucidar el carácter religioso de una inscripción si, como en el caso de las paleohispánicas en general, desconocemos su significado. La consideración del soporte de la inscripción y de su contexto arqueológico parecen elementos prioritarios; el problema es que muchos hallazgos son fortuitos y aparecen descontextualizados.

Por su parte, Lorenzo Pérez Yarza centraba su atención en la imagen y la política oficiales sobre Sol Invictus y, específicamente, sobre las fuentes numismáticas. Si bien las diversas acuñaciones imperiales permiten establecer una secuencia cada vez mejor definida en sus diversas etapas, no es menos cierto que esos documentos numismáticos expresan la propaganda imperial o la visión de las elites del Imperio Romano, siendo mucho más limitada la información que suministran acerca de la extensión real del culto solar en la sociedad romana o en su relación con otros como el mitraísmo.

Tras una tercera mesa centrada en aspectos teóricos y sociológicos que relacionaban las miradas antiguas y modernas, la cuarta, más nutrida que las anteriores, se dedicó a las fuentes escritas. Irene Cisneros planteaba una cuestión esencial en su investigación doctoral: cómo afrontar la investigación del trabajo femenino en la Antigüedad griega desde la perspectiva de género. Este enfoque, enormemente útil en general, plantea no obstante limitaciones cuando se aplica al análisis del espacio socioeconómico laboral de la mujer fuera de la casa, lo que se relaciona igualmente con la diversidad conceptual a la hora de abordar estos problemas en el mundo griego antiguo y el actual.

Javier Herrera centró su intervención en cuestiones conceptuales y problemas metodológicos derivados de los testimonios lingüísticos prerromanos del sudoeste de la Península Ibérica. La ausencia de epígrafes posteriores a la época tartésica en Turdetania y la necesidad de acudir a los testimonios onomásticos atestiguados en época romana, el interés de las leyendas monetales de la ceca de Salacia y unos pocos textos literarios greco-latinos, junto a la sustancial continuidad de poblamiento en la zona demostrada por la arqueología, constituyen un marco ideal en el que llevar a cabo una perspectiva multidisciplinar en el estudio de los testimonios turdetanos.

Las limitaciones en el estudio de las fuentes acerca de la religiosidad de la figura de Lucio Cornelio Sila, elemento clave en la historia romana, es el núcleo de la aportación de Julia Martínez. Dado que el azar o la censura deliberada han eliminado los testimonios que le pudieran haber resultado favorables, las fuentes claves son de segunda mano, posteriores e insertas en una tradición hostil. El análisis de los testimonios conservados sobre las concepciones y prácticas religiosas del dictador y su papel en la construcción de esa tradición hostil es el propósito de la autora.

El último estudio de caso lo presenta Jorge Avellanas, planteando un estudio de las diversas versiones tardoantiguas existentes (tanto paganas como cristianas) sobre la predicción a través de un oráculo del desastre de Adrianópolis en el año 378, que implicó no solo la aniquilación de dos tercios del ejército romano, sino también la muerte del propio emperador Valente, gobernador del Imperio Oriental.

Como es bien sabido, el nuevo doctorado establecido en el espacio europeo de educación superior (cuyo desarrollo normativo vino establecido para el marco español por el RD 99/2011) ha supuesto múltiples novedades y cambios más que notables. Quizás de todas esas mutaciones lo más esencial sea el paso de un doctorado más individual –definido por la polaridad entre el doctorando y su director- a otro mucho más institucionalizado, con la creación de las Escuelas de Doctorado. Al mismo tiempo, y sin descuidar la especialización que constituye la característica principal de la investigación doctoral, se atiende también a la formación de carácter interdisciplinar capaz de dotar a los investigadores de competencias transversales con vistas a sus actividades laborales como doctores. Como director de la Escuela de Doctorado de la Universidad de Zaragoza, es para mí un motivo de satisfacción haber contribuido a facilitar el desarrollo de las I Jornadas Doctorales y a la edición de sus actas, en las que queda bien reflejada la pertinencia de abordar los problemas de las fuentes desde una perspectiva multidisciplinar, y espero que esta actividad tan importante para el programa de Doctorado de Ciencias de la Antigüedad tenga la continuidad que merece en el futuro.

Francisco Marco Simón

Director de la Escuela de Doctorado de la Universidad de Zaragoza

ÍNDICE

<u>El análisis de pigmentos en el arte rupestre postpaleolítico. Una aproximación crítica a la utilidad de estos estudios</u>	1
PALOMA LANAU HERNÁEZ	
<u>Muchas teorías y pocas fuentes: religiones castreñas</u>	14
ALBERTO SANTOS CANCELAS	
<u>La experiencia del tiempo en las sociedades antiguas</u>	29
DANIEL GIL MARTÍNEZ	
<u>Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación</u>	43
GABRIELA DE TORD BASTERRA	
<u>Sol Invictus, un estudio desde la Numismática</u>	60
LORENZO PÉREZ YARZA	
<u>Los testimonios lingüísticos prerromanos del sudoeste de la Península Ibérica: cuestiones conceptuales y problemas metodológicos</u>	70
JAVIER HERRERA RANDO	
<u>Qualis fuit Sulla? Limitaciones en el estudio de las fuentes sobre las iniciativas religiosas silanas</u>	87
JULIA MARTÍNEZ LÓPEZ	
<u>Guía de supervivencia o cómo afrontar la investigación del trabajo femenino en la Antigüedad griega</u>	101
IRENE CISNEROS ABELLÁN	

EL ANÁLISIS DE PIGMENTOS EN EL ARTE RUPESTRE POSTPALEOLÍTICO. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA UTILIDAD DE ESTOS ESTUDIOS

PIGMENT ANALYSIS IN POST-PALEOLITHIC ROCK ART. A CRITICAL APPROACH TO THE USEFULNESS OF THIS RESEARCH

PALOMA LANAU HERNÁNDEZ¹

RESUMEN: En los últimos años se han multiplicado los trabajos de carácter transversal en el campo del arte rupestre, que plantean su estudio desde nuevos enfoques. Buen ejemplo de ello son los análisis de pigmentos, tema que ha generado una abundante producción científica. El problema surge cuando estas técnicas se emplean de forma acrítica y sin unos objetivos claros, como ocurre en los trabajos que se explayan en la presentación de los recursos técnicos pero apenas dejan espacio para el desarrollo de las conclusiones extraídas de la investigación. En este trabajo se realiza una valoración de las aportaciones de este tipo de estudios, analizando su utilidad para la investigación del arte rupestre holoceno.

ABSTRACT: In recent years there has been an increase in the multidisciplinary studies in the field of Rock Art. As a result, researchers contemplate new approaches to it. A good example of this could be the pigment analysis, a subject which has generated a plentiful scientific literature. The problem arises when these techniques are used uncritically and with no clear objectives. It happens in some works where the authors elaborate on the explanation of the technical resources but barely draw the conclusions extracted from the research. This paper considers the contribution of these studies, through the analysis of their usefulness for the post-Paleolithic Rock Art research.

PALABRAS CLAVE: arte rupestre postpaleolítico, análisis de pigmentos.

KEYWORDS: post-Paleolithic Rock Art, pigment analysis.

I. Introducción

Al hablar de análisis de pigmentos nos referimos a todas aquellas técnicas de tipo cuantitativo empleadas para determinar la composición química de las

¹ Investigadora Predoctoral en Formación. Convocatoria DGA 2014 (Ref. C042/2014). Este trabajo se enmarca en el proyecto del Ministerio de Economía y Competitividad "Transiciones climáticas y adaptaciones sociales en la Prehistoria de la Cuenca del Ebro" (HAR2014-59042-P) y el Grupo "Primeros Pobladores del Valle del Ebro" (H-07) (Gobierno de Aragón y Fondo Social Europeo). planau@unizar.es



sustancias utilizadas en la realización de las grafías rupestres, así como los procesos técnicos a los que recurrieron los autores de las pinturas.

He escogido el tema de la caracterización de pigmentos para estas Jornadas porque creo que representa bien una de las dificultades a las que se enfrentan los prehistoriadores o los investigadores del arte rupestre, como es la incorporación satisfactoria de las nuevas técnicas de estudio de carácter cuantitativo. Sin duda son estas nuevas técnicas las que están permitiendo un mayor avance de la disciplina en los últimos años –sobre todo en lo que respecta a una mejor documentación-, si bien a menudo no se acompañan de una reflexión teórica en consonancia.

Tradicionalmente han sido dos las aspiraciones u objetivos principales de los estudiosos del arte rupestre: conocer el significado y conocer la cronología de estas manifestaciones gráficas. Con respecto al primero de ellos, la interpretación de las representaciones, destacados investigadores del arte rupestre han reconocido la imposibilidad de alcanzar este conocimiento² y, en cualquier caso, parece cierto que nunca podremos defender aseveraciones absolutas³. En cuanto al segundo de los propósitos de la investigación, el de establecer en qué momento se realizaron estas grafías, los estudiosos del arte paleolítico han resultado más afortunados al disponer de evidencias precisas que les han permitido realizar una aproximación cronológica más satisfactoria. En el caso del arte postpaleolítico, los escasos elementos que pueden informarnos sobre una cronología absoluta no sirven por el momento para realizar grandes precisiones o poner de acuerdo a los investigadores, de modo que los avances en este sentido quedan condicionados a la aparición de nuevos paralelos muebles o de nuevas posibilidades de datación.

Así las cosas, en los últimos años se han diversificado los estudios realizados en torno al arte rupestre. Éste se reconoce como una evidencia arqueológica más, una manifestación cultural de las sociedades que lo produjeron. A ello ha de sumarse el factor técnico, pues disponemos de herramientas cada vez más precisas y accesibles que pueden incorporarse a la investigación y que permiten realizar un estudio objetivo de los aspectos mensurables de las grafías rupestres. Se trata de estudios que se plantean como alternativa o, al menos, como complemento a los estudios estilísticos tradicionales. Y si bien no podemos olvidar que la documentación no es un fin en sí mismo, sino un medio, qué duda cabe de que debemos incorporar cualquier recurso técnico que pueda arrojar alguna luz sobre nuestro tema de estudio, entre ellos la caracterización de pigmentos.

Por otra parte, el investigador en arte rupestre que se interesa por los análisis de pigmentos se enfrenta a un maremágnum de largas siglas y nombres poco familiares, de modo que pronto se hace evidente la necesidad de recurrir a profesionales cualificados. A la hora de realizar estudios de caracterización de pigmentos o de cualquier otro tipo, son varios los aspectos a considerar: el coste económico, la necesidad de personal especializado, las posibles afecciones que

² BALDELLOU, 2001 y 2013.

³ ACOSTA, 1965, p. 116.

puedan causar al patrimonio y, sobre todos ellos y condicionándolos, la utilidad de estos estudios para avanzar en la disciplina. De modo que debe considerarse como una cuestión de responsabilidad el valorar la pertinencia de llevar a cabo estos análisis para cada investigación en concreto. Es necesario desarrollar una capacidad crítica que permita determinar tanto las técnicas idóneas para cada proyecto como la validez e interés de los estudios ya publicados.

Este trabajo se centra en analizar la utilidad de este tipo de estudios, dado que muchas de las publicaciones en las que se incluyen análisis de pigmentos se explayan en la técnica utilizada y en la presentación de cifras y datos, empleando una terminología compleja, poco accesible y poco útil para el investigador en arte rupestre. La consecuencia de esto es que muchos trabajos se limitan a presentar los resultados de la caracterización química de los pigmentos, sin que de ello se derive ninguna conclusión de interés para el estudio del arte rupestre. Bajo un barniz cientificista puede esconderse un estudio costoso y carente de interés.

II. Los análisis de pigmentos en la investigación

“La pintura con que se produjeron [las graffías rupestres] tiene una naturaleza mensurable y, por tanto, susceptible de comparación, algo que rara vez ocurre en otros campos de la investigación rupestre⁴”.

La caracterización de pigmentos es un tema que ha interesado a los investigadores casi desde los inicios de los estudios en este campo, pero sólo en los últimos años han empezado a publicarse trabajos en los que se emplean técnicas arqueométricas⁵. De hecho, y como apunta P. García, es recurrente el recurso al socorrido “ocre”, como término genérico para referirnos a cualquier materia colorante de tonos rojos o amarillos⁶. Los primeros ensayos se aplicaron al estudio del arte paleolítico ya a comienzos del siglo XX, si bien las limitaciones técnicas condicionaron un reducido alcance de estos estudios ya que era necesaria una muestra de gran tamaño que comprometía la integridad de las pinturas. Los análisis se centraron entonces en el estudio de las materias colorantes encontradas en niveles arqueológicos⁷. El análisis de pigmentos de arte rupestre se inicia con los estudios en Altamira⁸ y Lascaux⁹ y se extiende en la década de los años 80. Son clásicos los estudios de la década de los años 90 de P. Walter y M. Menu, quienes plantearon una propuesta metodológica para definir «recetas pictóricas» a partir de técnicas arqueométricas¹⁰; o de C. San Juan, orientados al estudio de las materias colorantes¹¹.

⁴ HERNANZ *et al.*, 2012, p. 364.

⁵ *Op. Cit.*, p. 343.

⁶ GARCÍA *et al.*, 2004, p. 36.

⁷ BALBÍN y ALCOLEA, 2009, p. 561 y ss.

⁸ CABRERA, 1979.

⁹ COURAUD y LAMING-EMPERAIRE, 1979.

¹⁰ MENU y WALTER, 1992.

¹¹ SAN JUAN, 1991.



En lo que respecta al arte postpaleolítico, H. Obermaier publicó ya en 1938 el análisis de muestras de pigmentos tomadas en la Gasulla y la Valltorta, aunque las pinturas eran consideradas entonces como paleolíticas¹². En la década de los años 60 y por encargo de E. Ripoll se llevaron a cabo estudios en varios abrigos de Santolea (Teruel), aprovechando el alto grado de deterioro de las pinturas y el lascado del soporte rocoso para tomar algunas muestras. Las técnicas de espectrografía de emisión permitieron la identificación a nivel elemental de diversos componentes¹³. No obstante, la tónica general en los trabajos de los años siguientes es un acercamiento intuitivo en el que se aventura la composición de las pinturas, apuntando simplemente la necesidad de realizar análisis¹⁴. A comienzos de los años 90, Montes y Cabrera publicaron un análisis por difracción de rayos X en varios abrigos de Murcia¹⁵. Pero estos estudios tuvieron poca repercusión, quizá porque se carecía de un marco de comparación, como apunta A. Hernanz¹⁶. En cualquier caso, estos trabajos arrojaron algunas conclusiones interesantes, como la presencia de carbón de origen orgánico en algunas pictografías de estilo esquemático, la simplificación en las mezclas para la elaboración de pigmentos con respecto a lo observado en la pintura paleolítica o el interés del fenómeno de los repintes.

En la actualidad destacan los estudios llevados a cabo en el ámbito del Parque Nacional de Monfragüe (Cáceres), iniciados en 1996 y por los que se han realizado análisis en más de cien estaciones con pintura esquemática¹⁷. Como el propio H. Collado indica, se trata de una labor sistemática a medio plazo¹⁸. Otros proyectos de análisis de pigmentos se han desarrollado en Valencia, empleando técnicas de análisis mediante fluorescencia de rayos X realizados *in situ* y de forma no destructiva¹⁹. También en Castilla-La Mancha, impulsados por diferentes equipos²⁰; en Portugal²¹ y en Aragón, donde se han estudiado diferentes conjuntos de Albarracín, el río Martín y el río Vero²². Los análisis en el río Vero aportaron algunos datos interesantes, como la detección del empleo de una misma receta pictórica en los abrigos de Gallinero y una de las figuras de Barfaluy, identificada por la presencia de elementos traza significativos, el arsénico y el talio²³.

Estos equipos han trabajado con instrumentaciones distintas, lo que complementa los resultados obtenidos pero, al mismo tiempo, dificulta su comparación. En este sentido, contamos con trabajos en los que se hace una

¹² OBERMAIER, 1938.

¹³ RIPOLL, 1961, pp. 29 y 35 (en nota al pie).

¹⁴ SÁNCHEZ, 1983.

¹⁵ MONTES y CABRERA, 1991-92.

¹⁶ HERNANZ *et al.*, 2012.

¹⁷ El proyecto es realizado por un equipo coordinado desde la Dirección General de Patrimonio Cultural del Gobierno de Extremadura y el Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura, en colaboración con el Instituto de Estudios Prehistóricos, técnicos de la Universidad Politécnica de Madrid y el grupo de investigación Cuaternario y Prehistoria. Cf. COLLADO *et al.*, 2014; GOMES *et al.*, 2014.

¹⁸ COLLADO, 2014, p. 16.

¹⁹ ROLDÁN *et al.*, 2005, 2007 y 2014.

²⁰ HERNANZ *et al.*, 2006; HERNANZ *et al.*, 2009; HERNANZ *et al.*, 2012; MAS *et al.*, 2013.

²¹ GOMES *et al.*, 2013.

²² BALDELLOU y ALLOZA, 2012; ROGERIO, 2014; RESANO *et al.*, 2007; ALLOZA *et al.*, 2009.

²³ ALLOZA *et al.*, 2009, p. 324; BALDELLOU y ALLOZA, 2012, pp. 74 y 75.

comparativa de las distintas técnicas arqueométricas aplicables a la caracterización de pigmentos, como el artículo de Hernanz, basado en la experiencia de este investigador en estaciones de Castilla-La Mancha²⁴.

III. Tipos de técnicas

Las técnicas analíticas para la caracterización de pigmentos pueden clasificarse fundamentalmente en:

- técnicas que se aplican *in situ*, mediante el empleo de instrumentos portátiles. No requieren la toma de muestras ni una preparación previa del soporte, por lo que no afectan a las pictografías;
- técnicas aplicadas en el laboratorio, que requieren la extracción previa de micromuestras. Algunas son consideradas destructivas, por cuanto implican la destrucción física de la muestra; en cambio, en los casos en que la muestra no se destruye y puede ser reutilizada en sucesivos estudios (Espectroscopía Raman, Fluorescencia de Rayos X por Energía Dispersiva), se consideran análisis no destructivos.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que estas técnicas obtienen resultados muy diferentes a nivel fisicoquímico, ya que algunas proporcionan información a nivel elemental y otras a nivel molecular²⁵. Así, las técnicas elementales pueden clasificarse igualmente atendiendo a sus límites de detección. La Fluorescencia de Rayos X por Energía Dispersiva (EDXRF) y la Ablación Láser combinada con Espectrometría de masas mediante plasma de acoplamiento inductivo (LA-ICPMS) proporcionan información a nivel elemental, es decir, identifican los elementos químicos presentes en una pintura y, entre ellos, posibles elementos traza que permiten detectar la existencia de «recetas pictóricas» empleadas en varias figuras e incluso en diferentes yacimientos, así como rastrear el origen de las materias primas utilizadas. La espectroscopía Raman, por su parte, es una técnica de análisis a nivel molecular que permite identificar compuestos orgánicos e inorgánicos y precisar los distintos minerales de cada familia.

Se trata de técnicas con un coste relativamente elevado y, en muchos casos, microdestructivas. En los últimos años este tipo de estudios ha experimentado un gran impulso debido en parte al desarrollo de equipamientos portátiles, que permiten la toma de datos *in situ*. No obstante, hay que tener en cuenta las limitaciones de estas técnicas. Las versiones portátiles permiten la extensión de los análisis a muchas figuras, dado que no es necesario extraer muestras; de esta forma, puede aumentarse la base comparativa o emplearse para establecer fases pictóricas dentro de un panel, a modo de ejemplo. En cambio, la precisión de los resultados no es equiparable al instrumental de laboratorio²⁶, lo que constituye una limitación. Precisamente por ello, a veces se consideran

²⁴ HERNANZ *et al.*, 2012.

²⁵ HERNANZ *et al.*, 2012, p. 347.

²⁶ VANDENABEELE *et al.*, 2007.



simplemente como una primera aproximación. Es decir, pueden servir para determinar sobre qué pigmentos resulta interesante realizar test más completos, limitando de este modo la toma de muestras. Por otra parte, debemos considerar que el complicado acceso a algunas de las estaciones con arte rupestre restringe los estudios que pueden realizarse en el propio abrigo, debido a la dificultad para transportar el equipo, o bien la imposibilidad de instalar los aparatos correctamente²⁷. Finalmente, no son menos importantes las trabas legales o administrativas que limitan e incluso impiden la toma de muestras.

IV. La información proporcionada por los análisis de pigmentos

Área de captación y «recetas pictóricas»

Los análisis de pigmentos sirven, en primera instancia, para realizar una caracterización química de los mismos. Como se ha indicado ya, en función de la técnica que empleemos se obtendrá una menor o mayor precisión en los resultados.

La composición química de los pigmentos indica las materias primas empleadas en su elaboración, de modo que se puede detectar, mediante la comparación con muestras procedentes de afloramientos de las inmediaciones, el área de captación de recursos, es decir, si los autores de las pinturas recurrieron a los materiales disponibles en el entorno inmediato o si, por el contrario, incorporaron elementos exógenos²⁸.

Frecuentemente los estudios que se ocupan de este aspecto determinan que los pigmentos empleados son de origen local, hematites en muchos casos. La hematites como pigmento es muy frecuente en la Península Ibérica. De hecho, la mayoría de pigmentos identificados para el arte rupestre prehistórico de todo el mundo se obtuvieron a partir de óxidos e hidróxidos de hierro, cuya principal fuente de obtención son los llamados ocre. El hecho de que el pigmento rojo y sus derivados sean los más empleados en el arte rupestre puede deberse a la relativa abundancia y disponibilidad de estos compuestos; en algunos casos se ha podido determinar que se obtuvieron en la propia cueva o abrigo donde se localizan las pinturas, como mostraron los análisis por microespectroscopía Raman para Pego da Rainha²⁹. No obstante, algunos autores apuntan también a aspectos relacionados con el simbolismo del color³⁰.

Por otra parte, la hematites se utiliza de forma exclusiva, generalmente. Esto es, sólo ocasionalmente se identifican elementos traza -aquellos que permiten determinar el origen exacto de las materias primas empleadas o la presencia de elementos que por su rareza resultan altamente significativos³¹-. Sólo

²⁷ ROLDÁN *et al.*, 2005, p. 203.

²⁸ GARCÍA *et al.*, 2004, p. 36.

²⁹ GOMES *et al.*, 2015, p. 169.

³⁰ GOMES *et al.*, 2015, p. 170.

³¹ HERNANZ *et al.*, 2012, p. 364.

mediante la detección de elementos traza puede determinarse la existencia de «recetas pictóricas», que nos autorizan a establecer relaciones entre diferentes figuras e incluso entre paneles situados en distintos abrigos. Cabe pensar, como han señalado algunos autores, que pigmentos con una misma receta pictórica responden a un mismo momento de elaboración, pues resulta difícil que se repitiera exactamente la misma composición química para varios momentos en la Prehistoria³². Al menos, añadimos, la detección de recetas pictóricas podría responder a la existencia de procesos estandarizados en la elaboración de los pigmentos.

No obstante, a pesar de la homogeneidad que generalmente se aprecia en las muestras analizadas, en ocasiones la investigación ha arrojado datos de gran interés; así, en un estudio realizado sobre las materias colorantes en varios yacimientos del Neolítico Antiguo de las comarcas centrales valencianas, algunos de ellos con arte rupestre, se detectó la presencia de cinabrio entre la hematites predominante, siendo un componente difícil de conseguir ya que requiere de una actividad extractiva. Esto implica una selección consciente de las materias empleadas como pigmentos, cuya obtención no se limita al entorno inmediato, sino que requiere de un esfuerzo mayor por parte del grupo³³.

Detección de materia orgánica y pátinas de oxalato cálcico

Sin duda un aspecto que centra el interés de la investigación es la búsqueda de elementos que ayuden a precisar la periodización del arte rupestre postpaleolítico. En este sentido, cabe destacar el potencial de algunos instrumentos para detectar materia orgánica susceptible de ser sometida a técnicas de datación absoluta. No obstante, en las publicaciones dedicadas a los estudios de pigmentos, raramente se indica la presencia de materiales orgánicos, a pesar de que su uso aparece ampliamente descrito en la literatura científica³⁴. Esto podría responder a la dificultad de que se conserven, o bien a las limitaciones de las técnicas empleadas, pues sólo algunas de ellas permiten detectar materia orgánica.

Ocasionalmente se señala la presencia de carbón, aunque en algunos casos los análisis microestratigráficos han revelado que no forma parte del pigmento, sino que responde a actividades posteriores de combustión, como incendios o frecuentaciones de la cavidad³⁵. La materia orgánica detectada puede responder también a concreciones, que aparecen por razones biogénicas o climatológicas asociadas a la presencia de microorganismos que bajo determinadas condiciones ambientales pueden mineralizarse, interfiriendo en los análisis³⁶.

En algunos casos sí se ha podido establecer que la materia orgánica encontrada formaba parte del pigmento. En Marmalo III (Villar del Humo, Cuenca), se detectó en dos muestras (un toro levantino y una digitación) la

³² ROGERIO, 2014, p. 337.

³³ GARCÍA *et al.*, 2006, p. 57.

³⁴ GOMES *et al.*, 2015, p. 171.

³⁵ GOMES *et al.*, 2014, p. 417; COLLADO *et al.*, 2014, p. 36.

³⁶ GOMES *et al.*, 2013, p. 46.



presencia de apatito, un fosfato que se interpretó como el resultado del añadido intencional de hueso³⁷. En cualquier caso, y como advierten R. Balbín y J. J. Alcolea, esta sustancia puede considerarse igualmente como subproducto de la elaboración de los pigmentos, incorporada a éstos como consecuencia del trabajo de las materias primas con determinados útiles³⁸.

Por otra parte, los análisis de pigmentos posibilitan la detección de pátinas de oxalato cálcico, elemento susceptible de datación mediante AMS¹⁴ C³⁹. No obstante, por el momento apenas se han explotado las posibilidades de esta técnica.

Procesos técnicos

Otra utilidad de estos estudios es la profundización en el conocimiento de los procesos técnicos de producción de las pictografías a través, por ejemplo, del estudio de la granulometría de los pigmentos. También en otra estación de Villar del Humo, en este caso Peña del Escrito, se determinó que en las figuras esquemáticas el pigmento aparecía mucho más molturado, mientras que en las de tipo levantino predominaban las granulometrías medias y gruesas, lo que se puso en relación con la diferencia de coloración de unas y otras⁴⁰. Por otra parte, el análisis de las huellas de uso en fragmentos de colorante conservados y extraídos en excavación arqueológica ha permitido conocer los procesos de transformación a los que fueron sometidos, esto es, si se frotaron con materias duras o blandas, o bien se extrajeron porciones para su posterior tratamiento⁴¹.

Fases pictóricas

La caracterización de pigmentos puede servir igualmente para diferenciar fases pictóricas dentro de un panel, como alternativa al recurso a la tipología, sobre todo cuando se trata de motivos poco definidos, incompletos o difícilmente adscribibles a alguna de las tipologías en uso⁴². M.A. Rogerio analizó mediante ablación láser varias figuras de La Coquinera II (Obón, Teruel) e identificó tres recetas, que asimiló a tres fases a pesar de observarse únicamente dos tipologías. Este mismo procedimiento se aplicó en el abrigo de Val del Charco del Agua Amarga, donde se identificaron dos fases pictóricas⁴³. El establecimiento de las fases pictóricas se basa en la aceptación de que las figuras realizadas con una misma «receta pictórica» son necesariamente contemporáneas, pues como se ha señalado más arriba la posibilidad de que se realicen pinturas con una composición idéntica más de una vez se considera mínima⁴⁴.

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que para identificar recetas es necesario emplear técnicas lo suficientemente precisas que permitan la detección

³⁷ HERNANZ *et al.*, 2012, p. 357.

³⁸ BALBÍN y ALCOLEA, 2009, p. 589.

³⁹ RUIZ *et al.*, 2009.

⁴⁰ HERNANZ *et al.*, 2012, p. 358.

⁴¹ GARCÍA *et al.*, 2004, p. 36.

⁴² ROGERIO, 2014, p. 332.

⁴³ BALDELLOU y ALLOZA, 2012, p. 76 y ss.

⁴⁴ ROGERIO, 2014, p. 337.

de elementos traza que individualicen perfectamente los pigmentos y autoricen a establecer relaciones significativas entre varias figuras o conjuntos.

Conservación

A nivel de conservación, los análisis de pigmentos permiten detectar alteraciones biológicas en la superficie, caracterizar las pátinas que afectan a las pictografías o valorar el estado de conservación del sustrato rocoso.

V. Reflexiones finales

Dada la gran uniformidad en la composición de los pigmentos rojos, que son los empleados mayoritariamente en el arte rupestre postpaleolítico, los análisis apenas han contribuido a esclarecer cuestiones cronológicas, de estilo o de relaciones espaciales. Precisamente por ello algunos autores han comenzado a poner el foco en el análisis de los pigmentos negros, menos comunes⁴⁵. Cabe esperar que en los próximos años se realicen avances en este sentido, ya sea a través del estudio de las pinturas negras o bien mediante el empleo de instrumentaciones más precisas que permitan afinar los resultados de los análisis, de forma que pueda extraerse una información mayor.

Por otro lado, el desarrollo de equipamientos portátiles ha permitido la extensión de los análisis a un mayor número de figuras. Al no ser necesario tomar muestras el estudio puede aplicarse incluso a todas las representaciones dentro de un mismo panel, con la posibilidad de establecer fases pictóricas siguiendo un enfoque diferente al estilístico⁴⁶. En cualquier caso, los resultados obtenidos mediante instrumentos portátiles no pueden equipararse a los de otros análisis de tipo destructivo, de modo que no pueden sustituirlos completamente. Así, el muestreo extensivo puede emplearse para decidir sobre qué figuras es necesario o interesante realizar análisis más completos de tipo invasivo.

En definitiva, ninguna técnica es por sí sola idónea ni ofrece una información suficiente. Por el contrario, deben emplearse de forma complementaria para obtener una visión global⁴⁷. Pero como ya han señalado algunos autores, a menudo encontramos en las publicaciones precisamente lo contrario: se trabaja con una única técnica y pocas muestras⁴⁸.

Otro aspecto a considerar es el de la transferencia de los resultados obtenidos en los análisis, de modo que sean útiles para el investigador del arte rupestre. Se hace evidente la necesidad de una mayor compenetración entre los miembros del equipo de trabajo, procedentes de diferentes campos⁴⁹. La información obtenida resultará más relevante si el total del proyecto se diseña de forma conjunta y si los colegas ajenos a la disciplina conocen verdaderamente los

⁴⁵ LÓPEZ *et al.*, 2014, p. 536.

⁴⁶ HERNANZ *et al.*, 2012, p. 349.

⁴⁷ ROLDÁN, 2009, p. 270.

⁴⁸ BONNEAU *et al.*, 2012.

⁴⁹ LÓPEZ *et al.*, 2012, p. 80.



interrogantes que se pretenden resolver, para de este modo plantear las técnicas y estrategias más adecuadas.

Finalmente, cabe indicar que los estudios a pequeña escala resultan poco significativos. Los análisis de pigmentos sólo se revelan como una herramienta verdaderamente útil cuando su estudio se plantea como una tarea a largo plazo e incluyendo una muestra amplia, que permita trabajar sobre una adecuada base comparativa. Por otra parte, habrá de considerarse la necesidad de homogeneizar los resultados procedentes de diferentes estudios en los que se han empleado varias técnicas. Sin duda, la creación de bases de datos a las que todos los investigadores pudieran acceder constituiría un gran impulso para estos estudios.

A modo de conclusión, cabe señalar que más importante aún que la técnica son los interrogantes que pretendemos aclarar al recurrir a ella. Los análisis de pigmentos ofrecen una vía de investigación potencialmente interesante para todos los investigadores del arte rupestre, si bien requieren de unos planteamientos teóricos sólidos para establecer los objetivos del trabajo y poder diseñar con ello proyectos más ambiciosos que incluyan amplias muestras y una adecuada transferencia de los resultados.

Bibliografía

ACOSTA, P. (1965): "Significado de la Pintura Rupestre Esquemática", *Zephyrus*, 16, pp. 107-118.

ALLOZA, R., ARRANZ, E., GONZÁLEZ, J.M., BALDELLOU, V., RESANO, M., MARZO, P. y VANHAECKE, F. (2009): "La conservación del arte rupestre: estudio de los factores de deterioro y de la composición química de los pigmentos", en *El arte rupestre del Arco Mediterráneo de la Península Ibérica. 10 años en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. Actas del VI Congreso (Valencia, 3, 4 y 5 de diciembre de 2008)*, pp. 317-325.

BALBÍN, R. y ALCOLEA, J. J. (2009): "Les colorants de l'art paléolithique dans les grottes et en plein air", *L'Anthropologie*, Vol. 113 (3), pp. 559-601.

BALDELLOU, V. (2001): "Semiología y semiótica en la interpretación del arte rupestre post-paleolítico", en VV.AA., *Semiótica del arte prehistórico*, Serie Arqueología, n. 18, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, Servicio de Estudios Arqueológicos Valencianos.

BALDELLOU, V. (2013): "Arte esquemático en la Cuenca del Ebro. Parte 1ª: concepto, temas y cronología", en *Arte rupestre esquemático en la Península Ibérica*, Vélez-Blanco, Almería, Ayuntamiento de Vélez-Blanco, pp. 213-222.

BALDELLOU, V. y ALLOZA, R. (2012): "El análisis de pigmentos en Aragón. Otra forma de documentar el arte rupestre" en: *Jornadas técnicas para la gestión del arte rupestre, Patrimonio Mundial*, Barbastro, Comarca de Somontano de Barbastro, pp. 73-83.

BONNEAU, A., PEARCE, D.G., POLLARD, A.M. (2012): "A multi-technique characterization and provenance study of the pigments used in San rock art, South Africa", *Journal of Archaeological Science*, Vol. 39 (2), pp. 287-294.

CABRERA, J.M. (1979): "Les matériaux de peinture de la caverne d'Altamira", *Actes de la cinquième reunion triennale du comité de conservation de l'ICOM*, Zagreb, pp. 1-9.

COLLADO, H., ROSINA, P., GARCÍA, J.J., GOMES, H., da SILVA NOBRE, L.F., DOMÍNGUEZ, I.M., DUQUE, D., FERNÁNDEZ, J.M^a, BLASCO, E., TORRADO, J.M^a, RODRÍGUEZ, L., RIVERA, E., NACARINO, M., CAPILLA, J.E., PÉREZ, S. (2014): "El arte rupestre esquemático del arroyo Barbaón (Parque Nacional de Monfragüe, Cáceres): contextualización arqueológica y caracterización de pigmentos", *Zephyrus*, LXXIV, pp. 15-39.

COURAUD, C. y LAMING-EMPERAIRE, A. (1979): "Les colorants", en *Lascaux inconnu. XII supplément à Gallia Préhistoire*, París, Éditions du CNRS, pp. 152-169.

GARCÍA, P., DOMINGO, I., ROLDÁN, C., VERDASCO, C., FERRERO, J., JARDÓN, P., BERNABEU, J. (2004): "Aproximación al uso de la materia colorante en la Cova de l'Or", *Recerques del Museu d'Alcoi*, 13, pp. 35-52.

GARCÍA, P., DOMINGO, I. y ROLDÁN, C. (2006): "Nuevos datos sobre el uso de materia colorante durante el Neolítico Antiguo en las comarcas centrales valencianas", *Saguntum*, 38, pp. 49-60.

GOMES, H., ROSINA, P., MARTINS, A. y OOSTERBEEK, L. (2013): "Pinturas Rupestres: matérias-primas, técnicas e gestão do território", *Estudos Do Quaternário*, 9, pp. 45-55.

GOMES, H., ROSINA, P., COLLADO, H., GARCÍA, J. J., DA SILVA, L.F., DOMÍNGUEZ, I. M^a, RIVERA, E., RODRÍGUEZ, L., TORRADO, J. M., VILLALBA, M., NACARINO, M. (2014): "Archaeometric Characterization Analyses on Rock Art Pigments and Natural Concretions at Friso del Terror – Monfragüe National Park, Cáceres, Spain", en *Sobre rocas y huesos: las sociedades prehistóricas y sus manifestaciones plásticas*, Córdoba, Universidad de Córdoba y Fundación Cueva de Nerja, pp. 410-423.

GOMES, H., COLLADO, H., MARTINS, A., NASH, G.H., ROSINA, P., VACCARO, C. y VOLPE, L. (2015): "Pigment in Western Iberian Schematic Rock Art: an analytical approach", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 15, 1, pp. 163-175.

HERNANZ, A., GAVIRA, J.M., Y RUIZ, J. (2006): "Introduction to Raman Microscopy of prehistoric rock paintings from the Sierra de las Cuerdas, Cuenca, Spain", *Journal of Raman Spectroscopy*, 37, N° 10, pp. 1054-1062.

HERNANZ, A., RUIZ-LÓPEZ, J., GAVIRA-VALLEJO, M., MARTIN, S. y GAVRILENKOD, E., (2009): "Raman Microscopy of prehistoric rock paintings from the Hoz de Vicente, Minglanilla, Cuenca (Spain)", *Journal of Raman Spectroscopy*, 41, pp. 1394-1399.



- HERNANZ GISMERO, A., RUIZ LÓPEZ, J., GAVIRA VALLEJO, J.M. (2012): "Pigmentos, aglutinantes y pátinas: caracterización fisicoquímica de la tecnología de pinturas rupestres levantinas", en *El problema "Levantino"*, Budapest-Cáceres, *Archaeolingua*, pp. 345-365.
- LÓPEZ, M., DE LA FUENTE, G.A. y FIORE, D. (2012): "Arqueometría del arte: estudios fisicoquímicos de pigmentos arqueológicos", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 17 (2), pp. 75-81.
- LÓPEZ-MONTALVO, E., VILLAVERDE, V., ROLDÁN, C., MURCIA, S. y BADAL, E. (2014): "An approximation to the study of black pigments in Cova Remigia (Castellón, Spain). Technical and cultural assessment of the use of carbon-based black pigments in Spanish Levantine Rock Art", *Journal of Archaeological Science*, 52, pp. 535-545.
- MAS, J., GAVILÁN, B., SOLÍS, M., PARRA, E. y PÉREZ, P.P. (2013): "Mineda Rock Shelters (Albacete) and post-Palaeolithic Art of the Mediterranean Basin in Spain: Pigments, Surfaces and Patinas", *Journal of Archaeological Science*, 40, pp. 4635-4647.
- MENU, M. y WALTER, P. (1992): "Prehistoric cave painting PIXE analysis for the identification of "paintpots", *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research Section B: Beam Interactions with Materials and Atoms*, 64, 1-4, pp. 547-552.
- MONTES, R. y CABRERA, J. (1991-92): "Estudio estratigráfico y componentes pictóricos del arte prehistórico de Murcia (Sureste de España)", *Anales de Prehistoria y Arqueología*, Vol. 7-8, pp. 69-74.
- OBERMAIER, H. (1938): "Probleme der paläolithischen Malerei Ostspaniens", *Quartär*, 1, pp. 111-119.
- RESANO, M., GARCÍA, E., ALLOZA, R., MARZO, P., VANDENABEELE, P. y VANHAECKE, F. (2007): "Laser Ablation-Inductively Coupled Plasma Mass Spectrometry for the Characterization of Pigments in Prehistoric Rock Art", *Analytical Chemistry*, 79, 23, pp. 8947-8955.
- RIPOLL, E. (1961): *Los abrigos pintados de los alrededores de Santolea (Teruel)*, Monografías de Arte Rupestre Levantino, nº 1, Barcelona, Instituto de Prehistoria y Arqueología de la Diputación Provincial de Barcelona y Wenner Foundation for Anthropological Research.
- ROGERIO CANDELERA, M.A. (2014): "Propuesta metodológica para establecer la secuencia estratigráfica de un panel rupestre: La Coquera II (Obón, Teruel, España)", *Sobre rocas y huesos: las sociedades prehistóricas y sus manifestaciones plásticas*, Córdoba, Universidad de Córdoba y Fundación Cueva de Nerja, pp. 332-347.
- ROLDÁN, C. (2009): "Análisis de pigmentos en conjuntos de arte rupestre", en *El arte rupestre del Arco Mediterráneo de la Península Ibérica*, pp. 269-277.
- ROLDÁN, C., MURCIA-MASCARÓS, S., FERRERO, J., VILLAVERDE, V., MARTÍNEZ, R., GUILLEM, P.M. y LÓPEZ, E. (2005): "Análisis «in situ» de pinturas

rupestres levantinas mediante EDXRF”, en *Actas VI Congreso Ibérico de Arqueometría*, Gerona, Universidad de Girona, pp. 203-210.

ROLDÁN, C., FERRERO, J., MURCIA-MASCARÓS, S., VILLAVERDE, V., MARTÍNEZ, R., GUILLEM, P., DOMINGO, I. y LÓPEZ, E. (2007): “Análisis *in situ* de pigmentos de las pinturas rupestres de los abrigos VII, VIII y IX de La Saltadora mediante Fluorescencia de Rayos-X”, *Les Coves de La Saltadora. Les Coves de Vinromà, Castellón*, Monografías del Instituto de Arte Rupestre, Valencia, Generalitat Valenciana.

ROLDÁN, C., VILLAVERDE, V., RÓDENAS, I., LÓPEZ, E., DOMINGO, I., MURCIA, S., MARTÍNEZ, R. y GUILLEM, P. (2014): “Análisis de pigmentos parietales de Arte Levantino de los abrigos del ‘Cingle de la Mola Remigia’ (Barranco de Gasulla, Castellón)”, *X Congreso Ibérico de Arqueometría*, pp. 181-192.

RUIZ, J.F., ROWE, M.W., HERNANZ, A., GAVIRA, J.M., VIÑAS, R., RUBIO, A. (2009): “Cronología del arte rupestre Postpaleolítico y datación absoluta de pátinas de oxalato cálcico. Primeras experiencias en Castilla-La Mancha (2004-2007)”, *El arte rupestre del Arco Mediterráneo de la Península Ibérica: 10 años en la lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. Actas del IV Congreso (Valencia, 3, 4 y 5 de diciembre de 2008)*, pp. 303-316.

SAN JUAN, C. (1991): “El estudio de las materias colorantes prehistóricas: últimas aportaciones y normas prácticas de conservación”, en *Crónica del XX Congreso Arqueológico Nacional*, pp. 105-112.

SÁNCHEZ GÓMEZ, J.L. (1983): “Acerca de la coloración en las pinturas rupestres prehistóricas”, *Zephyrus*, Vol. 36, pp. 245-253.

VANDENABEELE, P., CASTRO, K., HARGREAVES, M., MOENS, L., MADARIAGA, J.M. y EDWARDS, H.G.M. (2007): “Comparative study of mobile Raman instrumentation for art analysis”, *Analytica Chimica Acta*, Vol. 588 (1), pp. 108-116.

VILLAVERDE, V. (2008): “Datar l’art: l’arqueometria aplicada al’estudi de l’art rupestre prehistoric”, *Mètode: Anuario*, nº 8, pp. 212-219.



MUCHAS TEORÍAS Y POCAS FUENTES: RELIGIONES CASTREÑAS

MANY THEORIES BUT FEW SOURCES: RELIGIONS OF THE CASTROS

ALBERTO SANTOS CANCELAS¹

RESUMEN: Durante el desarrollo de mi tesis doctoral, enfocada a la revisión de la ritualidad castreña, un ejercicio imprescindible ha sido la revisión de los tópicos fijados sobre las manifestaciones religiosas de los pueblos del Noroeste peninsular prerromano. Tras constatarse cómo estos tópicos respondían a unas agendas modernas determinadas, se comprobó cómo habían condicionado nuestra mirada y expectativas sobre estas religiones, y con ellos la base científica sobre su conocimiento. Teniendo en cuenta el carácter superestructural de la realidad de estudio, una relectura crítica de los elementos que han condicionado nuestra visión del fenómeno resulta conveniente.

ABSTRACT: In the development of my doctoral thesis, which focuses on the revision of ritual on *castro* culture, an essential element has been the revision of the stereotypes about the religious manifestations of the peoples of the pre-Roman North-Western Iberian peninsula. After establishing that these stereotypes arose from very specific modern agendas, I tried to prove in which ways they have conditioned our view and expectations on these religions and, hence, the scientific basis for their knowledge. Taking into account the suprastructural character of my object of study, it is convenient to undertake a critical review of the elements which have conditioned our vision of this phenomenon.

PALABRAS CLAVE: Religión castreña; céltica; historiografía castreña; religiones prerromanas.

KEYWORDS: Hillfort religion; Celtic; hillfort historiography; pre-roman religions.

I. Planteamiento

El presente título viene motivado por una doble realidad de los estudios sobre religiones del Noroeste peninsular prerromano o cultura castreña. Por un lado, el hecho compartido con otras culturas paleo-hispánicas de poseer un registro sesgado y muy parco en fuentes claras sobre sus religiosidades. Por otro lado, y como resultado de lo anterior, por el recurso a elaborados constructos teóricos como forma de paliar la escasez de fuentes, tendencia a la que tampoco

¹ albertosantoscancelas@hotmail.com

es ajeno mi propio trabajo². La particularidad de la historiografía castreña con respecto a otros ámbitos paleo-hispánicos es, en todo caso, cómo en la academia gallega se han fijado una serie de tópicos sobre estas religiosidades que se han ido reproduciendo de forma acrítica para satisfacer ciertas visiones predeterminadas. Esta situación motiva la necesidad de una relectura crítica³ de los datos disponibles sobre ritualidad castreña que afronto en mi tesis doctoral en curso⁴, pero también es necesario un análisis de los condicionantes mencionados como medio de detectar en qué punto las “muchas teorías” han silenciado las propias fuentes de la Edad del Hierro sobre religiosidades castreñas.

II. Celto-estructuralismo

Si existe un debate que haya polarizado la historiografía castreña, ése es el del celtismo. Sobre todo porque desde finales de los 80 supone la fijación de unas posturas anacrónicas y enfrentadas en la comprensión de la cultura, la etnicidad, y el desarrollo social castreño, que de este modo permaneció ajeno a los avances teóricos incorporados en otros contextos históricos⁵, y desde otros marcos académicos⁶. Sin embargo, ni es este el lugar ni dispongo del espacio para realizar un análisis sobre el peso del celtismo en la historiografía y la arqueología del Noroeste, por lo que remito a los abundantes trabajos que existen a este respecto⁷. Me interesa aquí, simplemente, llamar la atención sobre cómo el celtismo ha condicionado la comprensión de las religiosidades castreñas, por lo que me ceñiré a este aspecto.

Aunque quizás habría que comenzar este relato en el siglo XIX, con autores como Villa-Amil⁸, que acude a la explicación céltica a la hora de hablar de la religión de los pueblos del Noroeste, esto se debe interpretar simplemente

² Baste simplemente examinar mi última propuesta sobre los *guerreiros* (Santos Cancelas, 2015), cuya operatividad *requiere* que las sociedades castreñas se comportaran *como suponemos que se comportaron* otras comunidades del recuerdo (BRADLEY, 2002, pp. 12-18, *passim*; ASSMANN, 2011, *passim*).

³ Como afirmó Sopeña (1987, p. 79), la única que puede permitir un mínimo avance en el estrecho sendero que es nuestra comprensión de las religiosidades paleo-hispánicas.

⁴ *Ritos, memoria e identidades castreñas*, donde planteo la revisión exhaustiva de los indicios disponibles sobre religiosidades castreñas a través de fuentes de la Edad del Hierro del Noroeste, es decir, prescindiendo de *apriorismos* teóricos sobre el funcionamiento de esta religiosidad.

⁵ Cf. JONES, 1997, *passim*; FERNÁNDEZ GÖTZ, 2008, *passim*.

⁶ Cf. MARCO, 2005, *passim*; ALFAYÉ, 2009 *passim*.

⁷ Especialmente los trabajos de DÍEZ SANTANA (2001a; 2001b; 2002a; 2002b; 2003). La introducción de la tesis de GONZÁLEZ RUIBAL (2006-07, pp. 43-57) sobre los problemas que impuso el celtismo a la historiografía gallega también es particularmente interesante. Desde la arqueología, es elocuente PEÑA SANTOS (2005, pp. 205-208). Para una revisión historiográfica desde la defensa del celtismo, se deberían contrastar estas lecturas con las de GONZÁLEZ GARCÍA (2007, pp. 98-107). Merece la pena contrastar estos trabajos específicos de la academia gallega con la visión ofrecida por ALFAYÉ (2009, pp. 145-180). Sobre el peso del Franquismo en la difusión de un celtoesencialismo en otras academias aparte de la gallega, resulta particularmente interesante (además de Díez Santana) ALZOLA y SÁNCHEZ MORENO (2009) y RUIZ ZAPATERO (1995-97, *passim*).

⁸ VILLA-AMIL y CASTRO, 1873.



como parte de la tendencia imperante en la época. Del mismo modo, la identificación de ritos célticos por parte de López Cuevillas⁹ en el registro del Noroeste, es un resultado de su trabajo como erudito diletante con una agenda condicionada a demostrar el hecho diferencial gallego a través de su pasado céltico, si bien posteriormente se adecua bien al ideario del régimen¹⁰. Con ello pretendo señalar que, en los trabajos de hasta mitad de siglo XX, el celtismo es producto del paradigma, corrientes de pensamiento e idearios políticos del momento (franquismo), con lo que en todo caso podemos señalar que este celtismo constituye la base del conocimiento de las religiosidades castreñas al darse desde los primeros trabajos sobre las mismas¹¹.

Para comprender el condicionante del celtismo sobre la historia de las religiones castreñas construida desde la academia gallega, debemos comenzar el análisis con el surgimiento de esta disciplina como una rama de conocimiento científico a finales de los 70 y comienzos de los 80. De la mano de Bermejo Barrera¹², en paralelo con otras universidades españolas, se introduce en la academia gallega el método comparado de Dumézil¹³ como medio para el conocimiento de las religiosidades paleo-hispánicas. Bermejo aplicará este método a los textos de autores greco-romanos como fuente de conocimiento excéntrico en los que detecta una serie de elementos *estructurales* que identifica como indicios de religiosidad del Noroeste peninsular. Estos trabajos constituyen un análisis comparado de fuentes antiguas, por lo que no imponen más condicionante que el de ser fuentes etnocéntricas – de lo que el autor es bien consciente – al objeto de estudio. En estos trabajos, el celtismo no es un apriorismo, sino un marco comparativo que la aplicación de las teorías dumézilianas demanda, dado que defienden la presencia en éstas de unos rasgos específicos de las culturas indoeuropeas. En todo caso, se puede criticar que la aplicación de un método comparado como el duméziliano – con un rígido corsé estructuralista –, basado en la comparativa con referentes textuales muy distantes temporal y geográficamente, impone un cierto estatismo en la comprensión de estas religiosidades.

Sin embargo, con García Fernández-Albalat¹⁴ se cumplirá la crítica realizada a los seguidores de Dumézil de forzar la trifuncionalidad en el objeto de

⁹ LÓPEZ CUEVILLAS, 1953.

¹⁰ Cf. DÍEZ SANTANA, 2002b, *passim*; GONZÁLEZ RUIBAL, 2006, pp. 50-51.

¹¹ Más difícil resulta explicar las ideas de Taboada Chivite en pleno año 72 como fundamento de la defensa de una protohistoria céltica del Noroeste (TABOADA CHIVITE, 1972, p. 16).

¹² Con una amplia producción, baste para examinar las cuestiones aquí expuestas con la consulta de: BERMEJO BARRERA, 1976; 1978a; 1978b; 1981; 1982; 1983; 1991a; 1991b, dado que en trabajos posteriores renuncia y critica con acierto los excesos de la aplicación de estas perspectivas.

¹³ Tampoco puedo entrar a analizar aquí la interesante y polémica obra del filólogo francés, por lo que remito a los excelentes trabajos que existen al respecto (PUHVEL, 1987; POLOMÉ, 1996; SCHEID, 1991, pp. 69-90; y el propio GARCÍA QUINTELA, 1999, pp. 73-109, comparado con MARCO, 2005, pp. 288-290). Baste señalar que considero que a las teorías de Dumézil le han hecho más daño sus seguidores que sus críticos.

¹⁴ Su producción no es tan numerosa como la de otros autores, pero ha tenido un enorme peso en los círculos celtoesencialistas, al ser la mayor defensora de un panteón “a la irlandesa” en el Noroeste peninsular. Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1986; 1990; 1993; 1996; 1999a; 1999b.

estudio¹⁵. Su orientación teórico-metodológica es siempre la misma, y se puede apreciar magníficamente bien en su trabajo de mayor impacto: *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania Antiguas*¹⁶. Esta pasa por: 1) establecer el carácter céltico de un teónimo – o fenómeno – atestiguado en el Noroeste; 2) interpretación libre del mismo, resaltando algún rasgo que permita su comparativa; 3) extrapolación de una mitología asociada tomada de las fuentes medievales insulares. Al margen de problemas concretos, como si los teónimos consignados en epígrafes galaico-romanos pueden o no remitirnos de forma directa a realidades religiosas prerromanas¹⁷, se observa que estamos ante una falacia de circularidad¹⁸ que, en última instancia, depende y al mismo tiempo legitima el carácter céltico de la religión del Noroeste como clave interpretativa. Con sus trabajos, el celtismo deja de ser un mero “marco comparativo” para convertirse en un apriorismo conceptual en la comprensión de la religiosidad castreña. Con la apariencia de un trabajo científico, se vuelve a un enfoque paracientífico, que tiene como finalidad legitimar la celticidad del Noroeste y, como resultado no previsto, la perpetuación de tópicos sobre las religiones célticas más dependientes del “espejismo” decimonónico¹⁹ que de la realidad de cualquier fuente histórica.

Los trabajos de García Quintela en principio se asemejan metodológicamente mucho más a los de Bermejo Barrera que a los de García Fernández-Albalat, como se aprecia en *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana III*²⁰, donde compila y revisa artículos producidos por él mismo desde finales de los 80 y durante la década de los 90. Sin embargo, el tipo de comparativa que emplea en sus trabajos presupone la existencia de unas estructuras operativas en los sistemas religiosos prerromanos que se reproducen a lo largo del tiempo de forma casi inalterada, y que son caracterizadas como “culturalmente célticas”. Es decir, aunque este autor no emplea en sus análisis una falacia de circularidad, estos dependen de una presuposición: la existencia de unas *religiones célticas* con unos rasgos (estructuras) más o menos compartidos y bien definidos, a partir de los cuales se establece la comparativa estructural²¹. Esto se ve mucho más claramente en sus trabajos conjuntos con Santos Estévez²², especialmente en *Santuarios de la Galicia Céltica*, donde se pasa de determinar el carácter cultural del Noroeste como céltico en la introducción, a inferir la presencia de una serie de rasgos típicamente célticos²³ en sus religiosidades y legitimar una comparativa con otros horizontes célticos²⁴ como clave

¹⁵ Suscribo aquí por completo la opinión expresada por MARCO, 2005, p. 289; cf. CURADO, 2002, pp. 71-78.

¹⁶ GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990, *passim*.

¹⁷ Casi nunca enfrentada por los historiadores de las religiones prerromanas que trabajan con teónimos (cf. ALFAYÉ, 2013, pp. 309-312, SANTOS CANCELAS, 2015b, pp. 88-90).

¹⁸ Cf. LLINARES GARCÍA, 2012, *passim*.

¹⁹ Cf. ALFAYÉ, 2009, pp. 178-179.

²⁰ GARCÍA QUINTELA, 1999, *passim*.

²¹ Esta visión contrasta con la de los trabajos de MARCO (1994, *passim*; 2005, *passim*) quien – desde mi punto de vista con razón – se muestra suspicaz sobre la validez de este método.

²² SANTOS ESTÉVEZ y GARCÍA QUINTELA, 2000; 2000b; 2003; 2008.

²³ A lo que cabría preguntar: ¿qué es típicamente céltico?

²⁴ Que son, por supuesto, las fuentes medievales irlandesas y galesas.



interpretativa. Es decir, que ese carácter cultural céltico propuesto en la introducción, no es – como defienden González García²⁵ y el propio García Quintela²⁶ – una mera categoría de estudio, sino una clave a partir de la cual inferir rasgos de la religión castreña no presentes en su registro²⁷, sea éste el material, el iconográfico, o los textos clásicos como fuente de conocimiento excéntrica.

El problema ha sido cómo estos trabajos de García Quintela han legitimado la utilización de esa categoría cultural céltica como clave interpretativa en toda una serie de síntesis posteriores²⁸ sobre religiones castreñas, por ejemplo Brañas Abad²⁹ u Olivares Pedreño³⁰. Este enfoque suponía, por un lado, una falacia de circularidad: *nosotros interpretamos* ciertos rasgos del noroeste como célticos, ergo otros rasgos que *nosotros consideramos* típicamente célticos deben estar presentes en las religiosidades del Noroeste, ergo esta religión es *céltica*. Así es, por ejemplo, como Olivares Pedreño infiere la presencia de un panteón *céltico* organizado en su tesis³¹. Por otro lado, como señaló Alfayé³², esto supone la perpetuación acrítica de tópicos y estereotipos más dependientes del imaginario decimonónico que de realidad histórica alguna, generando un constructo que Ruiz Zapatero denominó el “celta inventado”³³, y que se manifiesta en estos trabajos en una serie de apriorismos conceptuales sobre estas religiosidades como la “lugmanía”³⁴, el “druída deseado”³⁵, la *feritas* guerrera³⁶, etcétera.

En definitiva, el celtismo es un condicionante presente en la historia de las religiones del Noroeste desde sus inicios. Al haber sido también un tópico que caracterizó los inicios del conocimiento sobre esta cultura³⁷, se ha tenido por una realidad natural. El resultado ha sido una historia de las religiones castreñas *construida* desde el celtismo como apriorismo teórico, por lo que se trata de una cuestión que requeriría un análisis mucho más metódico que estos breves apuntes.

²⁵ GONZÁLEZ GARCÍA, 2007, p. 126.

²⁶ GARCÍA QUINTELA y SANTOS ESTÉVEZ, 2008, pp. 59-60.

²⁷ LLINARES, 2012, pp. 101-139.

²⁸ A las que se puede aplicar uno por uno todas las críticas que LLINARES (*ibíd.*) dedica a los trabajos de los autores antes mencionados (*vid. supra*).

²⁹ BRAÑAS ABAD, 2000; 2007.

³⁰ OLIVARES PEDREÑO, 2002; entre otros numerosos trabajos más centrados en el caso del Noroeste donde repite las perspectivas de su tesis.

³¹ Detallo otros problemas de este enfoque en SANTOS CANCELAS, 2015b; *cf.* MARCO, 2005, pp. 288 y 306.

³² ALFAYÉ, 2013, p. 311.

³³ RUIZ ZAPATERO, 1995-97, p. 220.

³⁴ ALFAYÉ, 2011, pp. 68-71. Muy elocuente en el ejemplo de *Vestio Alonienco*, una representación a la que se asigna este teónimo por supuesta proximidad con un epígrafe (que no es clara) y después se pasa a considerar como una hipóstasis de Lug por la representación de manos hipertrofiadas a raíz de un epíteto medieval.

³⁵ SOPEÑA, 2003, pp. 16-22.

³⁶ ALZOLA ROMERO y SANCHÉZ MORENO, 2009.

³⁷ VILLA-AMIL y CASTRO, 1873; LÓPEZ CUEVILLAS, 1953; *Cf.* DÍAZ SANTANA, 2002b, *passim*.

III. ¿Dónde están los materiales?

Si la historia de las religiones castreñas profesional se basaba en la aplicación de perspectivas dumézilianas, entendemos que su fuente de conocimiento era, sobre todo, la comparativa textual. Sin embargo, la cultura castreña es una cultura ágrafa, con lo cual los textos a los que habían de acudir estos estudios eran necesariamente foráneos o (muy) posteriores.

Si bien se puede considerar, pese a sus prejuicios etnocéntricos, que los autores greco-romanos constituyen una fuente de conocimiento excéntrico inestimable³⁸, dado que contienen información relativa a los pueblos del Noroeste (los “montañeses” de Estrabón), no es así con la épica medieval insular. Esta épica consiste en narrativas precristianas irlandesas y galesas compiladas en un ámbito monástico, con una agenda determinada, y una visión condicionada por un uso interesado de su pasado – una retromemoria – también determinada. Y sin embargo, derivado de su consideración como fuente sobre “religiones célticas” – el ya manido concepto de ventana a la Edad del Hierro³⁹ –, han tenido un peso desmesurado en el Noroeste, como se aprecia en los trabajos de García Fernández-Albalat⁴⁰, Brañas Abad⁴¹ y Olivares Pedreño⁴², en particular en la fijación de tópicos como la *lugmanía* denunciada por Alfayé⁴³.

La importancia de estas fuentes textuales no sólo ha sido desmesurada por el hecho de que la cultura castreña no es una cultura de coherencia textual, sino ritual, sino también por entrañar un olvido de los materiales castreños. Al basarse la ciencia de las religiones castreñas en el análisis textual, se entiende que dejaba de lado los materiales arqueológicos que, paradójicamente, constituían la fuente de conocimiento fundamental de esta cultura histórica. Efectivamente, comprobamos cómo en las síntesis sobre religiones castreñas producidas desde la academia gallega los materiales de la Edad del Hierro tienen un papel meramente testimonial⁴⁴. Se acude a ellos como un referente ilustrativo para caracterizar una teoría o punto de vista establecido de antemano⁴⁵ a través del análisis de algún texto, o directamente no existen referencias en los trabajos de religiones castreñas a materiales de la cultura castreña, lo que lleva a la paradójica situación de que,

³⁸ Cf. BERMEJO BARRERA, 1983, pp. 129-146; GARCÍA QUINTELA, 1999, pp. 31-50.

³⁹ Sobre el problema que plantean las “herencias” para el conocimiento de estas religiosidades cf. LLINARES, 2012, pp. 47-52, *passim*.

⁴⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990, *passim*.

⁴¹ Por poner un ejemplo, cuando sigue en su argumentación a García Fernández-Albalat, en la cuestión de la raíz etimológica de *Bandua*, y que pese a recoger la ausencia de consenso a este respecto (la mayoría de los autores), no aporta citas y continúa con su planteamiento (BRAÑAS ABAD, 2007, p. 420).

⁴² Si tomamos el resumen de PUHVEL (1987, pp. 166-188) sobre el carácter trifuncional defendido por Dumézil en los mitos celtas comprobamos como la tesis de Pedreño (2002) responde al mismo patrón apriorístico determinado por fuentes muy posteriores.

⁴³ *Vid. supra*.

⁴⁴ Y cuando se cita resulta elocuente cómo al no haber una revisión exhaustiva o directa de los materiales, se cometen errores por ejemplo BERMEJO BARRERA (1978c, pp.118-119) en su revisión de los bifaces castreños señala que el cuadrifaz de Pontedeume presenta *focus* cuando no es así.

⁴⁵ Baste para ilustrar este punto el empleo hecho por Brañas Abad de los bronce votivos (BRAÑAS ABAD, 2007, p. 392).



en ciertos análisis de religiones de la Edad del Hierro del Noroeste, es más sencillo encontrar datos sobre épica medieval insular que sobre cultura castreña⁴⁶. Aunque se podría objetar que los documentos iconográficos de la Edad del Hierro del Noroeste sí concurren en ciertos trabajos, especialmente los de García Quintela⁴⁷, como han notado Rodríguez Corral⁴⁸, Alfayé⁴⁹, Llinares⁵⁰ y yo mismo⁵¹, el uso que se ha hecho de la plástica para la comprensión de las religiosidades prerromanas se ha caracterizado por una aplicación del método iconográfico que subordinaba la interpretación a las fuentes textuales desde el prejuicio o estereotipo de que la imagen posee un significado predeterminado. Se negaba de este modo la capacidad activa de la imagen en la construcción de sentidos sociales y religiosos, depreciando así su potencial informativo y amoldándola a datos preexistentes⁵².

Si a ello añadimos que, con anterioridad al surgimiento de una arqueología gallega profesional en los 70, los materiales apenas habían tenido importancia a la hora de configurar la idea sobre las religiones castreñas, dado que ésta se construía desde estereotipos célticos decimonónicos, llegamos a una conclusión dramática: la historia de las religiones castreñas se ha construido de espaldas a los materiales de la Edad del Hierro.

IV. Divorcio disciplinar

Derivado de la orientación histórico-filológica y la agenda céltica de los primeros trabajos sobre historia de las religiones castreñas, existe un tercer problema: un divorcio disciplinar con respecto a la tradición historiográfica castreña, de corte eminentemente arqueológico⁵³. Dada la ya mencionada ausencia de interés por los materiales de la Edad del Hierro, y el que construyera su relato basándose en fuentes textuales, la historia de las religiones castreñas dio la espalda, o al menos no tuvo en toda la consideración que debería, a la arqueología castreña.

Esto suponía, por un lado, que la historia de las religiones castreñas condenó al olvido los problemas sobre esta religiosidad que ofrecía el registro material, siendo el más obvio la particular ausencia de registro funerario de esta cultura⁵⁴. Del mismo modo, en la cuestión de la configuración de los santuarios,

⁴⁶ Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990, *passim*.

⁴⁷ GARCÍA QUINTELA, 2007, p. 363; cf. GARCÍA QUINTELA y SANTOS ESTÉVEZ, 2008, *passim*

⁴⁸ RODRÍGUEZ CORRAL, 2012, pp. 80-81.

⁴⁹ ALFAYÉ, 2011, *passim*.

⁵⁰ LLINARES, 2012, pp. 109-139.

⁵¹ SANTOS CANCELAS, 2015, p. 170.

⁵² Cuando en realidad, como constructores de identidades sociales – a través de la sobrevaloración de unas esferas en el discurso hegemónico – en tanto que éstas se legitiman retrospectivamente en el pasado imaginado del grupo, que en una cultura ágrafa se debe identificar con su discurso mítico, su potencial informativo sobre religiosidades, si se analizan desde una agencia activa, es enorme, cf. SANTOS CANCELAS, 2015.

⁵³ Que no existe en el estudio de otros ámbitos paleohispánicos (cf. MARCO, 2005, *passim*; ALFAYÉ, 2009, *passim*).

⁵⁴ Para la que no existen estudios exhaustivos específicos desde la historia de las religiones, y

un problema eminentemente arqueológico, tuvo más importancia la comparativa estructural⁵⁵ con el concepto *nemeton*, que los datos arqueológicos en sí. Esto se observa en los trabajos conjuntos de García Quintela y Santos Estévez, en los que proponen la operatividad de unos santuarios de la Edad del Hierro del Noroeste a través de la comparativa entre conjuntos de petroglifos de la Edad del Bronce⁵⁶ con el calendario de Coligny⁵⁷ y la leyenda Jacobea⁵⁸, interpretados desde reconstrucciones de los mitos asociados a Lug⁵⁹. A pesar de que, en estos trabajos, se reclama la aplicación de criterios de la arqueología del paisaje, éstos se resumen al análisis de orientaciones arqueoastronómicas de paisajes arqueológicos con un registro *extremadamente* sesgado. Por otro lado, este divorcio supuso que, cuando desde la arqueología se comenzaron a hacer aportaciones relevantes para el conocimiento de la historia de las religiones protohistóricas, o bien se ignoraron, o bien su impacto fue mínimo. En gran medida fue porque el relato “céltico” construido desde la historia de las religiones castreñas tenía otros intereses condicionado por su agenda.

Pero este divorcio también vino ocasionado por las propias dinámicas de la arqueología gallega. Con los años 70 y el inicio de la arqueología profesional gallega, se aprecia una pérdida o ausencia de interés por el análisis de realidades superestructurales como la religión o la etnicidad. Este rechazo se ha explicado⁶⁰ como una reacción a los excesos celtoesencialistas. Considero que en estos primeros arqueólogos gallegos, la reacción al celtoesencialismo iba de la mano de un desagrado o incomodidad en el trabajo sobre las religiones, quizás por haber constituido tradicionalmente un tópico dominado por estereotipos célticos. Esto, sin embargo, no supuso que no se mencionara la religión por parte de estos arqueólogos, sino que estuviera relegada a un segundo (o tercer) lugar, y cuyo estudio no tenía un carácter autónomo. Se generó así un vacío en el ámbito de la arqueología que derivó en que, cuando se gestaron las primeras interpretaciones sobre religiones castreñas a partir de la comparativa textual, no existía ninguna síntesis sobre religiones desde arqueología que limitara los excesos interpretativos derivados del trabajo exclusivo con fuentes de conocimiento excéntricas.

Se genera así un divorcio disciplinar del que derivó el problema de la instrumentalización de unas fuentes al servicio de la narrativa generada a partir del análisis de otras fuentes, lo que no deja de constituir una (otra) falacia de circularidad. Este es un problema que no fue desconocido en el ámbito más amplio del estudio de las sociedades paleohispánicas, pero que en el caso concreto de la historia de las religiones castreñas tiene la particularidad de prolongarse hasta fechas muy recientes. Efectivamente, no será hasta trabajos

cuando se planteó, por parte de GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT (1996b, pp. 69-79), se respondió desde tópicos tomados de las fuentes medievales insulares, en las que por cierto no hay una idea definida sobre su horizonte funerario, ni siquiera en los trabajos más optimistas (cf. VELASCO LÓPEZ, 2000, pp. 251-437).

⁵⁵ Recurriendo siempre ante la falta de seguridades a santuarios galaico romanos (cf. BRAÑAS ABAD, 2007, pp. 395-397) que paradójicamente son ejemplos que tampoco conocemos bien.

⁵⁶ Con todos los problemas que plantean, no siendo su interpretación ni de lejos el primero.

⁵⁷ GARCÍA QUINTELA y SANTOS ESTÉVEZ, 2008, *passim*

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 118-132, 301-313.

⁵⁹ *Ibidem*. *Passim*.

⁶⁰ Cf. GONZÁLEZ RUIBAL, 2006-07, pp. 54-55.



recientes producidos desde la arqueología, que se reconcilian en un discurso crítico y contrastado las narrativas sobre religiones castreñas construidas por diversas fuentes. Sin embargo, en este tipo de trabajos la religión es un aspecto más a tratar de una realidad más amplia⁶¹, o se centra en aspectos concretos⁶². Es decir, que sigue faltando una síntesis similar a las existentes en otras religiones peninsulares⁶³ para el Noroeste⁶⁴.

V. Prejuicios y tópicos

Existe, pues, un vacío generado por la ausencia de concurrencia – más que con un valor testimonial – de las fuentes materiales en la historia de las religiones castreñas, y de la ausencia de interés – hasta fechas recientes⁶⁵ – de la arqueología por religiosidades castreñas. Este vacío supuso un considerable atraso disciplinar, derivado de la falta de relecturas críticas que incorporaran los nuevos planteamientos (y criterios teóricos) aplicados en otras academias (hispánicas y europeas) sobre religiones protohistóricas, lo que resultó en que la identificación y análisis de religiosidades castreñas se caracterizó por el empleo de estereotipos, prejuicios y tópicos. Esto justifica en gran medida la fijación de los tópicos celtoesencialistas antes aludidos, por lo que no me detendré más en ellos⁶⁶.

Me interesa más examinar cómo en la arqueología gallega se dio un problema similar al de otras arqueologías pre- y protohistóricas en la identificación del ritual, los santuarios u otros fenómenos religiosos: se trataba de una identificación basada en prejuicios presentistas⁶⁷, la dicotomía funcional *versus* simbólico, que a su vez derivaba de otras dicotomías como la de sagrado *versus* profano y, para el caso del ritual, la de acción *versus* pensamiento⁶⁸. Desde una mentalidad funcionalista post-industrial se tiende a considerar – erróneamente – que la religión debe ser identificada con una realidad introspectiva y espiritual relegada al campo de lo íntimo⁶⁹. Sin embargo, como se ha demostrado, esto es una caracterización falaz incluso hoy en día⁷⁰, por lo tanto, su operatividad⁷¹ en proto-historia deberá considerarse tanto más dudosa⁷². Pese a lo cual, la identificación del registro religioso castreño se caracteriza por la aplicación del prejuicio de que sólo puede ser religioso o sagrado *aquellos que no es funcional*. La particularidad no es la aplicación de esta perspectiva, que Bradley detectó en otras academias, sino que ésta se siga aplicando aun a día de hoy como clave interpretativa. Esto se observa, por poner sólo unos ejemplos, en

⁶¹ GONZÁLEZ RUIBAL, 2006-07, pp. 186-187, 212, 246, 338-340, 450,542-595, *passim*.

⁶² ARMADA PITA, 2005, *passim*

⁶³ ALFAYÉ, 2007.

⁶⁴ Punto de partida de mi tesis doctoral.

⁶⁵ *Vid. Supra*.

⁶⁶ *Vid. Supra*.

⁶⁷ BRADLEY, 2002, *passim*; 2005, *passim*.

⁶⁸ BELL, 1993, pp. 35-42.

⁶⁹ *Cf.* DÍEZ DE VELASCO, 2005, *passim*.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ Como la de categorías tales como íntimo, personal, doméstico, espiritual, sentimental, etcétera.

⁷² BELL, 1993, *passim*; BRADLEY, 2005, p. 37; ALFAYÉ, 2009, pp. 16-25, 277-280, *passim*.

ciertas propuestas de que sólo podemos considerar depósitos rituales aquellos que se retiran de forma definitiva⁷³, lo que en el Noroeste nos dejaría sólo con depósitos acuáticos, descartando depósitos tan propios de la esfera del ritual como serían los fundacionales. O en la pretendida caracterización de ciertos espacios como santuarios castreños, a través de negarles cualquier función social⁷⁴, lo que resulta una orientación metodológica chocante.

La consecuencia no prevista de esta perspectiva fue la depreciación de lo religioso y lo ritual en el mundo castreño como una realidad *no funcional*. De ello deriva que se utilizaran estas categorías de un modo auto conclusivo para explicar cualquier elemento extraño en el registro como *ritual, votivo o religioso*⁷⁵. A su vez, esto generó un cajón de sastre con la religión y la ritualidad castreña donde se metía todo aquello que, *desde nuestra perspectiva post-moderna*, no era funcional, o para lo que simplemente no se encontraba una explicación por atípico o extraño. Al mismo tiempo, esta perspectiva negaba cualquier capacidad activa de fenómenos como el ritual en la construcción de narrativas sociales⁷⁶, imponiendo un tremendo estatismo a la comprensión de la religiosidad castreña. Y, en cambio, en las sociedades protohistóricas, como en la mayoría de sociedades preindustriales – y aun se podría discutir ciertas conductas de las postmodernas –, ciertos fenómenos, gestos, conductas o elementos se sobresignifican como rituales, votivos, sagrados, o, en definitiva, pertenecientes a la esfera de las religiosidades, *precisamente por su funcionalidad*⁷⁷ social.

VI. Dispersión de la información

Por último, debemos comprender que hasta fechas muy recientes no existían buenas síntesis sobre cultura, arqueología, sociedades o desarrollo tecnológico castreño, lo que supone que contamos con más de un siglo de publicaciones menores, muy secundarias o de muy difícil acceso. A ello hay que sumar el carácter *amateur* de la historiografía y la arqueología gallegas hasta los

⁷³ DELIBES DE CASTRO y FERNÁNDEZ MANZANO, 2007; BRANDHERM, 2007; frente este tipo de perspectivas suscribo las de BRADLEY, 2005, pp. 31, 72, *passim* y VILAÇA, 2006, cuya pertinencia y acierto se comprueban en el catálogo de indicios de ritualidad materiales de mi tesis doctoral.

⁷⁴ Con ello me refiero a la propuesta inédita de Suárez Otero realizada en una comunicación de Abril de 2012 en el Instituto Arqueológico Alemán de Madrid (DAI), según la cual O Facho no habría sido nunca un poblado, sino que, *como no habría tenido ningún carácter funcional* se trataría de un santuario, lo que además de contra la evidencia, va contra las perspectivas arriba descritas. Semejante enfoque se podría aplicar también al modo más habitual que existe de defender el carácter cultural de los *monumentos de forno* (carácter que no pretendo negar).

⁷⁵ Recurso muy habitual en los trabajos de BETTENCOURT (2000, p. 71), por poner un ejemplo claro. Examinando su publicación sobre S. Julião, observamos que acude a menudo a estas categorías para definir elementos “extraños” en el registro, y sin embargo en las conclusiones del trabajo, ni alude ni mucho menos trata de explicar este carácter votivo o religioso.

⁷⁶ Cuando el marco que manejamos hoy en día es que sería una *estructura estructurante* (cf. BORDIEU, 1972) que no prevé las consecuencias que genera, entre otras la construcción de agentes rituales (BELL, 1993, BRADLEY, 2005) que se traduce en el mantenimiento de los sentidos sociales (ASSMANN, 2011).

⁷⁷ Cf. BELL, 1993; BRADLEY, 2005.



años 70, lo que se traducía en la ausencia de método científico: no se citaban las fuentes, se daba el mismo crédito y atención a noticias académicas que a rumores sobre folklore, y se entremezclaba todo para conformar una imagen de conjunto predefinida por la imagen determinada desde el celtoesencialismo. A esto se debe añadir un atraso disciplinar de la arqueología castreña, ya denunciado por González Ruibal⁷⁸, que ha tenido como consecuencia la mala práctica de *no publicar* los resultados de unas intervenciones, con consecuencias catastróficas, no sólo por la falta de información sino por la circulación de noticias sobre estas intervenciones imposibles de verificar o tan siquiera discutir⁷⁹.

A todo ello, en el ámbito de las religiones castreñas, cabe sumar los deficientes criterios arriba mencionados en la identificación de indicios sobre religiosidad, lo que multiplica la dificultad de dar en la historiografía castreña con información sobre su religión. Si a esto sumamos que, cuando se comienzan a producir síntesis sobre esta religiosidad, éstas no toman como referente la cultura material de la Edad del Hierro, sino fuentes foráneas, podemos inferir que estas síntesis no solucionan el problema de la dispersión de información sobre el registro religioso castreño.

VII. En conclusión

Como en otras historias de las religiones paleohispánicas, sobre nuestra comprensión de las religiones del Noroeste peninsular prerromano se impusieron una serie de tópicos, prejuicios, y afirmaciones acríticas, que es necesario solventar. El modo de hacerlo es plantear un ejercicio de revisión exhaustivo de las fuentes que contengan información de y sobre el registro religioso de la Edad del Hierro del Noroeste⁸⁰. Con esta perspectiva se plantea mi tesis doctoral, *Ritos, memoria e identidades castreñas*, que pretende elaborar⁸¹ un catálogo de indicios de ritualidad exhaustivo basado en estas fuentes, que solventa la dispersión de información y los tópicos impuestos por el celto-esencialismo, con la finalidad de aproximar una base de conocimiento centrada en los datos de la cultura castreña sobre su coherencia ritual. Aunque la tarea ha sido y continúa resultando ardua, ha comenzado a ofrecer resultados positivos al detectar en el registro material pautas de repeticiones de unos gestos con paralelismos estructurales, que permiten detectar indicios de diferenciaciones estratégicas o *ritualizaciones*⁸². De este modo se confía en que, una vez finalizados los diferentes catálogos – basados en la naturaleza de las fuentes y no en categorías apriorísticas –, la correcta gestión de los datos nos permita un avance en la caracterización de estas religiosidades, en la línea de las ya existentes para otros ámbitos

⁷⁸ GONZÁLEZ RUIBAL, 2006-07, p. 45, *passim*.

⁷⁹ Siendo en este momento el caso paradigmático O Facho de Don n.

⁸⁰ Lo que implica ceñirse a los materiales e iconografía con dataciones de la Edad del Hierro, y fuentes greco-romanas sincrónicas con información *sobre* estas poblaciones, y prescindir (de una vez) de las fuentes tardo-antiguas y medievales y de la comparativa, al menos *como base* de conocimiento.

⁸¹ En este punto ya se encuentra elaborado.

⁸² BELL, 1993, 27-32, *passim*; cf. BRADLEY 2005, *passim*; cf. ALFAYÉ 2009, 13-14.

paleohispánicos⁸³, o al menos un enfoque que por su carácter alternativo contribuya a enriquecer la discusión con otras síntesis.

Bibliografía

ALFAYÉ, S. (2009): *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, Oxford, Archaeopress.

_____(2011): *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, Noia, Toxosoutos.

_____(2013): "Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea", en *Revisiones de Historia Antigua VII: Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Universidad del País Vasco, Vitoria, pp. 308-334.

ALZOLA ROMERO, A. y SÁNCHEZ MORENO, E. (2009): "Fabricating celts: How Iron Age Iberians became Indo-Europeanized during the Franco Regime" *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, XXIX, pp. 1-29.

ARMADA PITA, X. L. (2005): *Formas y rituales de banquete en la Hispania Indoeuropea*, Tesis Doctoral, Universidad de la Coruña, Inédito.

ASSMAN, J. (2011): *Historia y Mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel, y Grecia*, Madrid, Gredos.

BELL, C. (1993): *Ritual Theory, ritual practice*, Oxford, Oxford University Press.

BERMEJO BARRERA, J. C. (1976): "Los Caballos y los vientos: un mito lusitano antiguo", *Hispania antiqua*, 6, pp. 301-310.

_____(1978a): "Tres notas sobre Estrabón: sociedad, derecho y religión en la cultura castreña", *Gallaecia*, nº 3-4, pp. 71-90.

_____(1978b): "La función real en la mitología tartésica. Gárgoris, Habis y Aristeo", *Habis*, nº 9, pp. 215-232.

_____(1978c): *La Sociedad en la Galicia Castreña*, Santiago, Follas Novas.

_____(1981): "La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua", *Zephyrus*, 32-33, pp. 263-276.

_____(1982): *Mitología y Mitos de la Hispania prerromana I*, Madrid, Akal.

_____(1983): "Etnografía Castreña e historiografía clásica" en *Estudos da Cultura Castrexa e da Historia Antigua de Galicia: Limiar homenaxe a D. F. López Cuevillas e D. R. Otero Pedrayo*, Santiago de Compostela, pp. 129-146.

_____(1991a): "Los mitos griegos y la Hispania antigua", *Espacio, tiempo y forma, Serie II*, nº 4, pp. 85-106.

_____(1991b): "La geopolítica de la embriaguez en Estrabón. Usos y significados culturales de las bebidas alcohólicas en Galicia", en *Mentalidades colectivas e ideoloxias*, Santiago de Compostela, pp. 143-208.

⁸³ Cf. ALFAYÉ, 2009.



BETTENCOURT, A. M. S. (2000): "O Povoado de São Julião, Vila Verde, Norte de Portugal, nos finais da Idade do Bronze e na Transição para a Idade do Ferro", *Cadernos de Arqueología*, Monografías 10.

BOURDIEU, P. (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra-París, Droz.

BRADLEY, R. (2002): *The past in the prehistoric societies*, Londres, Routledge.

_____(2005): *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*, Londres, Routledge.

BRANDHERM, D. (2007): "Sobre el origen del fenómeno de los depósitos en la península ibérica: ocultaciones de objetos metálicos de los inicios de la Edad del Bronce", en *El hallazgo leonés de Valdevimbre y los depósitos del Bronce Final Atlántico en la península Ibérica*, León, Junta de Castilla y León, Diputación de León, pp. 176-193.

BRAÑAS ABAD, R. (2000): *Deuses, héroes e lugares sagrados na cultura castrexa*, Santiago de Compostela, Sotelo Blanco ediciones.

_____(2007): "Entre Mitos, ritos y santuarios. Los dioses Galaico-Lusitanos", en *Los pueblos de la Galicia Céltica*, Madrid, Akal, pp. 377-443.

CURADO, F. P. (2002): "A «Ideología Tripartida dos Indoeuropeus» e as Religiões de Tradição Paleohispânica no Occidente Peninsular", en *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueología, pp. 71-78.

DELIBES DE CASTRO, G. y FERNÁNDEZ MANZANO, J. (2007): "¿Para los hombres o para los dioses? Certezas y sospechas sobre la intención de los depósitos del bronce Final atlántico", en *El hallazgo leonés de Valdevimbre y los depósitos del Bronce Final Atlántico en la península Ibérica*, León, Junta de Castilla y León, Diputación de León, pp. 10-35.

DÍAZ SANTANA, B. (2001a): "Los celtas y la historia", *Cuaderno de estudios gallegos*, 48, 114, pp. 181-213.

_____(2001b): "Arqueología y política en la investigación protohistórica de Galicia", *Complutum*, 12, pp. 311-324.

_____(2002a): "Una revisión historiográfica de la investigación protohistórica de Galicia", *Arqueoweb* 4, 1.

_____(2002b): *Los Celtas en Galicia, arqueología y política en la creación de la identidad gallega*, Noia, Toxosoutos.

_____(2003): "Los celtas, identidad, etnicidad y arqueología", *SPAL. Revista de prehistoria de la universidad de Sevilla*, 12, pp. 299-316.

DÍEZ DE VELASCO, F. (2005): *La historia de las religiones, métodos y perspectivas*, Madrid, Akal.

FERNÁNDEZ GÖTZ, M. A. (2008): *La construcción arqueológica de la etnicidad*, Noia, Toxosoutos.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1986): "La diosa Nabia: nueva interpretación", en *Actas 1º congreso peninsular de historia antigua*, Santiago de Compostela 1-5 de Julio, vol. 2, pp. 249-261.

_____(1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, Sada, Edicións do Castro.

_____(1993) "El hecho religioso en la Galicia céltica", en *O Feito relixioso na historia de Galicia*, Santiago de Compostela, pp. 27-58.

_____(1996a): "Antigüedad: la religión de los castreños" en *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela, pp. 33-90.

_____(1996b): "Rituales funerarios en la Galicia céltica", en *A cidade eo mundo: romanización y cambio social*, Xinzo de Limia, pp. 69-79.

_____(1999a): "La soberanía femenina céltica y sus huellas de culto en Oeste peninsular", en *Os celtas da Europa Atlántica: actas do 1º congreso sobre a cultura celta*, Ferrol 1997, pp. 171-196.

_____(1999b): *Las rutas sagradas de Galicia: perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folklore actual*, A Coruña, Diputación Provincial de A Coruña.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*, Madrid, Akal.

_____(2007): "La organización social y política de los galaico-lusitanos" en *Los pueblos de la Galicia Céltica*, Madrid, Akal, pp. 323-375.

GARCÍA QUINTELA, M. V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000): "Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo", *Archivo Español de Arqueología*, 73, pp. 5-26.

_____(2000b): "Petroglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones", *Revista de Ciências Históricas*, 15, pp. 7-40.

_____(2003): "Arte rupestre y santuarios", en *Profano y pagano en el arte gallego*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 37-149.

_____(2008): *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del Paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*, Madrid, Abada.

GONZÁLEZ GARCÍA, J. (2007): "Celtismo e historiografía en Galicia. En busca de los celtas perdidos", en *Los pueblos de la Galicia Céltica*, Madrid, Akal, pp. 9-129.

_____(2011): "Los célticos de Gallaecia apuntes sobre etnicidad y territorialidad en la edad del hierro del Noroeste de la península ibérica", *Complutum*, 22, pp. 117-132.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006-07): "Galaicos, poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica 1200 a.C.-50 d.C.", *Brigantium boletín do museo arqueolóxico da Coruña*, 18, 19.

JONES, S. (1997): *The Archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*, Londres, Routledge.

LLINARES, M. del M. (2012): *Los lenguajes del silencio. Arqueología de la Religión*, Madrid, Akal.



LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1953): *La civilización céltica en Galicia*, Santiago de Compostela, Porto e Cia.

MARCO SIMÓN, F. (1994b): "La religión indígena de la Hispania indoeuropea", en *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, Cátedra, pp. 313-401.

_____(2005): "Religion and Religious practices of the ancient Celts of the Iberian Peninsula", *E-keltoi, journal of interdisciplinary Celtic studies*, vol. 6, pp. 287-345.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, Real Academia de Historia, Universidad de Alicante.

PEÑA SANTOS, A. (2005): "Quiero creer. Reflexiones desde Galicia de un escéptico en el celtismo", *Complutum*, 16, pp. 205-208.

POLOMÉ, E. C. (ed.) (1996): "Indo-European Religion After Dumézil", *Journal of Indo-European Studies monograph series*, 16, Washington, Institute for the Study of Man.

PROSPER, B. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la península Ibérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

PUHVEL, J. (1987): *Comparative Mythology*, Baltimore y Londres, John Hopkins University Press.

RODRÍGUEZ CORRAL, J. (2012): "Las imágenes como modo de acción: los guerreros castreños", *Archivo español de arqueología*, 85, pp. 79-100.

RUÍZ ZAPATERO, G. (1995-97): "El poder de los celtas de la academia a la política", *O Arqueólogo Português*, IV, 13/15, pp. 211-232.

SANTOS CANCELAS, A. (2015): "La memoria de las piedras. El pasado presente en los guerreiros Castreños", *Antesteria*, 4º, pp. 167-186.

_____(2015b): "El hércules de Santa Tegra y el Middle-ground de la religión castreña" *Pyrenae*, 46 (1), pp. 1-22.

SCHEID, J. (1991): *La religión en Roma*, Madrid, Ediciones clásicas.

SOPEÑA GENZOR, G. (1987): *Dioses, ética y ritos, aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza.

_____(2003): "El druida deseado y otras cuestiones al hilo", *Liceus*, 10, pp. 16-22.

TABOADA CHIVITE, X. (1972): *Etnografía Galega, cultura espiritual*, Vigo, Galaxia.

VELASCO LÓPEZ, M. DEL H. (2000): *El paisaje del más allá el tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

VILAÇA, R. (2006): "Depósitos de Bronze do territorio Portugues, un debate aberto", *Separata de O arqueólogo Português*, IV, 24.

VILLA-AMIL Y CASTRO, J. (1873): *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia*, Lugo, Imprenta de Souto Freire.

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS

THE EXPERIENCE OF TIME IN ANCIENT SOCIETIES

DANIEL GIL MARTÍNEZ¹

RESUMEN: La humanidad ha percibido siempre el tiempo. Sin embargo, ¿qué es el tiempo? Este es el principal problema que debe ser resuelto con el fin de fijar un objeto de estudio. Por tanto, propongo estudiar los elementos que nos permiten experimentar el tiempo, teniendo en cuenta, además, que esta experiencia es una construcción social que está relacionada con la religión en las sociedades antiguas.

ABSTRACT: Humanity has always experienced time. However, what is time? This is the main problem that must be resolved in order to define an object of study. Hence, I propose researching the elements that allow us to experience time, taking into account that this experience is a social construction that is related to religion in ancient societies.

PALABRAS CLAVE: Tiempo, Religión.

KEY-WORDS: Time, Religion.

I. Introducción

Los presentes párrafos no tienen como objetivo, en ningún caso, analizar la experiencia del tiempo en las sociedades antiguas –aunque se den algunos ejemplos con carácter ilustrativo–, sino el de exponer un enfoque que permita su estudio en tales sociedades, en especial en aquellas de las que poseemos fuentes escritas.

Dos son los principales problemas que nos encontramos a la hora de realizar tal estudio en una sociedad concreta. En primer lugar, la escasez de fuentes. Estas, rara vez, tratan sobre el tiempo de una forma directa y, cuando lo hacen, abarcan solo aquellos “elementos del tiempo” que fueron de importancia para una determinada cultura. En otras palabras, una cosa es lo que una sociedad crea que es el “tiempo” y otra, muy distinta, la forma en que los individuos lo perciben, aunque lo primero influya en lo segundo. La experiencia del tiempo, aunque impregna la vida diaria de cualquier individuo de manera omnipresente y

¹ Email de contacto: danielgil86@gmail.com



multifacética², es en realidad algo inconsciente en muchos casos y, por tanto, debe investigarse mediante fuentes indirectas.

En segundo lugar, la cuestión más importante, el problema de la definición de “tiempo” y, por tanto, la delimitación de nuestro objeto de estudio, algo que es fundamental para interrogar a dichas fuentes indirectas, puesto que difícilmente se pueden encontrar respuestas sin conocer previamente lo que estamos estudiando.

Hagámonos, por tanto, dos cuestiones. La primera sobre lo qué es el tiempo, aunque la pregunta sea de antemano irresoluble, y, por otro lado, qué entendemos por experiencia del tiempo.

II. ¿Qué es el tiempo?

Como toda investigación, parece lógico definir el objeto de estudio, pero cuando uno intenta estudiar el tiempo, el principal problema al que se enfrenta es la imposibilidad de dar una definición a este. Esta cuestión, ya manifestada por el propio San Agustín³, no ha encontrado todavía resolución, pese a los numerosos estudios que se han realizado sobre el tiempo desde una multitud de ciencias⁴ – además de la Filosofía y de la Física que tradicionalmente se han disputado el dominio de este–, como bien demuestran los numerosos artículos y libros que llevan en sus títulos tal palabra⁵.

La definición del término “tiempo” de cualquier diccionario no parece válida puesto que o peca de simplista o sus acepciones son tantas que apenas son manejables, las cuales, además, cambian de unas lenguas a otras, especialmente conforme las raíces de estas se separan⁶. Así, el tiempo no es otra cosa que sinónimo de otros conceptos como simultaneidad, sucesión, duración, evolución, repetición, devenir, deterioro, envejecimiento e incluso de muerte⁷.

En cualquier caso, no poseemos una teoría general del tiempo cuya misión precisamente sería la de aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de “tiempo”, así como la delimitación de las fronteras de cara a su estudio⁸. Ni siquiera, para un planteamiento social, existe una teoría social del tiempo, pese a que ha sido la Sociología, como diremos más tarde, la que lo ha estudiado en mayor profundidad, lo que hace que incluso en esta área de estudio haya una sensación

² ADAM, 1994, p. 503.

³ August. *Conf.* 11.11.

⁴ SOROKIN y MERTON, 1937, pp. 617-618.

⁵ Denis Feeney (2007, p. 1) contabiliza que, entre 1900 y 1990, se publicaron en inglés unos 95.000 libros sobre esta temática, y entre esa fecha y la primeros años de este milenio calcula que otros 35.000, sin contar unos 180.000 artículos. En castellano, tomando la base bibliográfica Dialnet, supera las 64.000 los trabajos que contienen la palabra “tiempo” en su título.

⁶ LEACH, 1971, pp. 192-193; ADAM, 1994, p. 508.

⁷ KLEIN, 2005, p.28.

⁸ RAMOS TORRE, 1989, pp. 68-70.

de falta de unidad⁹. No resulta difícil que, al final, se acabe haciendo una especie de filosofía¹⁰.

III. La experiencia del tiempo

Ante la imposibilidad de definir el tiempo, solo se puede optar por dos vías. La primera, tomar una definición concreta y ocultar en realidad el tema de estudio bajo este término. La segunda –y la que se propone–, realizar una dicotomía entre el tiempo y la experiencia del mismo¹¹, pues sabemos que todos los individuos lo han experimentado, aunque no sepamos qué es.

Si acudimos al Diccionario de la Lengua Española, este nos dice que la “experiencia” es el “hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo”. Pero el tiempo no se capta por ninguno de los sentidos¹², por mucho que la Física haya hecho de este un hecho objetivo y natural. Pero tampoco parece que sea una cuestión de la conciencia humana como ha alegado tradicionalmente la Filosofía¹³, aunque psicológicamente existen algunas leyes comunes a todos los humanos en la forma en que experimentamos el tiempo¹⁴. Sin embargo, la orientación temporal, la duración y, en general, la sensación de que el tiempo transcurre se realiza siempre a través de acontecimientos externos¹⁵. Por tanto, lo que hay que buscar son las manifestaciones del tiempo, cuya descripción permite acercarnos a la forma en que el tiempo se experimenta. No es ninguna novedad, así lo santo o lo sagrado –solo por poner un ejemplo– han sido descritos a partir de sus manifestaciones. En cualquier caso, estas manifestaciones no parecen que se perciban, como es el caso de la mencionada duración, de igual manera en unas culturas y otras¹⁶. Por esa razón, para nosotros el tiempo –y con este concepto queremos decir, en realidad, la experiencia del mismo– es ante todo una cuestión social, cultural y colectiva.

De esta manera, podemos considerar que las manifestaciones del tiempo, que como decimos permiten tener una experiencia del mismo, cumplen con los principales aspectos de las representaciones colectivas que Durkheim fijó¹⁷:

a) Son el conjunto de ideas y sentimientos que una sociedad impone obligatoriamente a sus individuos y se transmiten a través de la tradición y la educación. En tanto que son una construcción social, los individuos, como todos

⁹ MUNN, 1992, p. 93.

¹⁰ BERGMANN, 1992, p. 82.

¹¹ BARATA, 2009, p. 246.

¹² ELIAS, 1989, p. 11; WHITROW, 1990, p.17; GELL, 1996, p. 93.

¹³ ELIAS, N. 1989, p. 14.

¹⁴ TAYLOR, 2009. Estas cinco leyes son: 1ª El tiempo se acelera conforme envejecemos. 2ª El tiempo discurre más despacio cuando nos exponemos a nuevas experiencias y entornos. 3ª El tiempo pasa más rápido en estados de absorción. 4ª El tiempo pasa más lento en estados de no-absorción. 5ª El tiempo pasa despacio o se detiene completamente en las situaciones en las que la “mente consciente” –nuestro ego habitual– está en suspenso.

¹⁵ POMIAN, 1990, p. 247; GELL, 1996, pp. 93-96.

¹⁶ WHITROW, 1990, pp.19-20.

¹⁷ HUICI URMENETA, 2007, p. 22.



los aspectos de una cultura, aprenden el concepto de tiempo y todo lo que en torno a este gira –institución del tiempo– desde la infancia¹⁸. Como toda realidad, se ha construido en un proceso dialéctico compuesto por tres momentos: externalización, objetivación e internalización, siguiendo la teoría de la construcción social de la realidad¹⁹.

b) Son un proceso de simbolización en el que el lenguaje juega un gran papel, en concreto en la construcción de periodos de tiempo²⁰ y expresiones que contienen significados temporales. Las palabras, al fin y al cabo, pueden ser entendidas como símbolos, en este caso símbolos auditivos que pueden ser experimentados por uno de nuestros sentidos. Cada símbolo, además, transmite significados, de hecho participa en una red de significados –la propia cultura–. Como todo símbolo únicamente puede comprenderse dentro de una sociedad determinada o de aquellos que participan en esta²¹. En este contexto, también calendarios, relojes o iconografía que haga alusión a cuestiones temporales puede entenderse como un símbolo que materializa al “tiempo”.

c) Experimentan modificaciones históricas. También debemos tener en cuenta, finalmente, que se produce, como en toda construcción humana, una evolución o al menos un cambio en la forma de entender estas manifestaciones del tiempo.

Debemos mencionar, por otro lado, la importancia de la religión en las sociedades antiguas. Al estar la religión integrada en todos los aspectos de la vida, esta es también importante en la propia experiencia del tiempo, puesto que otorga cualidades a las manifestaciones del tiempo. Además, si el papel de la religión es el de ofrecer un marco de referencia de comportamiento y consenso que minimizan los conflictos²², es evidente que la institución del tiempo es un principio organizacional, un medio de orientarse en el universo social y de regular la coexistencia de la sociedad²³. Relacionado con esto, podemos decir que las manifestaciones del tiempo, al menos en parte, están sometidas a un proceso de racionalización, es decir, un intento de aplicar ideas a prácticas y sintetizar estas prácticas mediante el establecimiento de reglas para las mismas²⁴. No hace falta mencionar que tal síntesis y reglamentación proviene del poder religioso. Por poner un ejemplo casi unánime a las diversas culturas, la noche es la ausencia de luz, es evidente, pero durante este periodo de tiempo subyace toda una ideología como, por ejemplo, su relación con la muerte y con criaturas malignas. La noche, por tanto, no es solo oscuridad, también acarrea una connotación negativa. De esta manera, la religión fija qué se debe hacer o no durante la noche, establece unos límites y puede fijar ceremonias con el fin de evitar tales males o intentar garantizar el tránsito al día.

¹⁸ ELIAS, 1989, p. 21.

¹⁹ BERGER y LUCKMANN, 2001.

²⁰ KENNEALLY, 2009, p. 146.

²¹ FOSTER, 1994, pp. 366, 370.

²² DÍEZ DE VELASCO, 1995, p. 24.

²³ KLEIN, 2005, p. 16.

²⁴ RÜPKE, 2012, pp. 2-4.

IV. Las manifestaciones del tiempo

Las manifestaciones del tiempo pueden ser muy variadas. Las que aquí señalaremos no agotan, ni mucho menos, las posibilidades. De hecho, tan solo esbozaremos estas sin entrar en las muchas preguntas que nos podemos hacer acerca de cada una de ellas. El límite únicamente está en la capacidad de las fuentes que poseamos para contestarlas.

El concepto de tiempo y su relación con los dioses

Con el concepto de tiempo entendemos el significado más inefable o abstracto de este –que es el que compone su misterio–, que sería algo así como considerar la existencia de una fuerza llamada “tiempo” que posee características propias.

No es necesario poseer una palabra que la designe para experimentar el sentimiento del paso del tiempo –de hecho, lo extraño es que la hayamos llegado a tener²⁵–. Las lenguas primitivas no la tienen²⁶, pero tampoco parece que sea sencillo encontrar términos parejos a nuestro concepto de “tiempo” en las lenguas de las culturas de la Antigüedad, en las cuales tienden a existir dos términos que designan, por un lado, el “momento” y, por otro, “la duración de la vida”, “un periodo de tiempo amplio” o incluso la “eternidad”. En cualquier caso, estas palabras evolucionan y, en el caso del latín, *tempus* –en origen “momento”– acabó siendo un término equiparable a nuestro término “tiempo”²⁷.

Así, la cuestión es realizar un análisis de los términos y, a partir de estos, observar cómo se entiende esta “fuerza” que lleva al cambio. Por ejemplo alguna religión antigua, como el zurvanismo, daba una explicación directa del tiempo al considerar a este como lo único que no había sido creado²⁸ y, por tanto, creador del resto de las cosas. No es el único ejemplo, la relación del tiempo con los dioses aparece en multitud de ocasiones. En el antiguo testamento algunos pasajes permiten observar como es Dios el que domina el tiempo como ocurre en el libro de los Reyes²⁹, cuando Ezequías le dice a Isaías refiriéndose a un reloj de sol: “...¿Quieres que la sombra avance diez grados o que retroceda diez grados?”, a lo que Ezequías le contestó “Fácil es para la sombra extenderse diez grados. No. Mejor que la sombra retroceda diez grados”. Esta circunstancia se vuelve a poner de manifiesto en un pasaje del libro de Josué, al parar Dios el Sol

²⁵ LEACH, 1971, p. 193.

²⁶ Por ejemplo el lenguaje de los siux (ELIAS, 1989, p. 133) y el de los Nuer (EVANS-PRITCHARD, 1977, p. 120).

²⁷ ERNOUT y MEILLET, 1985, s.v. *aevum*; *tempus*. Otros ejemplos pueden ser las palabras *darü* y *adanu* en asirio (según The Assyrian Dictionary 1956-2006), y *nehe* y *dynet* en egipcio (PÉREZ-ACCINO, 2010, p. 20).

²⁸ “Excepto el Tiempo todas las demás cosas han sido creadas. El tiempo es el creador y el Tiempo no tiene límite, ni principio, ni fin. Siempre ha existido y existirá para siempre jamás. Ninguna persona sensata dirá de dónde procede el Tiempo. A pesar de toda la grandeza que le rodea, no había nadie para llamarlo creador; pues no había originado la creación. Entonces creó el fuego y el agua, y, al unirlos Ormuz existió y, simultáneamente, el Tiempo se convirtió en Creador y Señor en función de la Creación que había originado” (*Vidēvdāt*, 19.29).

²⁹ 2 R. 20, 9-11. El mismo relato aparece en Is. 38, 7-8.



en Gabaón, hizo que no hubiera día más largo que aquel³⁰. Misma circunstancia que podemos encontrar en el mundo clásico como en la comedia de Plauto, *Anfitrión*, en la que Júpiter paraliza el transcurso de la noche y, por tanto, la prolonga³¹.

La determinación del tiempo

Determinar el tiempo –“temporizar”, si queremos traducir literalmente la palabra inglesa “*timing*” – no es otra cosa que la relación que un grupo humano, que con capacidad de acordarse y sintetizar, establece entre dos o más procesos de los cuales uno es tomado como cuadro de referencia o medida de los demás – este último es un *continuum* en devenir, el cual es reconocido y estandarizado³². En otras palabras, se trata de establecer una coordenada temporal que permita saber cuándo ocurrió un evento, ya sea dentro del año, en el pasado o incluso cuándo este ocurrirá en el futuro. En cualquier caso, la forma en que se determina el tiempo es una forma en que este se experimenta puesto que es una de las maneras de visualizarlo. La posibilidad de medirlo parece convertirlo en una realidad.

En este caso el lenguaje y la etimología pueden ser de gran ayuda. Todos los lenguajes poseen expresiones de carácter temporal y posiblemente las lenguas antiguas tuvieran mayor riqueza que las lenguas actuales como ocurre en latín³³ en este sentido. Al fin y al cabo, el establecimiento de una coordenada temporal se puede dar solo mediante un sincronismo con otros acontecimientos socialmente conocidos y representativos³⁴ como, por ejemplo, eventos cósmicos repetitivos tal y como especifica Hesíodo, en *Trabajos y Días*, para iniciar una actividad agraria³⁵, los cuales están rodeados de toda una mitología. En cualquier caso, los dioses parecen haber creado el firmamento precisamente para este menester: “*Y Dios dijo: sean las luces en el firmamento del cielo para distinguir el día y la noche y estén como señales para las estaciones, para los días y para los años*”³⁶. Mismo objetivo con el que Zeus lo había hecho³⁷. No solo esto, sino que muchas cosmogonías consideran que la estructura temporal –el calendario– ha sido creada por los mismos dioses que han creado el universo³⁸.

En ese aspecto, el calendario no deja de ser, en buena medida, un intento por controlar –por parte de los sacerdotes– el propio ritmo sagrado del universo, que es su arquetipo³⁹, puesto que las unidades de tiempo como son el día, el mes, el año, las cuales tienen un origen ecológico –ciclos astronómicos o naturales repetitivos que tienen gran importancia para la comunidad y sobre los que giran importantes creencias religiosas–, intentan ser armonizadas, pese a la

³⁰ Jos. 10, 13-14.

³¹ Plaut. *Amph.* 270-280.

³² ELIAS, 1989, pp. 56-59.

³³ BARAN, 1976, p. 4.

³⁴ LEWIS y WEIGERT, 1992, pp. 90-91.

³⁵ HANNAH, 2005, pp. 19-27.

³⁶ Gn. 1.14.

³⁷ Aratus, *Phaen.* 5-15.

³⁸ LE GOFF, 1991, p. 185.

³⁹ ELIADE, 1989, pp. 16-20.

imposibilidad de lograrlo. En cualquier caso, estos ciclos, a los que se asocian normas de carácter social, acaban por separarse de sus ciclos ecológicos, manteniéndose únicamente un polo normativo⁴⁰. Esto sin contar con que muchas de las unidades son una mera invención humana –tiempo estructural– como por ejemplo las horas, pero en especial periodos de tiempo superior al año como los llamados *anni magni* tal y como los menciona Censorino⁴¹, es decir, periodos de varios años tales como los cuatro años entre Olimpiadas en Grecia o los lustros en el caso romano.

De esta manera, unidades basadas en ciclos ecológicos y, por tanto, constantes en todas las culturas, pueden ser comparadas, pero teniendo en cuenta que el polo normativo es distinto de unas a otras. Por su parte, las que provienen de la propia estructura social permiten observar la dependencia intercultural⁴².

La representación del tiempo

Relacionado con el punto anterior, el tiempo puede tener una plasmación más física mediante mecanismos que sintetizan esta medida del tiempo. En el mundo clásico y, en concreto, en el mundo romano, la extensión de los relojes solares daba la sensación de que el tiempo podía ser medido, junto con una multitud de *paraegmata*⁴³ que permitían regular o conocer los distintos ciclos. Pero incluso estos van más allá de la propia medida, así por ejemplo para los romanos el reloj solar representaba la astronomía, pero también la propia muerte⁴⁴. No solo esto, sino que las unidades de tiempo se las puede representar simbólicamente, como es el caso de los meses del año, los cuales están vinculados con los dioses⁴⁵. De la misma manera, el propio tiempo o la eternidad puede tener una representación iconográfica como ocurre con el Aión griego⁴⁶.

El ritmo

El ritmo lo debemos entender como una repetición de acciones, pero esta repetición no puede ser monótona, sino que se debe producir una intercalación de elementos repetitivos que se diferencian entre ellos. Si habláramos de sonido diríamos que tiene que haber “paradas, silencios, suspensiones, repeticiones e intervalos, que se repiten en el mismo orden con regularidad, es decir, una duración cualificada⁴⁷. Por tanto, el ritmo sería la relación de los distintos ciclos, con sus diferentes periodos, operando todos simultáneamente⁴⁸.

Estos ciclos o unidades de tiempo tienden a ser sistematizados⁴⁹, dándose cualidades distintas a grupos de unidades de tiempo. Por ejemplo, se señalan días

⁴⁰ Cómo las unidades de tiempo integran estos dos polos: MALTZ, 1992, pp. 328-330.

⁴¹ Censorinus, *DN* 18.

⁴² HALLO, 1996, p. 121.

⁴³ Un compendio de estos en el mundo antiguo en LEHOUX, 2007.

⁴⁴ BONNIN, 2011, pp. 7-10.

⁴⁵ LONG, 1989.

⁴⁶ *LIMC*, s.v. Aion.

⁴⁷ LEFEBVRE y RÉGULIER, 1992, pp. 267-268.

⁴⁸ YOUNG y ZIMAN 1992, p. 256.

⁴⁹ MALTZ, 1992, pp. 330-339.



sagrados y días profanos⁵⁰, pero también días ominosos y días afortunados, entre otra tipología de días, meses, momentos o periodos. En este mismo sentido, se puede producir incluso una idealización de ciertos periodos, como sucede con las estaciones, en las que se considera que deben existir unas condiciones meteorológicas concretas que difícilmente pueden cumplirse con puntual regularidad tal y como sería deseable. De esta forma, frente a un ciclo natural, se establece un ciclo cultural que se concibe como una realidad objetiva pese a que la propia experiencia indica que ese ciclo ideal no existe⁵¹.

Existen, además, diferentes escalas de ritmos, las cuales están estratificadas. Por un lado un ritmo cultural-institucional y, por otro, un ritmo familiar-personal. El primero predomina y el segundo debe adaptarse al primero⁵². Sin embargo, delimitar uno y otro no es sencillo, existiendo una especie de lucha entre los diversos ritmos, pues las sociedades complejas están formadas por grupos que no son homogéneos. En cualquier caso, las prácticas y actividades sociales, incluidas las religiosas, se articulan en ese eje temporal. De este modo, para actuar con la divinidad se deben buscar los momentos que han sido sancionados para ello⁵³.

Por otro lado, el ritmo es constante y, por tanto, previsible. Sin embargo, cuando se produce un fenómeno no regular, como por ejemplo un eclipse, un cometa, un terremoto, la erupción de un volcán, este ritmo se rompe⁵⁴. Es más, algo tan normal como la propia muerte produce una ruptura que modifica el ritmo del grupo social o de la familia del fallecido⁵⁵. De esta forma, la sincronización de las acciones de los ciudadanos, que en definitiva hace plausible la racionalidad pública, se ve afectada y es puesta en tela de juicio⁵⁶. Tales eventos suelen conllevar en las sociedades antiguas la realización de una serie de ceremonias que permitan purificar y restaurar el orden.

El transcurso de los acontecimientos

Los cambios y, por tanto, el propio ritmo dan lugar a la sensación del paso del tiempo. Este ritmo conlleva una experiencia cíclica del tiempo. Pero esto, desde luego, no puede implicar que la única y exclusiva visión fuera esta, tal y como los investigadores tradicionalmente han atribuido a las sociedades preindustriales frente al mundo contemporáneo al que se le reservaba un tiempo lineal. Pero esta dicotomía, al igual que otras tantas relacionadas con el tiempo, es falsa⁵⁷. Al fin y al cabo cualquier individuo observa su propia vida como un

⁵⁰ Por lo general, desde la publicación del artículo de Hubert (1901/1990), se ha considerado que al "tiempo sagrado" como una interrupción del tiempo ordinario, y no se ha prestado atención a este último, pese a que puede poseer igualmente cualidades, aunque sean las contrarias.

⁵¹ CARBONELL CAMÓS, 2004, pp. 33-34.

⁵² LEWIS y WEIGERT, 1992, pp. 117-118.

⁵³ DELGADO DELGADO, 2013, pp. 165-163.

⁵⁴ YOUNG y ZIMAN, 1992, p. 349.

⁵⁵ ARIÈS, 1987, p. 465.

⁵⁶ LEWIS, y WEIGERT, 1992, pp. 118-119.

⁵⁷ ADAM, 1994, pp. 504, 510-512. Estas dicotomías suelen ser: cíclico/lineal; cualitativo/cuantitativo; reversible/irreversible; encapsulado en la tradición/motor de la historia; organizado por la rutina/ organizado por el reloj; orientado a la estabilidad/cambiante; guiado por

transcurso hacia delante, la cual se dirige únicamente hacia el ocaso. Además todas las sociedades tienen una historia o unos mitos que se sitúan con anterioridad al presente y, del mismo modo, existe una incertidumbre sobre el futuro. Ambas visiones –como ocurre hoy en día– no son excluyentes y, por tanto, no se pueden descartar. De hecho, ni siquiera compiten entre sí, sino que se complementan⁵⁸. Tan solo la falta de conciencia de los cambios y la sucesión de días, noches, meses, estaciones y años puede favorecer la percepción cíclica del tiempo⁵⁹. En cualquier caso, todo este transcurrir de los acontecimientos se enmarca en toda una serie de creencias, de tal forma que quedan encajados en un tiempo transcendental⁶⁰.

De esta manera, el ciclo vital de cualquier individuo está ritualizado mediante una serie de ceremonias que hacen del propio ciclo biológico una cuestión de carácter social –los llamados ritos de paso–. Así, el último tránsito, la muerte y el misterio que la rodea, está parejo al misterio del tiempo⁶¹ e incluso se confunden.

Del mismo modo, se sabe que existe un pasado lejano –, es decir, más allá del pasado biográfico y el que ha transmitido la generación anterior que lo ha vivido⁶²–, aunque cada sociedad puede darle una importancia diferente al mismo y unas características concretas⁶³, así, por ejemplo, se puede convertir en la fuente que justifica normas y reglas⁶⁴. Esta “historia” puede ser meramente una construcción social mitificada en parte o en su totalidad, que permite a una determinada sociedad establecerse a sí misma en la línea temporal. Además, se establecen los medios para el recuerdo de este mismo pasado, en ocasiones a través de los propios rituales.

En cuanto al futuro, este siempre es incierto, de ahí las prácticas adivinatorias que intentan conocerlo. Sobre todo existen una serie de creencias que fijan el devenir de la sociedad. Al fin y al cabo, las religiones dan respuestas a la ansiedad, incertidumbre, a las limitaciones de la respuesta racional en la aprehensión intelectual de la realidad, consuelan y posibilitan la esperanza⁶⁵. Por ejemplo, en este contexto se enmarcan las ideas escatológicas sobre el fin del mundo o de la comunidad que son patentes en muchas religiones antiguas. En cualquier caso, el devenir puede tomar diversas formas: estacionario, cíclico, progresivo, regresivo⁶⁶.

En este mismo aspecto de la experiencia del transcurso del tiempo, puede jugar gran importancia las propias formas verbales existentes en un lenguaje –al

la naturaleza/ guiado por el ritmo del calendario.

⁵⁸ GALÁN ALLUÉ, 2004, p. 39.

⁵⁹ PLACIDO SUÁREZ, 2004, p. 159.

⁶⁰ LEWIS y WEIGERT, 1992, pp. 116-117.

⁶¹ DÍEZ DE VELASCO, 2005, p. 90.

⁶² POMIAN, 1990, p. 36.

⁶³ En este aspecto, podríamos mencionar la diferencia que Lévi-Strauss realizó entre las sociedades calientes y sociedades frías, las cuales presentan diversas formas de entender el pasado y de reaccionar ante la historia (CARBONEL CAMÓS, 2004, pp. 49-65).

⁶⁴ POMIAN, 1990, p. 62.

⁶⁵ CANTÓN DELGADO, 2001, p. 17.

⁶⁶ POMIAN, 1990, p. 58.



igual que influye en la conformación de un pensamiento determinado⁶⁷-. Por ejemplo, el lenguaje hopi carece de formas verbales para pasado y futuro⁶⁸, mientras que en el caso del latín existen los tres tiempos que caracteriza a las lenguas actuales que provienen de este o de otros lenguajes indoeuropeos.

El control del tiempo

Se ha observado que el control sobre el tiempo –es decir, la capacidad de estructurarlo, establecer ritmos, etc.– es una forma de dominio y gobernanza⁶⁹, puesto que no solo se controlan el calendario y el cómputo del tiempo, sino que a partir de estos se condiciona, en buena medida, al resto de actividades colectivas o individuales. Por tanto, el control del tiempo en diversos aspectos – como puede ser el establecimiento de fiestas, aniversarios, el correcto funcionamiento de los calendarios y las normas en que se basa, etc.– se convierte en un ejercicio de poder que recae siempre en los sacerdotes o en una autoridad revestida con poderes religiosos. Incluso en sociedades primitivas, como menciona Elías, quien pone de ejemplo una tribu africana del siglo XIX, era el sacerdote el que debía determinar la llegada de las estaciones, las cuales anunciaba al pueblo y, por tanto, que todos supieran cuándo había que realizar las actividades agrarias y, al mismo tiempo, indicaba las fiestas con las que se iniciaban⁷⁰. De la misma forma, la iniciativa y la promulgación de las reformas de los calendarios siempre recaen en la autoridad sagrada⁷¹. La conocida reforma del calendario por Julio César no solo se debe a su poder político, sino sobre todo a que además era pontífice máximo.

El tiempo de los otros

Las características que se dan a los periodos de tiempo, la forma en que se determina o el propio modo en que se observa el pasado de la sociedad –y en general todo lo que acabamos de ver hasta ahora– pueden ser una forma de identidad para la comunidad cuando es puesta en relación con el “tiempo de los otros”, es decir, la forma en que experimentan el tiempo otras sociedades. Como hemos dicho existe una organización temporal y esto es una forma de unificar al grupo, al mismo tiempo que marca la diferencia con el resto⁷². Así, uno de los casos más paradigmáticos es el del Sabbath judío, pues no solo suponía el día de fiesta del judaísmo, el cual además reflejaba los sentimientos particulares de este pueblo, sino que era delito que un no judío guardara este día como fiesta. No es de extrañar que los cristianos eligieran el domingo para diferenciarse de estos, al igual que lo hicieron luego los musulmanes, quienes incluso consideraron domingos y sábados como días desgraciados⁷³.

⁶⁷ KENNEALLY, 2009, pp. 147-153.

⁶⁸ WHITROW, 1990, p. 22.

⁶⁹ MUNN, 1992, pp. 109-112.

⁷⁰ ELIAS, 1989, pp. 61-62.

⁷¹ LE GOFF, 1991, p. 185.

⁷² ZERUBAVEL, 1992, p. 361.

⁷³ ZERUBAVEL, 1992, pp. 361-664.

V. Aspectos metodológicos

En cuanto a los aspectos metodológicos, debemos señalar varios puntos a la hora de llevar a cabo un estudio de estas características. En primer lugar, la experiencia del tiempo a través de las distintas manifestaciones antes expuestas se expresa por el establecimiento de normas y hechos sociales que no pueden ser estudiados sin el resto de estructuras de carácter social⁷⁴. Por tanto, debe tenerse en cuenta siempre esta relación que parece lógica en cualquier tipo de estudio histórico.

Una segunda cuestión, respecto al enfoque social, es que debemos acudir a las ciencias sociales, en concreto a la Sociología y a la Antropología, que han estudiado estas cuestiones. No es ninguna novedad, pues es sabida la transcendencia de la sociología en la historiografía, al menos para problemas concretos y, en nuestro caso, para conceptos e ideas generales, aunque también la Filosofía puede ayudarnos⁷⁵ en esto. Además, a partir de los numerosos estudios realizados, podemos realizarnos una serie de preguntas que tengan un carácter transcultural y resolverlas en una cultura concreta⁷⁶ –haber elegido la experiencia del tiempo ya es una cuestión de carácter universal–.

El método comparativo, ante la falta de fuentes, también puede ser de gran interés, siempre y cuando lo hagamos con sociedades coetáneas –que evidentemente nos aportará conclusiones más fiables– o en su caso sociedades preindustriales, aunque evitando caer en anacronismos, yuxtaposiciones de datos o respuestas universales⁷⁷. Nos permitirá, por otro lado, no aislar la sociedad de estudio fuera del contexto general de la Antigüedad, así como observar las singularidades de las mismas o las generalidades, sobre todo si, como hemos dicho, pretendemos mostrar el “tiempo” como un elemento de identidad. También nos permitirá observar la influencia de otras culturas, así como formularnos cuestiones que no son tan evidentes en una cultura particular, pero sí en otras⁷⁸.

Debemos percatarnos de que el investigador se encuentra inmerso en su propia experiencia del tiempo, de tal forma que ha sido normal que al tratar acerca del “tiempo de los otros” se tienda más bien a comentar solo cuestiones de lo que creemos que es el tiempo o, en su caso, a matizar únicamente las singularidades que presentan las otras culturas. En cierta manera, deberíamos partir de la propia reflexión de nuestra experiencia del tiempo⁷⁹.

A la hora de analizar las fuentes, debemos tener en cuenta la construcción simbólica propia de los lenguajes de la religión⁸⁰. Como hemos dicho, las referencias temporales pueden ser entendidas como símbolos y, por tanto,

⁷⁴ SCHÖPS, 1980, p. 45.

⁷⁵ GALASSO, 2001, p. 175.

⁷⁶ MALTZ, 1992, p. 326.

⁷⁷ CARDOSO y PÉREZ BRIGNOLI, 1981, pp. 342-343.

⁷⁸ CARDOSO y PÉREZ BRIGNOLI, 1981, pp. 345-346.

⁷⁹ ADAM, 1994, pp. 503-508 y 522-523.

⁸⁰ DÍEZ DE VELASCO, 2005, p. 193.



pueden ser analizadas en esta clave. No solo por esto, sino porque el tiempo también puede ser representado iconográficamente como hemos dicho.

Finalmente, la cuestión filológica parece también de gran importancia. No tanto por el análisis filológico de las fuentes con las que contamos, sino por el propio vocabulario –recordemos la segunda característica de las representaciones colectivas–. De esta manera, el estudio de ciertas etimologías aporta, sin duda, una gran información.

VI. Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos expuesto un enfoque para estudiar la cuestión del tiempo en las sociedades antiguas bajo un eje transversal como es el de la experiencia del tiempo y su relación con la religión. En cualquier caso, se tome este o no, parece que investigar cualquier cuestión relacionada con el tiempo –lo que hemos llamado las manifestaciones del tiempo– debe implicar la delimitación de lo que se quiere estudiar, ya sea la forma en que se determina, su transcurso, el ritmo, etc. En otras palabras, lo más importante es definir correctamente la multitud de términos relacionados con este tema sin ocultarlos bajo la palabra “tiempo”, lo que nos permitirá formular preguntas concretas a las fuentes que poseamos.

Bibliografía

- ADAM, B. (1994): “Perceptions of Time”, en *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 503-526.
- ARIÈS, P. (1987): *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- BARAN, N. (1976): “L’expression du temps et de la durée en latin”, en *Aiôn. Le temps chez les romains*, París, A&J Picard, pp. 4-19.
- BARATA, A. (2009): “Percepção, tempo de Percepção, Percepção de tempo”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 736, pp. 245-254.
- BERGER, P.L. y LUCKMANN, T., (2001): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- BERGMANN (1992): “The Problem of Time in Sociology: An Overview of the Literature on the State of Theory and Research on the ‘Sociology of Time’, 1900-82”, *Time & Society* 1, pp. 81-134.
- BONNIN, J. (2011): “Symbolic Meanings of Sundials in Antiquity”, *BSS Bulletin* 23, pp. 6-10.
- CANTÓN DELGADO, M., (2001): *La razón hechizada: Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel.
- CARBONELL CAMÓS, E. (2004): *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

- CARDOSO, C.F. y PÉREZ BRIGNOLI, H. (1981): *Los métodos de la Historia*, Barcelona, Crítica.
- DELGADO DELGADO, J.A. (2013): "Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos", en *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, Roma-Madrid, CSIC.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2005): *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1995): *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la Historia de las religiones*, Madrid, Trotta.
- ELIADE, M. (1989): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- ELIAS, N. (1989): *Sobre el tiempo*, México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- ERNOUT, A. y MEILLET, A. (1985): *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, París, Klincksieck.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1977): *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.
- FEENEY, D. (2007): *Caesar's Calendar. Ancient time and the Beginnings of History*, Berkeley, University of California Press.
- FOSTER, M. L. (1994): "Symbolism: the foundation of culture", en *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 366-395.
- GALÁN ALLUÉ, J.M. (2004): "El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto", *RDTP* 59, pp. 37-55.
- GALASSO, G. (2001): *Nada más que historia. Teoría y metodología*, Barcelona, Ariel.
- GELL, A. (1996): *The anthropology of time*, Oxford, Berg.
- HALLO, W.W. (1996): *Origins: the ancient Near Eastern background of some modern western institutions*, Nueva York, E.J. Brill.
- HANNAH, R. (2005): *Greek and Roman Calendars*, Londres, Duckworth.
- HUICI URMENETA, V. (2007): *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwach, Gurwitch, Foucault y Bourdieu*, Madrid, Akal.
- HUBERT, H. (1990): "Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la magia y la religión", *Reis* 51, pp. 177-204.
- KENNEALLY, C. (2009): *La primera palabra*, Madrid, Alianza.
- KLEIN, E. (2005): *Las tácticas de Cronos*, Madrid, Ediciones Siruela.
- LEACH, E.R. (1971): "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo", en *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral.
- LE GOFF, J. (1991): *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós Básica.
- LEHOUX, D. (2007): *Astronomy, Weather, and Calendars in the Ancient World*, Nueva York, Cambridge University Press.



- LEFEBVRE, H. y RÉGULIER, C. (1992): "El proyecto ritmoanalítico", en *Tiempo y Sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 263-273.
- LEWIS, J.D. y WEIGERT, A.J. (1992): "Estructura y significado del tiempo social", en *Tiempo y Sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 90-131.
- LONG, C. (1989): "The God of the Months in Ancient Art", *AJA*, 93, pp. 589-595.
- MALTZ, D.N. (1992): "El cómputo primitivo del tiempo como sistema simbólico", en *Tiempo y Sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 323-359.
- MUNN, N.D. (1992): "The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay", *Annu. Rev. Anthropol*, 21, pp. 93-123.
- PÉREZ-ACCINO, J.R. (2010): "La religión egipcia", en *Religiones del mundo antiguo*, Madrid, SEEC.
- PLÁCIDO SUÁREZ, D. (2004): "El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica", *RDTP* 59, pp. 157-172.
- POMIAN, K. (1990): *El orden del tiempo*, Barcelona, Júcar Universidad.
- RAMOS TORRE, R. (1989): "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (y II)", *Reis* 49, pp. 53-77.
- RÜPKE, J. (2012): *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- SCHÖPS, M. (1980): *Zeit und Gesellschaft*, Stuttgart, F. Enke.
- SOROKIN P.A. y MERTON, R.K. (1937): "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *American Journal of Sociology* 42, pp. 615-29.
- TAYLOR, S. (2009): *Creando el tiempo*, Barcelona, La Llave.
- WHITROW, G. J. (1990): *El tiempo en la Historia*, Barcelona, Crítica.
- YOUNG, M. y ZIMAN, J. (1992): "Ciclos en la conducta social", en *Tiempo y Sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 243-262.
- ZERUBAVEL, E. (1992): "El calendario" en *Tiempo y Sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 361-395.

EPIGRAFÍA RELIGIOSA PALEOHISPÁNICA: PROBLEMAS DE IDENTIFICACIÓN

PALEOHISPANIC RELIGIOUS EPIGRAPHY: IDENTIFICATION PROBLEMS

GABRIELA DE TORD BASTERRA¹

RESUMEN: La epigrafía es una fuente fundamental para conocer las religiones de los pueblos antiguos, ya que aporta información sobre sus dioses y sus rituales. Sin embargo, las inscripciones escritas en lenguas paleohispánicas son escasas y presentan una gran limitación: el desconocimiento de cómo traducirlas, que dificulta enormemente la identificación de los epígrafes de contenido religioso. En este artículo se exponen los problemas a la hora de identificar dichos epígrafes y la forma en la que sortear estas limitaciones para avanzar en el estudio de las religiones indígenas y el comportamiento epigráfico peninsular.

ABSTRACT: Epigraphy is a fundamental source to know the religions of the ancient communities, as it provides information about their gods and their rituals. However the inscriptions written on paleohispanic languages are few and they present a huge limitation: the lack of knowledge of how translating them, which greatly hinders their identification. This article shows the main problems in identifying the religious epigraphs in the different languages of the Iberian Peninsula and how to avoid these limitations in order to advance the study of the indigenous religions and the paleohispanic epigraphic habit.

PALABRAS CLAVE: epigrafía paleohispánica, religión indígena, inscripción votiva, ritual, teónimo.

KEYWORDS: paleohispanic epigraphy, indigenous religion, votive inscription, ritual, theonym.

El estudio de las religiones indígenas de la Península Ibérica reposa en gran medida sobre el análisis de la cultura material y de los epígrafes latinos relativos a divinidades locales, que resultan fundamentales a la hora de conocer los dioses venerados en la Península Ibérica.² Finalmente, aunque en menor medida,

¹ Investigadora predoctoral en formación (FPI) adscrita al proyecto "El nacimiento de las culturas epigráfica en el Occidente Mediterráneo (s. II- I a.E.)" (FFI2012-36069-C03-03), en el que se enmarca este trabajo. Correo: gabrielatord@hotmail.com. Agradezco a F. Beltrán la lectura del manuscrito y sus sugerencias sobre el mismo.

² En ellos aparecen gran cantidad de teónimos indígenas, como *Endovellicus*, *Ataecina* o *Bandua*.



también son relevantes las escasas referencias suministradas por los autores clásicos sobre las religiones peninsulares.³

Sin embargo, el objeto de estudio de este artículo son las inscripciones religiosas en lenguas paleohispánicas, las cuales son poco frecuentes. Esto contrasta con otras regiones del Mediterráneo occidental donde la epigrafía en lenguas locales constituye una relevante fuente de información.⁴ Para los pueblos antiguos las inscripciones fueron la forma en la que plasmar por escrito la devoción a los dioses, a quienes dedicaron estatuas y altares, marcar la participación en los rituales, como ofrendas y sacrificios, pedir por la curación de sus males o la intercesión divina en la solución de sus problemas, e incluso emplearon la escritura para maldecir a sus enemigos. No obstante, la cultura epigráfica no es uniforme en todo el Occidente Mediterráneo y varía de forma considerable entre pueblos, regiones y épocas en cuanto al contenido de los textos, el uso de soportes y los lugares en los que aparecen las inscripciones.

Para analizar la epigrafía religiosa de un pueblo determinado es preciso conocer las inscripciones que la componen: consideraremos como religiosa aquella que se consagra a una divinidad o que aluda inequívocamente a un ritual. Para identificarlas es necesario considerar una serie de criterios de identificación que marquen la naturaleza religiosa del epígrafe, unos internos y otros externos. Entendemos por criterios internos aquellas palabras o frases que identifiquen con seguridad como religioso un epígrafe, y criterios externos los que se relacionen con el soporte o el lugar de hallazgo. Éstos últimos son fundamentales en el caso de las inscripciones paleohispánicas, puesto que los criterios internos son difícilmente detectables en ellas por las limitaciones existentes en la comprensión de las lenguas indígenas.

I. Limitaciones derivadas de los criterios internos

En las inscripciones latinas y griegas, la presencia de teónimos atestiguados en fuentes literarias, epítetos de estas divinidades, rituales, sacerdocios o fórmulas votivas identifican inequívocamente las inscripciones como religiosas. No obstante, en el caso de las paleohispánicas, debido a la dificultad que supone la traducción de las lenguas en las que están escritas, no es posible la identificación de palabras que muestren inequívocamente el carácter religioso de una pieza, salvo en el caso de los teónimos.

Hay que destacar que la mayor parte de los epígrafes latinos en los que aparecen es de época imperial.

³ Por ejemplo, Estrabón describe a los galaicos como ateos y a los celtíberos como adoradores de un dios anónimo (*Str. Geogr.*, 3, 4, 16) y menciona rituales lusitanos con sacrificios humanos (3, 3, 7). No obstante, su visión está influenciada por su propia cultura y hay que ser prudentes al interpretar esta información.

⁴ Por ejemplo, buena parte de la epigrafía gala es religiosa y en las inscripciones se identifican verbos referentes a ofrendas así como diversos teónimos (LEJEUNE, 1988). En Italia son numerosos los epígrafes religiosos en diferentes lenguas, gracias entre otros factores al hecho de que templos y santuarios ejercieran como centros de aprendizaje de la escritura (MARCHESINI, 2009, p. 45)

Los nombres de las divinidades indígenas son conocidos principalmente gracias a las inscripciones latinas de época imperial, sobre todo las pertenecientes al ámbito céltico y del occidente peninsular. En el caso de los epígrafes lusitanos varios de los teónimos que aparecen en ellos están también atestiguados en inscripciones latinas, lo que certifica que las piezas son religiosas con seguridad. No obstante, no ocurre lo mismo en las inscripciones en lengua celtibérica en las que no se ha podido identificar con seguridad absoluta ningún teónimo atestiguado por otro conducto, aunque no falten las sugerencias en este sentido. La identificación de teónimos ibéricos es todavía más compleja pues son escasos los nombres de estas divinidades atestiguados en las inscripciones latinas⁵ y no se conoce teónimo alguno por ningún otro conducto.

En cuanto a la existencia de un vocabulario religioso, los problemas de comprensión que plantean las lenguas paleohispánicas dificultan la identificación de fórmulas rituales o términos específicos. La única excepción la constituye la aparición de términos que designan animales asociados a teónimos, que permiten presumir la existencia de un ritual de ofrenda o sacrificio, aun sin conocer las palabras que designan estas acciones en las lenguas paleohispánicas.⁶ De igual modo, varios investigadores apuntan la presencia de "sacerdotes" en las inscripciones lusitanas,⁷ aunque no sean así caracterizados en el texto latino que encabeza alguna de ellas y se desconozca el término que designaba esta función en lusitano.⁸

Los epígrafes lusitanos son los únicos paleohispánicos caracterizados como religiosos con plena seguridad, principalmente por criterios internos como la mención de teónimos y rituales. Además, los soportes y los lugares de hallazgo de estas piezas también apuntan a una naturaleza sacra. Se trata de seis inscripciones en alfabeto latino y que emplean la lengua lusitana.⁹ Estas inscripciones son los epígrafes rupestres de Cabeço das Fráguas,¹⁰ Lamas de Moledo¹¹ y Arronches,¹² en los que se plasman por escrito una serie de ofrendas de animales dedicados a diversas divinidades, algunas de ellas identificables con facilidad gracias a la presencia de abundantes teónimos en las inscripciones latinas de época imperial,

⁵ CORZO *et alii*, 2007, identificaron *Betaton* en un epígrafe de Fuente del Rey (Jaén) y VELAZA, 2015, ha propuesto que *Salaeco* en La Unión (Murcia) también sea una divinidad ibérica.

⁶ Es el caso de los términos *oilam*, *taurom* y *porcom* en lengua lusitana, que se traducen como "oveja", "toro" y "cerdo", e inducen a pensar en rituales de sacrificio semejantes a los *suovetaurilia* romanos.

⁷ En Lamas de Moledo y Arroyo de la Luz I la aparición del verbo *scribo* ha llevado ALFAYÉ y MARCO, 2008, pp. 296-297, a proponer que los personajes reflejados en las inscripciones fuesen quienes oficiaran los rituales, con carácter sacerdotal. INÉS VAZ, 1990, p. 284, cree que se refiere a quienes determinaron que se hiciese el sacrificio y BELTRÁN, 2011, p. 46, que marca los encargados de poner por escrito la decisión adoptada por una comunidad de fieles en una reunión.

⁸ Estrabón (*Str. Geogr.*, 3, 3, 6.) menciona que los rituales lusitanos son llevados a cabo por *hieroskópoi*, pero no conocemos bien la figura del sacerdote indígena en la Península Ibérica.

⁹ En algunas de ellas se combina la lengua latina, en la introducción, con el texto principal en lusitano, o al contrario, presentan un texto en lusitano y finalizan con una fórmula votiva latina.

¹⁰ L.3.1. En Pousafoles do Bispo (Portugal). Cf. TOVAR, 1986; CARDIM RIBEIRO, 2003.

¹¹ L.2.1. Localizada en un santuario en Castro d'Aire (Portugal). Cf. INÉS VAZ, 1990.

¹² Se localiza en Ribeira da Venda. Estudios en: CARNEIRO *et alii*, 2008; CARDIM RIBEIRO, 2010.



en buena parte coetáneas.¹³ A ellas hay que añadir el ara de Viseu,¹⁴ que porta una dedicatoria a los dioses y diosas tutelares del lugar seguida de la fórmula votiva latina *votum solvit libens merito*, y los epígrafes de Arroyo de la Luz,¹⁵ que no presentan indicadores tan inequívocos como las anteriores, en parte por el desconocimiento de su contexto arqueológico.¹⁶

Las inscripciones indígenas lusitanas son las que presentan rasgos más sólidos para ser consideradas religiosas en todo el conjunto de epígrafes peninsulares, gracias a las referencias a ofrendas, sacrificios y teónimos.¹⁷ Significativamente, en comparación con los epígrafes paleohispánicos de otras áreas, datan de una época bastante avanzada en la que la lengua latina es dominante ya en el registro escrito, circunstancia que hace peculiar el empleo de la lengua local en epígrafes que significativamente pertenecen todos al ámbito religioso.¹⁸

No todas las inscripciones religiosas peninsulares se pueden identificar con la misma seguridad y las hipótesis en torno a sus interpretaciones son muy variadas, como ocurre con la "Gran Inscripción" de Peñalba de Villastar. Esta inscripción en alfabeto latino y lengua celtibérica presenta una gran variedad de interpretaciones, en las que la mayor parte de los investigadores ven una alusión al dios celta *Lug* y asocian la inscripción a un posible ritual de peregrinaje y ofrendas a este dios.¹⁹ Esta interpretación no es unánime, ya que Jordán propone que no sea *Lug* la divinidad que aparece reflejada en esta inscripción, aunque sin cuestionar, no obstante, su carácter religioso.²⁰

Independientemente de las interpretaciones, los investigadores no dudan en considerar la inscripción como religiosa debido a que el lugar se identificó desde su descubrimiento como un santuario, condición refrendada por epígrafes

¹³ Los teónimos lusitanos identificados en estas inscripciones, y aceptados por la mayor parte de los investigadores, son: *Trebopalaba*, *Icona Loiminna*, *Trebarune*, *Labbo/Laebo* y *Reve* en Cabeço das Fráguas, *Crougeai* y *lovea* en Lamas de Moledo, *Harase* o *Broeniae*, *Reve* y *Bandis* en Arronches.

¹⁴ Cf. DA SILVA *et alii*, 2009.

¹⁵ Cf. VILLAR y PEDRERO, 2001; PRÓSPER, 2002.

¹⁶ Además sus textos no son tan claros, ya que los posibles dioses que figurarían en ellas no se atestiguan en inscripciones latinas. No obstante, al compararlas con las otras lusitanas, es evidente que muestran rasgos comunes y por ello las incluimos, aun sin poder asegurar su naturaleza religiosa por sí mismas.

¹⁷ GORROCHATEGUI y VALLEJO, 2010, p. 72 proponen que las inscripciones de Aguas Frías, Arrollomolinos de la Vera y Santa María da Ribeira puedan ser consideradas inscripciones lusitanas, ya que muestran desinencias flexivas que no corresponden a las latinas. En ellas aparecen teónimos, con lo que de ser aceptadas como inscripciones indígenas, tendríamos que incluirlas en posteriores estudios.

¹⁸ Que todas las inscripciones en lengua lusitana sean religiosas plantea nuevas líneas de investigación, en las que determinar si es casual que no hayan llegado hasta nuestros días inscripciones de otro tipo en esta lengua o si emplearon su lengua únicamente en el ámbito religioso por ser tradicionalmente más conservador, mientras que para la escritura común y cotidiana emplearían el latín.

¹⁹ La aparición de *Lug* en la inscripción ha sido defendida por autores como Tovar, Lejeune, Untermann, Prósper, De Bernardo o Alberro.

²⁰ BELTRÁN, JORDÁN y MARCO, 2005. Jordán duda que se aluda a *Lug*, por la posición de la palabra LVGVEI en el texto y el hecho de que aparezca en singular. Propone que *luguei* haga referencia a "juramento" y que los teónimos sean *Eniorosei*, *Tigino Tiatumei* y *Equoisui/ Equeisui*.

en lengua latina como los de "el Gran Panel",²¹ la presencia de representaciones iconográficas²² y una serie de cazoletas posiblemente relacionadas con rituales.²³ De este modo, no sólo el contenido de "la Gran Inscripción" llevaría a la conclusión de que se trata de un epígrafe religioso, sino también el contexto.²⁴ El conjunto de inscripciones se ha datado a partir del 19 a.C. y no mucho más tarde, debido a la presencia de un pasaje de *La Eneida* en una de las paredes.

El carácter religioso de las inscripciones lusitanas y la "Gran Inscripción" de Peñalba ha sido apoyado por gran parte de los investigadores, pero otros epígrafes que han sido sugeridos como tales siguiendo criterios internos no han sido acogidos con tanta unanimidad, ya que sus lecturas son dudosas, sus interpretaciones no determinantes y los soportes o lugares de hallazgo no ayudan a marcar la posible naturaleza de estas piezas. Ejemplos de ello son el *oinochoe* de La Caridad, el Bronce de Botorrita I y, en el área ibérica, el monumento de La Vispesa.

Burillo, basándose en la posible existencia de una cerámica de prestigio y uso ritual en el área ibérica, sugirió la posibilidad de que también en la Celtiberia ciertos vasos pintados se emplearan con la misma finalidad.²⁵ Partiendo de este punto, se interpretó como religioso el *oinochoe* de La Caridad,²⁶ en el que aparece un breve epígrafe, que podría ser un texto votivo en el que se ofrece el objeto a unas divinidades cuyo nombre aparecería al final en dativo de plural,²⁷ si bien este término podría ser también un nombre familiar.²⁸ En la misma línea han interpretado estos autores la pieza de Albalate del Arzobispo.²⁹ No obstante, no es una interpretación aceptada unánimemente y presenta numerosas dudas.

Otro ejemplo es el Bronce de Botorrita I,³⁰ que para algunos investigadores podría ser una *lex sacra*.³¹ Entre ellos destaca De Bernardo, que opina que es una regulación sobre el uso de las tierras de un encinar sagrado vinculado a las

²¹ BELTRÁN, JORDÁN y MARCO, 2005, pp. 932-937. En la inscripción se constatan teónimos indígenas, como *Cornuto Cordono* y una fecha, seguramente asociada a una ceremonia ritual.

²² BLÁZQUEZ, 1995, p. 47 identifica cuervos, que relaciona con *Lug*, y SOPEÑA, 2001, p. 45 y ALFAYÉ, 2003, p. 86 describen dos figuras antropomorfas, posibles representaciones de este dios.

²³ MARCO SIMÓN, 1986, p. 747 lo asocia a un posible ritual sangriento, mientras BURILLO, 1997, p. 234 cree que podría atribuirse al uso de aguas medicinales.

²⁴ El resto de los grafitos que aparecen en las paredes de este farallón son breves y consisten en antropónimos como *Calaitos* o *Turros*, que para DE BERNARDO, 2008, p. 181 serían epítetos de *Lug*.

²⁵ BURILLO, 1997, p. 231.

²⁶ K.5.1. BURILLO, 1997, p. 239 interpreta esta pieza como un vaso de uso ritual asociado a una familia. Sobre el yacimiento de La Caridad (Caminreal, Teruel): VICENTE et alii, 1993.

²⁷ VILLAR y PRÓSPER, 2005, p. 308; PRÓSPER, 2006, p. 154.

²⁸ BELTRÁN, 2002, p. 6 dice que es posible que se trate de un texto religioso, donde **uetikubos** podría ser un teónimo en plural, pero cree que seguramente se trate de un etnónimo o nombre de familia.

²⁹ K.2.1.VILLAR y PRÓSPER, 2005, p. 320 la traducen por «Retugeno (lo) ha ofrendado o consagrado», descartada por otros, como PRÓSPER, 2006, p. 155 como una posible marca de artesano.

³⁰ K.1.1. Estudios en: Beltrán Martínez, 1973, 1982 y 1992; Tovar, 1973; De Hoz y Michelena, 1974; De Bernardo, 2010.

³¹ DE HOZ y MICHELENA, 1974, p. 54: "no se limita a la esfera político-jurídica sino que se extiende al mundo, en cierto modo emparentado, de las regulaciones religiosas."



divinidades *Neitos*, *Togotis* y *Sarnicios*.³² Varios investigadores han relacionado la palabra **neito** con el dios *Neto* que menciona Macrobio en el sur peninsular,³³ una divinidad que consideran también atestiguada en inscripciones latinas,³⁴ y que algunos identifican con el *Neitin* de la estela de la Vispesa, que mencionamos a continuación.³⁵ No obstante, **neitin** es un conocido formante antroponímico atestiguado en inscripciones como la de Tarrasa (*CIL* II, 6144), que menciona a un *Neitinbeles*. Por lo tanto no estamos seguros de que el Bronce de Botorrita I deba ser interpretado como un epígrafe religioso.³⁶

Debido a la presencia de este cuestionable teónimo *Neitin-Neto*, se ha caracterizado en ocasiones como religioso el monumento de La Vispesa.³⁷ Presenta una interesante iconografía que ha conducido a los investigadores a ver en ella una pieza ritual. Para algunos estaría dedicada a una divinidad protectora de los pactos,³⁸ aunque la interpretación más aceptada es que se trate de la conmemoración de una victoria, en la que se representa de forma simbólica la muerte de los enemigos.³⁹ En este caso no son solo criterios internos los que llevan a plantear que se trate de una pieza religiosa, sino que la iconografía ayuda a esta caracterización, que sin embargo no es segura.

II. Limitaciones derivadas de los criterios externos

Debido a la dificultad de identificar las inscripciones religiosas en lenguas paleohispánicas empleando únicamente criterios internos, resulta imprescindible recurrir a otros externos como son los relacionados con el soporte o el lugar de hallazgo.

Soportes

Existen soportes específicamente destinados a recibir una inscripción religiosa y que, en consecuencia, marcan el carácter sagrado de la pieza y del texto que contienen. En las culturas antiguas del Mediterráneo varios tipos de

³² Para DE BERNARDO, 2010, pp. 124-125 *Togotis* y *Sarnicios* son posibles divinidades o comunidades y *Neitos* un teónimo. *Neitos* como teónimo es apoyado también por SOPEÑA, 2001, p. 46 y cree que *Tokoitos* aparece en el texto, al que relaciona con una divinidad protectora de los pactos.

³³ Macr. *Sat.*, 1, 19, 5: "También los Accitanos, pueblo de Hispania, adoran con la máxima devoción una estatua de Marte adornada con rayos, a la que denominan Neton."

³⁴ *CIL* II, 3386 de Guadix, *CIL* II, 365 de Condeixa-a-Velha y *CIL* II, 5278 de Trujillo.

³⁵ **Neitin** aparece en otras inscripciones, junto a **iunstir** en un plomo de Ampurias y el *rython* de Ullastret.

³⁶ Cabe destacar que los posibles *Neitin-Neto* que aquí mencionamos se han encontrado en áreas geográfica y culturalmente muy diferentes, como la Celtiberia, el área ibérica del noreste, el sur peninsular y la zona de la Lusitania. Por ello es difícil establecer paralelos entre ellos.

³⁷ D.12.1. Los principales defensores de esta hipótesis son MARCO y BALDELLOU, 1976.

³⁸ Para MARCO y BALDELLOU, 1976, pp. 110-111 las manos diestras son símbolos de pacto o amistad.

³⁹ Para GARCÉS, 2007, p. 354 la finalidad de la pieza es "transmitir un mensaje: la evocación de las gestas" y ALFAYÉ, 2004, p. 66 cree que representa el botín de guerra y el valor de los vencedores.

soportes fueron empleados para recibir textos religiosos, como las planchas de bronce en las que se escribieron *leges sacrae*, las de plomo que se usaron para *defixiones*, los amuletos con textos mágico-religiosos u otro tipo de objetos empleados en rituales. Sin embargo, resulta muy difícil identificar inscripciones sobre estos soportes en las lenguas paleohispánicas.

Un soporte específicamente religioso frecuente en la Península Ibérica es el altar, que aparece generalmente en templos, santuarios y recintos privados. No obstante, solo hay dos casos en los que recibieron inscripciones en lenguas paleohispánicas: el altar de *Ruscino*⁴⁰ y el árula de Tarraco,⁴¹ ambas en lengua ibérica. Siguiendo paralelos con el mundo clásico, esperaríamos encontrar en ellos teónimos y posiblemente el antropónimo del dedicante. No obstante, nuestro desconocimiento de este panteón no nos permite identificar nombres de divinidades. Un ejemplo similar son las peanas que soportaban estatuillas de dioses, con una clara función religiosa, como las que se hallaron en Montaña Frontera, con breves epígrafes en escritura ibérica.⁴² Estas piezas aparecieron en un santuario adscrito al culto a *Liber Pater*, según ponen de manifiesto diversas inscripciones votivas latinas.⁴³ De esta forma tanto el soporte como el lugar de hallazgo indican que se trata de piezas religiosas, aunque el contenido de sus textos no aclare su naturaleza, ya que los investigadores no aprecian la presencia de teónimos.⁴⁴

Otro soporte típicamente religioso son los exvotos, es decir las ofrendas realizadas a los dioses en cumplimiento de una promesa que se materializan en estos objetos de carácter permanente, a diferencia de otras ofrendas efímeras como comida, flores o incienso.⁴⁵ Se relacionan con expectativas como el deseo de superar una enfermedad, acabar con una epidemia, poner fin a una sequía o asegurar las cosechas, por ejemplo. Su tipología es de lo más variada: piezas de vajilla, armas o figuras de diversos materiales. Es frecuente que los exvotos sean figurillas antropomorfas, entendidas como posibles representaciones de orantes y oferentes,⁴⁶ aunque también es común que solo aparezcan algunas partes del cuerpo, como ojos, brazos o piernas, interpretadas como una petición por la curación de estos miembros.⁴⁷ Tan solo se documentan exvotos con inscripciones en un par de yacimientos: el Cerro de los Santos y Torreparedones, ambos en el sureste de la Península.⁴⁸ El primero es un posible santuario dedicado a una

⁴⁰ B.8.1. Fue hallada fuera de contexto, entre los escombros de la excavación, y se fecha entre los siglos II y I a.C. Aunque el texto es breve, se cree que en él aparece un posible antropónimo compuesto. Estudios en: RODRÍGUEZ RAMOS, 2004; SIMÓN CORNAGO, 2013.

⁴¹ C.18.7. Datada en torno a los s. II-I a.C., tiene un texto demasiado breve para ser interpretado. Estudios en: RODRÍGUEZ RAMOS, 2004; SIMÓN CORNAGO, 2009.

⁴² *MLH* III-2, F.11.7, 28 y 30. SIMÓN CORNAGO, 2013: P91, 92, 93, 94, 95, 96 y 97.

⁴³ BELTRÁN, 1980, p. 256. Sobre el yacimiento: OLIVER, 1986; NICOLAU, 1998.

⁴⁴ RODRÍGUEZ RAMOS, 2005, p. 37 refleja que según Silgo *iltubokon* sería un teónimo, pero él prefiere interpretarlo como el nombre del dedicante.

⁴⁵ Sobre exvotos: MORENA, 1999, p. 25; RUIZ BREMÓN, 1989, p. 83.

⁴⁶ MORENA, 1989, p. 47.

⁴⁷ Como el depósito del Garvaô, (Portugal), con exvotos con forma de ojos (RICHERT, 2012, p. 179.)

⁴⁸ Encontramos otra pieza en Cerrillo Blanco de Porcuna que algunos caracterizan como exvoto, pero no tenemos muy claro que sea la identificación correcta.



divinidad de carácter ctónico,⁴⁹ y por tanto las figuritas aquí encontradas se inscriben en un contexto claramente religioso, aunque no resulta posible determinar el significado de estos textos, generalmente interpretados como los antropónimos correspondientes a los dedicantes de las piezas.⁵⁰ El exvoto de Torreparedones se encontró en el santuario anexo a las murallas de este yacimiento,⁵¹ y se trata de una figura femenina, seguramente embarazada, que no conserva la cabeza.⁵² Es la única inscripción paleohispánica encontrada en este lugar, pero su texto es tan breve que no da pie a posibles interpretaciones.

Pese a la existencia de soportes cuya naturaleza es claramente religiosa, no es tan fácil identificar la funcionalidad de muchas otras piezas. Es el caso de las cerámicas pintadas, varias de ellas con *tituli picti* en lengua ibérica. Se trata de *kalathos* y otras vasijas ricamente decoradas con una iconografía que ha llevado a algunos investigadores a pensar en objetos rituales,⁵³ aunque otros los consideran "vasos de prestigio", elementos de ostentación y estatus.⁵⁴ Entre ellas se encuentran las cerámicas pintadas del Tossal de San Miguel de Liria y el Castellillo de Alloza. En el primer yacimiento, un grupo numeroso de estas piezas aparece en un posible templo,⁵⁵ aunque también se encuentran vasos pintados en otras partes del poblado.⁵⁶ Además del posible soporte religioso y el hallazgo de varias de ellas en un espacio sagrado, Rodríguez Ramos detecta en algunas piezas un vocabulario sagrado o dedicatorias votivas,⁵⁷ aunque en nuestra opinión es difícilmente comprobable. En el caso de El Castellillo de Alloza es la iconografía la que lleva a pensar que el vaso sea religioso, dado que ni la localización ni el texto lo sugieren.⁵⁸

⁴⁹ SÁNCHEZ GÓMEZ, 2002, p. 252; RAMALLO *et alii*, 1998 sobre el santuario.

⁵⁰ G.14.1, G.14.2 y G.14.3. Estudios en: RODRÍGUEZ RAMOS, 2002; IZQUIERDO y VELAZA, 2002; TRUSZKOWSKI, 2006.

⁵¹ Destaca la presencia de un gran betilo y una inscripción latina a *Dea Caelestis* sobre una imagen de la diosa, circunstancias que no dejan lugar a dudas sobre carácter religioso del lugar. Sobre el yacimiento MORENA, 1989 y 1999; ALMAGRO y MONEO, 2000.

⁵² MORENA, 1989, p. 64. En cuanto a la cronología, SIMÓN CORNAGO, 2013, p. 284 la data en torno a los siglos II y I a.C.

⁵³ RODRÍGUEZ RAMOS, 1994, p. 71 destaca la importancia de la decoración, con un fuerte significado religioso que atribuye a magia propiciatoria. BURILLO, 1997, p. 231: "Las presentes en ámbitos religiosos indicarían su destino y utilización en cargos litúrgicos."

⁵⁴ OLMOS, 1987, pp. 22-24; BONET, 2013, p. 389.

⁵⁵ ALMAGRO y MONEO, 2000, p. 63 documentan un espacio sagrado con numerosas piezas de cerámica pintada, ocho con letreros. BONET, 1995, pp. 87-97 describe un depósito votivo con numerosas cerámicas y demás objetos, y documenta piezas en el patio del santuario. MONEO, 1995, p. 247 describe un altar sacrificial, que para BONET, 1995, p. 100 sería un betilo. Para BELTRÁN, 2014, p. 328 se trataría de un espacio de uso restringido, más que de un templo cívico.

⁵⁶ BONET, 1995, pp. 179-183 y ALMAGRO y MONEO, 2000, p. 67 documentan varias piezas en otro espacio (dep. 41), que llaman "residencia aristocrática", con una zona para rituales o banquetes.

⁵⁷ RODRÍGUEZ RAMOS, 2005, pp. 35-36 detecta vocabulario sagrado en F. 13.4, 5, 6, 8, 9, 10,12, 19, 20, 24, 27, 28, 43 y 70. Para el mismo autor, 1994, p. 66 el texto Liria XCII/ F. 13.70 es una inscripción votiva a la diosa *Ataecina /Proserpina*.

⁵⁸ E.4.2 y 3. Cf. LUCAS PELLICER, 1995, p. 884. MARCO, 1984, p. 79 considera que representan certámenes funerarios y OLMOS, 2003, p. 95 ve una voluntad "conmemorativa" en ellas.

Otros ejemplos de piezas que han sido caracterizadas como religiosas siguiendo el estudio del soporte son el arquitrabe con capitel de Tarraco⁵⁹ y el pequeño dintel de Sagunto,⁶⁰ que algunos investigadores plantean que pertenecieran a templos y por ello fuesen epígrafes culturales.⁶¹ No obstante, tal identificación no es segura y aunque lo fuera, la naturaleza del epígrafe no tendría por qué entenderse necesariamente como religiosa, pudiendo ser un epígrafe honorífico o que reflejase un acto evergético.⁶²

Finalmente, otros soportes epigráficos de dudosa naturaleza religiosa son los plomos ibéricos. Este tipo de soportes se utiliza habitualmente en el mundo clásico para la redacción de epístolas, contratos o documentos económicos, que es el propósito que se le suele atribuir también a los documentos ibéricos. No obstante, inspirándose en los paralelos grecorromanos, algunos han sido interpretados por los investigadores como posibles invocaciones a dioses, peticiones, oraciones o incluso como auténticas *defixiones*, caso de los de Orleyl V, VI y VII, aparecidos en una cratera, o los de La Serreta, El Amarejo y El Cigarralejo.⁶³ No obstante, no es posible traducirlos ni identificar en ellos teónimos o fórmulas propias de oraciones o maldiciones.⁶⁴ Además varios han aparecido fuera de contexto o en lugares que no muestran un carácter sacro, y no es posible apoyar esta naturaleza religiosa en otros indicadores.

Lugar de hallazgo

El lugar de hallazgo de una pieza es otro marcador de su naturaleza religiosa, si bien en la Península Ibérica no son muy frecuentes los lugares que se puedan categorizar como espacios sagrados indígenas en los que sea indudable que las inscripciones allí localizadas pertenezcan al ámbito religioso.⁶⁵ Otros lugares de hallazgo relevantes son espacios naturales, entre los que destacan las cuevas y abrigos, que constituyen uno de los tipos de santuario más frecuentes en Hispania, y que serán considerados espacios de culto cuando cuenten con inscripciones latinas religiosas que los caractericen como tales o con una iconografía significativa.⁶⁶ Estas cuevas o abrigos poseen una serie de similitudes,

⁵⁹ C.18.10. SIMÓN CORNAGO, 2013, p. 215; *MLH* III-2.

⁶⁰ F.11.8. SIMÓN CORNAGO, 2013, p. 184.

⁶¹ ALFÖLDY, 1983, p. 8.

⁶² Para el dintel de Sagunto, BELTRÁN, 2005, p. 45 defiende que se trata de una pieza edilicia, y ORDUÑA, 2008, p. 282 tampoco indica que se trate de una inscripción religiosa.

⁶³ RODRÍGUEZ RAMOS, 2005, p. 34 ha atribuido un carácter religioso al plomo de Castellón (F.6.1), los plomos de Orleyl (F.9.5-7), o el de El Cigarralejo (G.13.1). DE HOZ, 2011, p. 418 opina que hay cierta posibilidad de que los plomos del Cigarralejo y Orleyl sean "(literario)-religiosos" y para él el plomo de El Amarejo es "claramente votivo".

⁶⁴ RODRÍGUEZ RAMOS, 2005, p. 34 identifica palabras y fórmulas repetida y cree que se trataría de textos religiosos.

⁶⁵ Los epígrafes localizados en templos, santuarios, pequeñas capillas, zonas de culto en las casas o pozos votivos, entre otros espacios, podrían ser objetos de culto u ofrendas. Contamos con ejemplos de templos y santuarios con estructuras, sobre todo en el área ibérica, pero es extremadamente raro encontrar inscripciones en ellos.

⁶⁶ Entre las inscripciones religiosas latinas encontramos la de Cogul, que dice *Secundio votum fecit*, o "el Gran Panel" en Peñalba, ya mencionada. Entre la iconografía más significativa destacan escenas mitológicas, representaciones de culto solar, rituales de danza y sacrificios, como en Cogul o la Cerdaña.



como la cercanía a ríos, la dificultad de acceso al lugar o la falta de cultura material, que parece indicar que no son espacios de hábitat sino de peregrinaje.⁶⁷

Ejemplos de ello son las inscripciones rupestres del covacho de Cogul,⁶⁸ el Abrigo de Reiná,⁶⁹ el abrigo de Mas de Cingle,⁷⁰ el Abrigo Burgal,⁷¹ la cueva de La Camareta,⁷² Rodá de Ter,⁷³ y las que se encuentran en diversos puntos de la Cerdaña, en una zona en la que hay gran cantidad de rocas con grafitos ibéricos.⁷⁴

Sobre las inscripciones rupestres, siguiendo las palabras de de Hoz, "tanto el contexto como los paralelos nos llevan a ver en estas inscripciones testimonios de culto, pero sin embargo no podemos ir mucho más allá en su interpretación, a pesar de partir de ese dato esencial."⁷⁵ Cabe destacar que en la mayoría de ellas se detectan elementos antroponímicos, sin que hasta la fecha se haya podido identificar ningún teónimo.

Otras inscripciones ibéricas cuyo lugar de hallazgo es significativo son las que se encontraron en depósitos votivos o *favissae*. Cerca del posible santuario del poblado ibérico de Mas Castellar de Pontós (Girona) aparecieron varios silos repletos de material votivo.⁷⁶ Uno de ellos contaba con más de trescientos discos de cerámica recortados u *ostraka*, y entre todos solo uno inscrito. Al estar en un depósito votivo la inscripción podría ser religiosa, pero que sólo aparezca escritura en una pieza hace dudar de ello.⁷⁷ De manera similar, la localización de una escultura con inscripción en el interior de una fosa en Cerrillo Blanco (Porcuna, Jaén) ha llevado a algunos investigadores a considerarla un exvoto.⁷⁸

⁶⁷ PÉREZ BALLESTER, 1992, p. 299.

⁶⁸ D.8.1. Aparecen pinturas de arte levantino y esquemático muy anteriores a los epígrafes. Cf. ALMAGRO-BASCH, 1952; MALUQUER, 1976; PÉREZ BALLESTER, 1992; GONZÁLEZ-ALCALDE, 2006; HERNÁNDEZ-HERNANDEZ, 2013.

⁶⁹ G. 57.1. Seis inscripciones con escritura ibérica meridional, localizadas en Alcalá del Júcar (Albacete). Cf. PÉREZ BALLESTER, 1992; DE HOZ, 2011, p. 416 y LUJÁN, 2013.

⁷⁰ En Aras de Maestre (Castellón). Cf. PÉREZ BALLESTER, 1992 y VIÑAS y SARRIÁ, 1978.

⁷¹ Siete Aguas (Valencia). FLETCHER y SILGO, 1996-1997, p. 75 leen el elemento antroponímico *Botif*.

⁷² En Hellín (Albacete). Junto a epígrafes latinos y grabados de caballos, caprinos y cánidos. Cf. PÉREZ BALLESTER, 1992; PÉREZ ROJAS, 1993; ORDUÑA, 2010; LUJÁN, 2013.

⁷³ D.3.1. Según MALUQUER, 1976, p. 186 este epígrafe es una ofrenda al río. Su carácter religioso ha sido respaldado por PÉREZ BALLESTER, 1992 y RODRÍGUEZ RAMOS, 2005.

⁷⁴ Osséja, La Tour de Carol, Err, Guils, Ger, Bolvir y Enveigt. Cf. CAMPMAJO y UNTERMANN, 1993; CAMPMAJO y FERRER, 2010.

⁷⁵ DE HOZ, 2011, p. 417.

⁷⁶ ADROHER *et alii*, 1993, p. 31 describen un edificio con un altar de mármol y una zona para ofrendas.

⁷⁷ ADROHER *et alii*, 1993, 61 leen en ella antropónimos. MALUQUER, 1976, pp. 184-185 y PANOSA, 2002, p. 582 creen que se trata de una marca del distribuidor de la cerámica o la firma del poseedor.

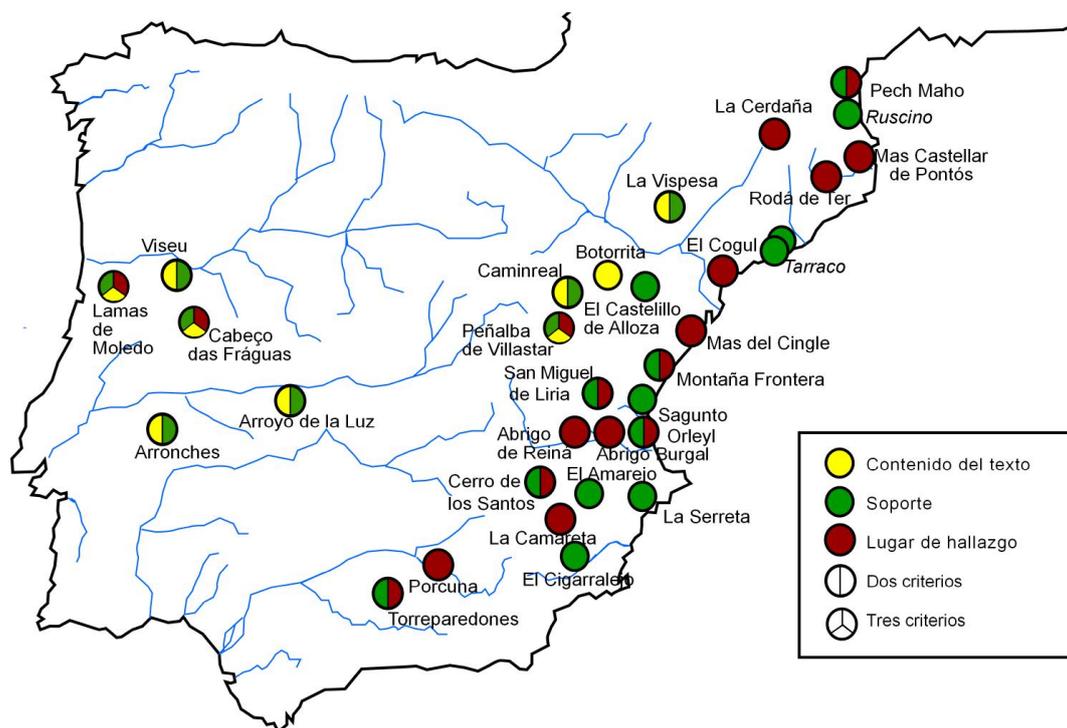
⁷⁸ El yacimiento cuenta con gran cantidad de fragmentos de escultura, que representan guerreros, combates y escenas mitológicas, aunque también hay hombres, mujeres y niños. Para RUEDA GALÁN, 2011, pp. 25-26 es un espacio funerario, asociado a la aristocracia y la ostentación con carácter sagrado ya que las esculturas representan divinidades, antepasados y héroes.

Como ocurre con el anterior, tan solo se ha encontrado una inscripción en todo el conjunto, circunstancia que hace dudar de que se trate de un texto religioso.⁷⁹

En el caso de la cista de Pech Maho⁸⁰ también es el lugar de hallazgo el que induce a considerarla religiosa. Esta tumba se ha interpretado como un lugar de culto, un depósito fundacional o una tumba sacrificial, con un fuerte simbolismo religioso, denominada por Solier como "tombe de chef".⁸¹ La inscripción se encuentra sobre una de las paredes de la cista, en lengua y escritura ibéricas, y su interpretación, del mismo modo que las anteriores, es dudosa.

III. Recapitulación

Se ha analizado en este trabajo el problema que supone la identificación de inscripciones religiosas escritas en lenguas paleohispánicas, debido principalmente a la enorme limitación que se deriva de la imposibilidad de traducir los epígrafes. Se han expuesto los métodos seguidos para solventar estos problemas, basados sobre todo en la fijación de unos criterios de identificación internos y externos. Estos son los resultados extraídos, las inscripciones identificables siguiendo estos criterios:



Mapa de inscripciones religiosas y criterios que las identifican. Gabriela de Tord Basterra

⁷⁹ H.12.1. Untermann reconoció un antropónimo mientras que para CHAPA *et alii*, 2009, p. 167 se trataría de una marca de escultor.

⁸⁰ B.7.1. Apareció en Sigeac (Aude). Cf. SOLIER 1968; GAILLEDROT y MARCHAND, 2003.

⁸¹ SOLIER, 1968, p. 35 cree que podría tratarse de una tumba de un personaje de cierto poder religioso y MARCO SIMÓN, 2013, p. 150 opina que pudo ser un lugar de culto a un antepasado mitificado.



No obstante, nada impide que inscripciones que no se han incluido en este trabajo puedan ser religiosas, o que algunas de las piezas caracterizadas como posiblemente religiosas debieran ser descartadas con posterioridad.⁸²

El estudio de la epigrafía religiosa paleohispánica constituye la materia de nuestra futura tesis de doctorado, en la que se abordan las inscripciones religiosas en lenguas paleohispánicas, en celtibérico, ibérico y lusitano, las inscripciones galas y las inscripciones indígenas de la Península Itálica, en numerosas lenguas, como el etrusco, osco, umbro o mesapio.

Bibliografía

ADROHER, A. M., PONS I BRUN, E. y RUIZ DE ARBULO, J. (1993): "El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de *Emporion* y *Rhode* (ss. IV-II a.C.)", *Archivo Español de Arqueología*, 66, pp. 31-70.

ALFAYÉ, S. (2003): "La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica", *Archivo Español de Arqueología*, 76, pp. 77-96.

_____(2004): "Rituales de aniquilación del enemigo en la "Estela de Binéfar" (Huesca)", en *Actas del XXVIII Congreso Internacional Gira-Arys IX "Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo"*, Valladolid 7-8-9 de noviembre de 2002, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 15-28.

ALFAYÉ, S., MARCO SIMÓN, F. (2008): "Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions", en *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, Editions Mergoïl, pp. 281-305.

ALFÖLDY, G. (1983): "Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad", en *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*, Sabadell, Editorial AUSA, pp. 7-26.

ALMAGRO BASCH, M. (1952): *El covacho con pinturas rupestres de Cogul (Lérida)*, Lérida, CSIC.

ALMAGRO GORBEA, M., MONEO, T. (2000): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, Real Academia de la Historia.

BELTRÁN LLORIS, F. (1980): *Epigrafía latina de Saguntum y su territorio*, Valencia.

_____(2002): "Les dieux des celtibères orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques", en *Dieux des celtes. Études luxembourgeoises d'Histoire & de Science des religions 1*, Luxemburgo, Association européenne pour l'étude scientifique des religions, pp. 39-66.

⁸² Bien por la aparición de nuevos datos sobre las mismas que descartasen éste carácter, o si estas lenguas llegasen a ser descifradas, porque los textos mostrasen finalmente que no es esta su naturaleza.

_____ (2005): "Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico", *Palaeohispanica*, 5, pp. 21-56.

_____ (2011): "Lengua e identidad en la Hispania romana", *Palaeohispanica*, 11, pp. 19-59.

_____ (2014): "De inscripciones vasculares pintadas y lugares de culto ibéricos: sobre el "santuario urbano" de Liria", en *Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad. Homenaje a Ricardo Olmos, Anejos de Erytheia* 7, pp. 325-329.

BELTRÁN LLORIS, F., JORDÁN, C. y MARCO SIMÓN, F. (2005): "Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)", *Palaeohispanica*, 5, pp. 911-956.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1995): "Algunos dioses hispanos en inscripciones rupestres", en *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio Internacional Ibérico-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio- 4 de julio de 1992*, A Coruña, Ediciones del Castro, pp. 47-59.

BONET ROSADO, H. (1995): *El tossal de Sant Miquel de Lliria: la antigua Edeta y su territorio*, Valencia, Diputación de Valencia.

_____ (2013): "Contextos arqueológicos de los textos ibérico valencianos", *Palaeohispanica*, 13, pp. 387-406.

BURILLO, F. (1997): "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense durante época ibérica", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 18, pp. 229-238.

CAMPMAJO, P., FERRER, J. (2010): "Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (1): premiers résultats", *Palaeohispanica*, 10, pp. 249-274.

CAMPMAJO, P., UNTERMANN, J. (1993): "Les influences ibériques dans la Haute Montagne catalane", en *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia, 25-28 de noviembre de 1989)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 499-520.

CARDIM RIBEIRO, J. (2003): "Damos-te esta ovelha, ó Trebopala! A invocatio lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal)", *Palaeohispanica*, 13, pp. 237-256.

_____ (2010): "Algumas considerações sobre a inscrição em 'lusitano' descoberta em Arronches", *Palaeohispanica*, 10, pp. 41-62.

CARNEIRO, A., D'ENCARNAÇÃO, J., OLIVEIRA, J. TEIXEIRA, C. (2008): "Uma inscrição votiva em língua lusitana", *Palaeohispanica*, 8, pp. 167-178.

CHAPA, T., VALLEJO, I., BELÉN, M., MARTÍNEZ-NAVARRETE, M., CEPRIÁN, B., RODERO, A., PEREIRA, J. (2009): "El trabajo de los escultores ibéricos: un ejemplo de Porcuna (Jaén)", *Trabajos de Prehistoria*, 66, pp. 161-173.

CORZO, S., PASTOR, M., STYLOW, A.U., UNTERMANN, J. (2007): "Betatun, la primera divinidad ibérica identificada", *Palaeohispanica*, 7, pp. 251-262.



- DA SILVA FERNANDES, L., SOBRAL CARVALHO, P., FIGUEIRA, N. (2009): "Divindades indígenas numa ara inédita de Viseu", *Palaeohispanica*, 9, pp. 143-155.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2008): "TO LVGVEI "hacia LUGUS" frente a LVGVEI "para LUGUS": Sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar", *Emerita*, 76, 2, pp. 181-196.
- _____ (2010): "La ley del Primer Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado", en *Ritos y mitos. VI Simposio sobre Celtiberos. Daroca (Zaragoza, 27-29 de noviembre de 2008)*, Teruel, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, pp. 123-146.
- DE HOZ, J. (1995): "Panorama provisional de la epigrafía rupestre paleohispánica", en *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio Internacional Ibérico-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio- 4 de julio de 1992*, A Coruña, Ediciones del Castro, pp. 9-33.
- _____ (2011): *Historia Lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. Vol. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*, Madrid, CSIC.
- DE HOZ, J., y MICHELENA, L. (1974): *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- FLETCHER, D., SILGO, L. (1996-1997): "Inscripción ibérica rupestre del Abrigo Burgal (Siete Aguas, Valencia)", *Arse*, 30-31, pp. 73-80.
- GAILLEDROT, É., MARCHAND, G. (2003): "Pech Maho. Un ensemble à caractère public et culturel dans l'habitat", *Gallia*, 60, pp. 234-238.
- GARCÉS, I. (2007): "Nuevas interpretaciones sobre el monumento ibérico de La Vispesa (Tamarite de Litera, Huesca)", *Caesaraugusta*, 78, pp. 337-354.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2006): "Cuevas-santuario ibéricas en Cataluña", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 25, pp. 187- 248.
- GORROCHATEGUI, J., VALLEJO, J. M. (2010): "Lengua y onomástica. Las inscripciones lusitanas", *Iberografías*, 6, pp. 71-80.
- HERNÁNDEZ, G., HERNÁNDEZ, M. S. (2013): "Art rupestre a l'arc mediterrani de la península Ibèrica. Del Cogul a Kyoto", *Catalan Historical Review*, 6, pp. 129-146.
- INÉS VAZ, J. I. (1990): "Divinidades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro d'Aire- Portugal", *Zephyrus*, 43, pp. 281-285.
- IZQUIERDO, I., VELAZA, J. (2002): "Estudio de una escultura con inscripción ibérica procedente del santuario del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 4, Barcelona, pp. 31-45.
- LEJEUNE, M. (1988): *Recueil des inscriptions gauloises (R.I.G.) Volume II-Fascicule I. Textos gallo-étrusques. Textes gallo-latins sur pierre*, París, CNRS.

LUCAS PELLICER, M^a R. (1995): "Iconografía de la cerámica ibérica de "El Castellillo" de Alloza (Teruel)", en *Actas del XXI Congreso Nacional de Arqueología. Vol. III.*, Zaragoza, pp. 879-892.

LUJÁN, E.R. (2013): "La situación lingüística de la meseta sur en la Antigüedad", *Palaeohispanica*, 13, pp. 103-136.

MALUQUER, J. (1976): "Nuevas inscripciones ibéricas en Catalunya", *Pyrenae*, 12, pp. 183-190.

MARCHESINI, S. (2009): *Le lingue frammentarie dell'Italia antica. Manuale per lo studio delle lingue preromane.*

MARCO SIMÓN, F. (1984): "Consideraciones sobre la religiosidad ibérica en el ámbito turolense", *Kalathos*, 3-4, pp. 71-93.

_____(1986): "El dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar", en *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 731-759.

_____(2013): "Ritual y espacios de memoria en le *Hispania Antigua*", *Palaeohispanica* 13, pp. 137-165.

MARCO SIMÓN, F., BALDELLOU, V. (1976): "El monumento ibérico de Binéfar (Huesca)", *Pyrenae*, 12, pp. 91-117.

MLH III: J. Untermann, *Monumenta Linguarum Hispanicarum III. Die iberischen Inschriften aus spanien.* (Vol I y II), Wiesbaden, 1990.

MLH IV: J. Untermann, *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997.

MONEO, M. T. (1995): "Santuarios urbanos en el mundo ibérico", *Complutum*, 6, pp. 245-255.

_____(2003): *Religio Iberica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid.

MORENA LÓPEZ, J. A. (1989): *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba.

_____(1999): "A propósito de un particular tipo iconográfico de escultura ibérica votiva en piedra. Las figuras sedentes: ¿divinidades, damas de alto rango o simples exvotos?", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 10, pp. 9-31.

NICOLAU, M^a R. (1998): "Un santuario iberorromano saguntino situado en la Montaña Frontera (Sagunto, Valencia)", *Anales de arqueología cordobesa*, 9, pp. 25-50.

OLIVER, A. (1986): "Grafitos ibéricos procedentes de Montanya Frontera (Sagunto)", *Saguntum. Papeles del laboratorio de Arqueología de Valencia*, 20, pp. 117-122.

OLMOS ROMERA, R. (1987): "Posibles vasos de encargo en la cerámica ibérica del sureste", *Archivo Español de Arqueología*, 60, pp. 20-42.



_____(2003): "Combates singulares: lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma", en *Arqueología e Iconografía: indagar en las imágenes*, Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 79-98.

ORDUÑA AZNAR, E. (2008): "Ergatividad en ibérico", *Emerita*, 76, pp. 275-302.

_____(2010): "En torno al lexema ibérico -eki y sus variantes", *Palaeohispanica*, 10, pp. 319-334.

PANOSA DOMINGO, M. I. (2002): "L'Epigrafia ibèrica", en *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'època ibèrica (Excavacion 1990-1998)*, Gerona, Generalitat de Catalunya, pp. 577-584.

PÉREZ BALLESTER, J. (1992): "El abrigo de Reinà (Alcalá de Júcar): ensayo sobre un nuevo modelo de lugar de culto en época ibérica", en *Estudios de arqueología ibérica y romana: homenaje a Enrique Pla Ballester*, Valencia, Diputación de Valencia, Servicio de Investigaciones prehistóricas, pp. 289-300.

PÉREZ ROJAS, M. (1993): "Las inscripciones con escritura tartésica de la cueva de La Camareta y su contexto onomástico. (Aportaciones sobre la «celtización» del mundo ibero-tartésico)", *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, 10, pp. 139-266.

PRÓSPER, B. M. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

_____(2006): "Un paralelo léxico-sintáctico entre celtibérico y galo. La firma de alfarero gala AVOT y celtibérico auz", *Palaeohispanica*, 6, pp. 151-163.

RAMALLO, S., NOGUERA, J. M., BROTONS, F. (1998): "El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos", *Revista de Estudios Ibéricos*, 3, pp. 11-70.

RICHERT, E. (2012): *Sacred place: Contextualizing Non-Urban Cult Sites and Sacred Monuments in the Landscape of Lusitania from the 1st to 4th c. AD* (Vol. I), Edimburgo, Universidad de Edimburgo.

RODRÍGUEZ RAMOS, J. (1994): "Liria XCII: ¿un kálathos ibérico dedicado a Proserpina?", *Faventia*, 16, pp. 65-81.

_____(2002): "La inscripción sobre escultura de Cerro de los Santos y los problemas de homomorfía en la escritura íbera meridional", *Habis*, 33, pp. 203-211.

_____(2004): *Análisis de epigrafía íbera*, Vitoria, Universidad del País Vasco.

_____(2005): "La problemática del sufijo 'primario' o 'temático' -k- en la lengua íbera y del vocabulario de las inscripciones religiosas íberas", *Faventia*, 27, pp. 25-38.

RUEDA GALÁN, C. (2011): *Territorio, culto e iconografía en los santuarios ibéricos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.- I d.n.e.)*, Jaén, Universidad de Jaén.

RUIZ BREMÓN, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses.

SÁNCHEZ GÓMEZ, M. L.(2002): *El santuario de El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nuevas aportaciones arqueológicas*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses.

SIMÓN CORNAGO, I. (2009): "Una inscripción ibérica sobre un árua de Tarragona (C.18.7)", *Palaeohispanica*, 9, pp. 517-530.

_____(2013): *Los soportes de la escritura paleohispánicas*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

SOLIER, Y. (1968): "Une tombe de chef à l'oppidum de Pech Maho (Sigean, Aude)", *Revue Archéologique de Narbonnaise*, 1, pp. 7-37.

SOPEÑA, G. (2001): "La religión de los celtíberos: las divinidades", *Trébede: Mensual aragonés de análisis, opinión y cultura*, 53-54, pp. 42-47.

TOVAR, A. (1986): "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", en *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 227-254.

TRUSZKOWSKI, E. (2006): *Étude stylistique de la sculpture du sanctuaire ibérique du Cerro de los Santos (Albacete, Espagne)*, *Monographies instrumentum* 33. Montagnac.

VELAZA, J. (2015): "Salaeco: Un teónimo ibérico", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, pp. 290-291.

VICENTE, J. D.; PUNTER, M. P.; ESCRICHE, C., Y HERCE, A. I. (1993): "Las inscripciones de la «Casa de LIKINE» (Caminreal, Teruel)", en *Lengua y cultura en la Hispania prerromana, Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas en la Península Ibérica (Colonia, 25-28 de noviembre de 1989)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 747-772.

VILLAR, F., PEDRERO, R. (2001): "La nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III", en *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica, Salamanca 1999*, Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 663-698.

VILLAR, F., PRÓSPER, B. M^a. (2005): *Vascos, celtas e indoeuropeos. Genes y lenguas*, Universidad de Salamanca, Salamanca.

VIÑAS, R., SARRIÁ, E. (1978): "Una inscripción ibérica en pintura roja en el abrigo del Mas del Cingle, Ares del Maestre Castellón de la Plana)", *Quaderns de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 5, pp. 375- 383.

Ediciones de fuentes clásicas

ESTRABÓN, *Geografía*, Vol. 2, libros III-IV (Introducción, traducción y notas de J. García Blanco), Editorial Gredos, Madrid, 1992.

MACROBIO, *Saturnales*, Vol.1, (Introducción, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín), Editorial Gredos, Madrid, 2010.



SOL INVICTUS, UN ESTUDIO DESDE LA NUMISMÁTICA

SOL INVICTUS, AN STUDY FROM NUMISMATICS

LORENZO PÉREZ YARZA¹

RESUMEN: La mayor fuente de iconografía sobre *Sol Invictus* es la Numismática. En ella se pueden observar las semejanzas estilísticas de las distintas representaciones solares. Las leyendas también permiten establecer una periodización y aclarar la identidad de las imágenes, que, a veces, resultaría difícil de descifrar. A través del estudio numismático mostraremos las características de la evolución iconográfica y la política oficial religiosa referente a Sol.

ABSTRACT: Numismatics is the major source of iconography about *Sol Invictus*. It is observable through it the stylistic similarities of the different solar representations. It is also possible to establish a chronology and clarify the identity of the images, which sometimes have a difficult decoding. Through numismatic study we should show the characteristics of iconographic evolution and religious official policy concerning Sol.

PALABRAS CLAVE: *Sol Invictus*, Numismática, Política religiosa, Sincretismo religioso, s.III.

KEYWORDS: *Sol Invictus*, Numismatics, Religious policy, Religious syncretism, 3rd century.

El Sol es una de las deidades más relevantes del siglo III por dos razones: primero, por su importancia bajo Heliogábalo y desde el reinado de Aureliano; segundo, por la controversia en torno a la semántica múltiple del Sol y la confusión de varias deidades bajo el mismo apelativo (Elagabal, Mitra, Sol Invicto, Malakbêl...). Con un papel marginal en siglos anteriores, irá adquiriendo importancia a la vez que aumenta su relación con la tutela imperial y la victoria militar.

La iconografía de Sol permaneció relativamente inalterada durante siglos, respondiendo al patrón estilístico religioso griego que se extenderá por todo el Mediterráneo con el Helenismo y el Imperio Romano. El precedente de las monedas con Sol se debe a Rodas, lugar donde Helios era una divinidad principal² y ya cuenta con algún ejemplo a finales del siglo V a. C.³. Durante la etapa romana republicana no hay muchos casos, aunque se puede citar el ejemplo de M. Aburio Gémino ya en la segunda mitad del siglo II a. C.⁴. La figura

¹ Investigador predoctoral en formación FPU (FPU014/00838) y miembro del Grupo de investigación Hiberus de la Universidad de Zaragoza. Email de contacto: lyparza@unizar.es.

² NICOLET-PIERRE, 2002, p. 243; FERGUSON, 1982, pp. 44-45.

³ *SNG Copenhagen* 725. Rostro frontal de Helios y una flor de rosa en el reverso, ca. 408-394 a. C.

⁴ *Sydenham Rep.* 487. Ceca de Roma, Sol radiado conduciendo una cuadriga con el látigo en la mano derecha.

del dios en las monedas estará representada con una única tipología prácticamente inalterada: portando látigo y/o orbe; sea a pie, o sobre cuadriga; o en busto. Esto es más notable desde Septimio Severo (fig. 1) hasta Constantino I (fig. 7).

Ya a partir del siglo II d. C., la gran mayoría de monedas dedicadas a Sol pertenecen a grandes cecas imperiales como Roma, Siscia, Antioquía y Sérdica entre otras. No obstante, hemos de señalar que existe una constante minoría de monedas acuñadas (casi siempre en griego) desde cecas politanas de ciudades de Siria, Anatolia y la polis de Alejandría. Siempre con estilo iconográfico griego, en ellas aparece desde el siglo II la figura de Helios-Sol según la tradición y formas locales, ya sea en templos junto a otros dioses (en Trípolis de Fenicia, Caracalla⁵), en busto (en Alejandría, época de Antonino Pío⁶) o bien otras formas locales como son Amasia en El Ponto (con la cuadriga solar sobre un *podium*, Severo Alejandro⁷) o Cesarea en Anatolia (con estatua de Helios sobre el monte *Argaeus* de época de Adriano⁸). Una de estas cecas epicóricas, Emesa (fig. 8), llegará a influir en todas las acuñaciones imperiales con el gobierno de Heliogábalo. Sol comienza a aparecer con cierta asiduidad a lo largo del siglo II con los Antoninos hasta que con el fin la dinastía Severiana las acuñaciones dedicadas a él se interrumpen temporalmente.

Las leyendas que hacen referencia al dios varían y no suelen nombrarlo explícitamente. *Oriens Augusti* es la denominación más común hasta finales del siglo III, habiendo sido relacionada con contextos bélicos frente a Oriente (aunque no siempre, como afirma Erika Manders⁹) y poseyendo una gran trayectoria como término para Sol¹⁰. Obviando a Heliogábalo con sus monedas dedicadas al Sol pero referidas a *Elagabal*, el nombre "Sol" es utilizado por primera vez con el emperador Galieno (fig. 2). Tras el caso de Marco Aurelio Antonino, durante el segundo tercio del siglo III el dios vuelve a estar representado esporádicamente con algunos emperadores como Gordiano III¹¹, aunque es prácticamente inexistente. Con Galieno y Valeriano empieza sin embargo un uso continuado en las acuñaciones, siendo Aureliano el principal protagonista (fig. 3) de este nuevo proceso.

Galieno y Valeriano vuelven a acuñar con regularidad monedas dedicadas a Sol tras el año 255¹², iniciando así una nueva etapa de series monetales con la imagen del dios que se prolonga hasta el final de la Tetrarquía. Se trata de un proceso no uniforme (ver la gráfica 1 del artículo) donde destacan los emperadores Galieno, Aureliano y Probo, los tres gobernantes con más acuñaciones totales (54, 101 y 118 respectivamente según nuestro recuento) y por año (medias de 10,80, 20,20 y 19,66)¹³ sin contar a Constantino. Cada uno de

⁵ Mionnet V, 457.

⁶ Milne 1808.

⁷ BMC 40.

⁸ Sydenham 258.

⁹ MANDERS, 2012, pp. 128-129.

¹⁰ FERGUSON, 1982, p. 49.

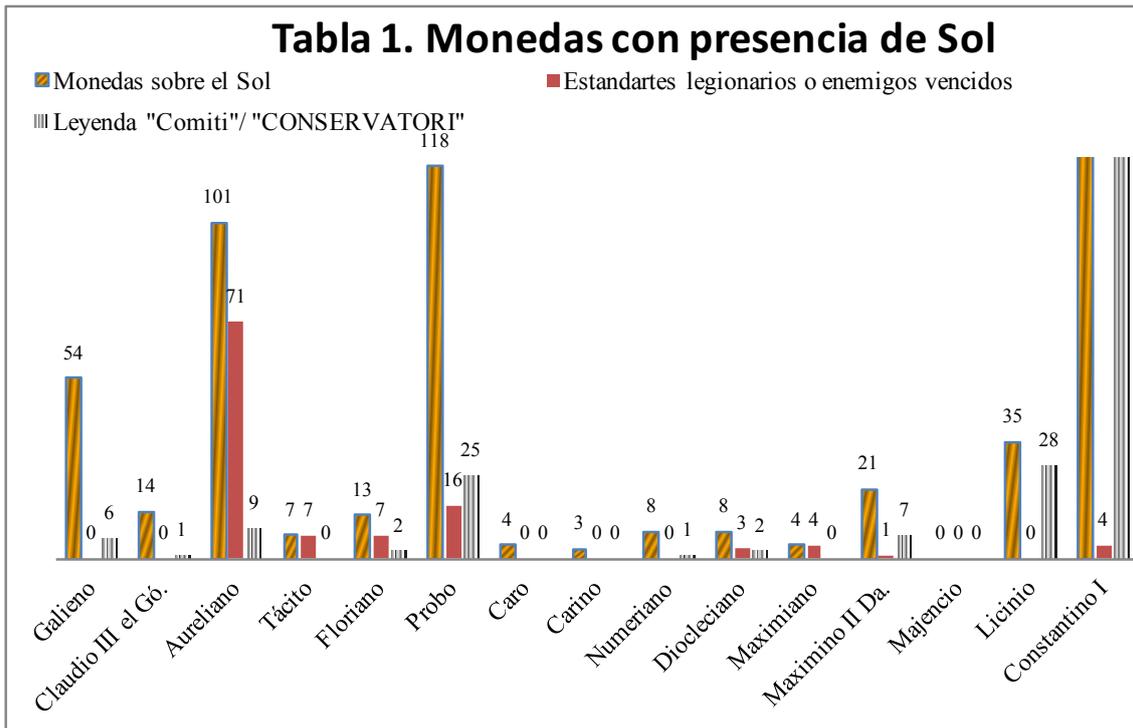
¹¹ RIC IV-2 Gordiano III 83, por ejemplo.

¹² RIC V-1 Galieno 117.

¹³ División del total de monedas entre los años de reinado, cálculo básico usado para obtener la



ellos supone también una variación en el desarrollo de este proceso: la reaparición de Sol con formas tradicionales bajo Galieno, la acentuación del militarismo con Aureliano, y una recopilación ecléctica de iconografía y leyendas con Probo. El punto en común es la progresiva reafirmación del papel tutelar de Sol como compañero imperial y la evolución de las formas iconográficas, terminando por dejarse de lado las alusiones netamente marciales con enemigos vencidos. Constantino supone la cristalización de este proceso, presentándose regularmente a Sol como velador de los emperadores y *comites*. Para ilustrar este proceso irregular y dependiente de las preferencias de los dirigentes, exponemos aquí una gráfica recopilatoria extraída de nuestro trabajo de investigación¹⁴:



Es en esta fase del último tercio del siglo III donde se atestiguan e intensifican temporalmente elementos relacionados con el ámbito castrense. Entre ellos destaca la aparición de Sol Invicto con enemigos vencidos a sus pies en algunas monedas a partir de Aureliano (fig. 4). Más tarde, el Sol podrá aparecer también saludando a los estandartes legionarios y a *Providentia* (fig. 5). Tras los antecedentes de Galieno y Probo, las leyendas harán mención a la función del dios como "*comes Augusti*" durante la Tetrarquía, reafirmando la función tutelar y supervisora de esta deidad. Se trata de un discurso explícito oficial que ya se anticipaba con algunas formas como "*SOLI CONSERVATORI*" (incluso ya a principios de siglo con Heliogábalo¹⁵) y especialmente a partir del emperador Galieno con "*SOLI CONS AVG*"¹⁶.

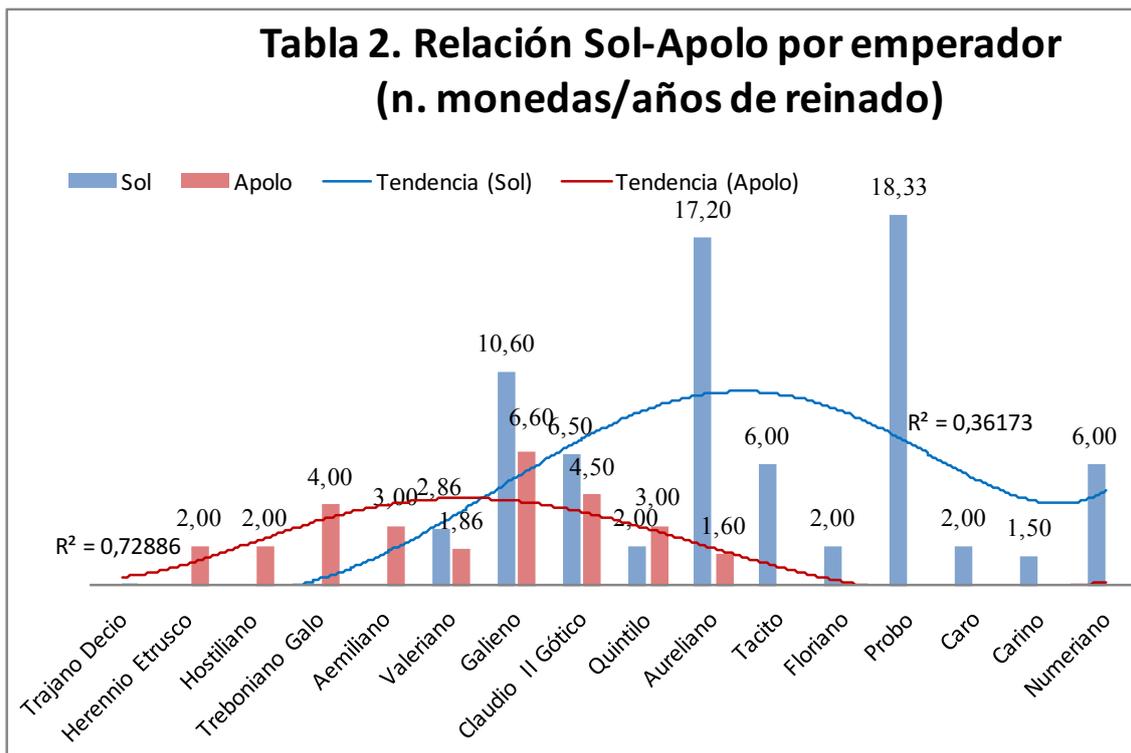
frecuencia de aparición de Sol por emperador independientemente de los años de reinado.

¹⁴ La tabla recoge valores de un recopilación aún en curso, por lo que los datos de los emperadores del periodo de la Tetrarquía han de tenerse como aproximados (incompletos en el caso de Constantino y Licinio).

¹⁵ RIC IV-2 Heliogábalo 63.

¹⁶ RIC V-1 Galieno 283.

Sobre la identidad del dios Sol que aparece en las monedas del siglo III no hay acuerdo aún hoy. Frente a visiones pro-sirias¹⁷ o menos comunes pro-mitraicas¹⁸ que se atienen a visiones ajenas a la numismática¹⁹, hemos de matizar que este proceso en concreto parece tener como precedente inmediato el protagonismo de Apolo en acuñaciones a partir de los reinados de Herencio Etrusco y Hostiliano. Ello no quiere decir que *Sol Invictus* tenga relación únicamente con el dios de Delfos, sino que existe una lógica interna en el ámbito numismático que no se debe a cultos orientales. A continuación ofrecemos una tabla reflejando la comparación entre Sol y Apolo y sus respectivas líneas de tendencia²⁰:



La presencia de Apolo en monedas imperiales traza una línea ascendente que dura hasta Galieno, cuando el protagonismo de Apolo desaparece

¹⁷ Los precedentes básicos son de principios de siglo, cf. Groag, E. (1903): "Domitius (36) Aureliaos", *RE*, vol. 1, Stuttgart, y Wissowa, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*. Munich. Posteriormente el gran impulsor será HALSBERGHE, 1972, pp. 140, 148, 156, 158. A él le siguen otros autores como LIEBESCHUETZ, 1999; CLAUSS, 1990; BEARD, 1998, pp. 254 y ss; AGUADO GARCÍA, 2001, pp. 295-304. Esta vertiente historiográfica también recoge otras corrientes como WATSON, 1999, pp. 194-196, donde el origen se busca en Palmira en vez de en Emesa, la ciudad más usual en estas posturas.

¹⁸ Franz Cumont resumido a través del análisis de GORDON, 1975; SALZMAN, 2004, p. 192; MASTROCINQUE, 2009; introducción en la edición sobre Juliano (*Discruso a Helios Rey*) MASTROCINQUE, 2011.

¹⁹ Aquí deberíamos citar los análisis de la simbología mitraica (MASTROCINQUE, 2009; y BECK 2006) y la contextualización epigráfica del primero de los dos. En cuanto al estudio "pro-sirio" el trabajo sistemático realizado por Halsberghe sufre el mismo problema de inflexibilidad (HALSBERGHE, 1972 especialmente pp. 109 y ss.) supeditando en exceso la información numismática a la visión dada por su interpretación de la epigrafía, cuyas ideas asumen los siguientes autores (*supra* 17) de su línea historiográfica.

²⁰ Tabla adaptada a partir de los datos ofrecidos en MANDERS, 2012.



progresivamente mientras aumenta el de Sol. Como también apunta Manders²¹, a esto hemos de sumar la coincidencia de algunas leyendas (“APOLINI CONSERVA” por ejemplo en Galieno²²), el intercambio de algunos símbolos entre ambas divinidades (Sol portando el arco de Apolo con Probo²³) e incluso la equivalencia directa de uno por otro (con Aureliano²⁴ se describe a Sol con cautivos a los pies bajo la leyenda “APOL CONS AVG”). Esto y los datos de la tabla atestiguan un proceso de sustitución progresiva de Apolo en beneficio de Sol, encontrando el punto de inflexión en época de Valeriano y Galieno.

Se puede afirmar, por tanto, la existencia de una manifestación pública progresiva del Sol como “velador” o “supervisor” de los emperadores a través de diversas fórmulas y disposiciones iconográficas (fig. 6), e incluso del Estado (“CLARITAS REPVBLICAE” en RIC VII por Constantino y Constantino II). Todas estas características carecen de un punto exacto de inicio dado la irregularidad del proceso, dependiente de la voluntad de cada gobernante. Sin embargo, se pueden trazar líneas generales en el último tercio del siglo III entendiendo la dinastía Severiana como precedente de un proceso que dura hasta el final de la Tetrarquía. Sin embargo se hace patente la interrelación de Sol con la trayectoria numismática de Elagabal por un lado, y de Apolo por otro. Habiendo bebido todos del modelo helenístico y grecorromano, las necesarias similitudes iconográficas entre dioses “Sol” facilita la transferencia de tipos y leyendas como hemos visto. Esto es especialmente importante en Apolo, dada la simultaneidad de acuñaciones.

A diferencia de las propuestas de Halsberghe²⁵, estos datos nos llevan a afirmar que estamos ante un proceso en gran medida independiente de *Sol Invictus Elagabal* durante el último tercio del siglo III y con una mayor relación con Apolo. Podría ser este papel de este último dios en la moneda el que ayudó a definir alguna de las competencias divinas de *Sol Invictus*. Sin duda, esta explicación sitúa el ámbito numismático cerca de posturas “romanistas” como la de Hijmans²⁶ y otros²⁷ ya que ligamos el proceso de acuñación preferentemente a la política imperial y al ámbito grecorromano.

Las reflexiones de Erika Manders²⁸ acerca de la política seguida por Galieno tienen en este contexto especial importancia. Pese o a consecuencia de los reveses político-militares, hay un gran énfasis propagandístico en la figura de la “Victoria” que, de acuerdo con la autora se desvincula de su significado concreto. Al hilo de esto, el hecho de la aparición (o más bien reaparición) del término “*invictus*” puede ser visto como un paso más en la política de legitimación a través de la victoria. A fin de cuentas, el epíteto “*invictus*” estaba

²¹ MANDERS, 2012, pp.131 y ss.

²² RIC V-1 Galieno 71.

²³ RIC V-2 Probo 45.

²⁴ RIC V-1 Aureliano 66.

²⁵ HALSBERGHE, 1972, p. 49.

²⁶ HIJMANS, 2009, a lo largo de toda la obra. Destaca la crítica a “The Myth of a Supreme Solar God”, p. 600.

²⁷ CARBÓ GARCÍA, 2010, pp. 433-444; FORSYTHE, 2012, pp. 141-144.

²⁸ MANDERS, 2012, pp. 180 y ss.

en uso en la nomenclatura imperial y fue aplicado a muchas deidades²⁹, siendo más que una hipóstasis, un “marcador” del aspecto que está enfatizándose sobre la deidad mencionada. Concretamente en lo que a nosotros concierne, da sentido y coherencia al resurgimiento de Sol Invicto como figura numismática dentro de la política imperial del momento. Por consiguiente, desde la perspectiva del estudio numismático Sol aparece por motivos de legitimación y política imperial más que por un impulso o evolución religiosa concreta. Este detalle es el que da sentido al desarrollo de Sol, iniciado desde el año 255³⁰ aproximadamente con su primera reintroducción en las monedas, y llegando hasta la gran actividad emisora de Constantino.

Por otro lado, deben tenerse en cuenta las acuñaciones locales emitidas por ciudades orientales del imperio, diferentes a la homogeneidad de las cecas imperiales³¹. Se trata de monedas con leyendas en griego que recogen tradiciones religiosas locales, permitiendo contrastar la religiosidad epicórica diferente de la política imperial. Destacables son los ejemplos mentados³² de Emesa en Siria, Alejandría en Egipto, y Cesarea en Anatolia. A esto se podría sumar el caso de otras ciudades como las acuñaciones regionales de Antioquía³³ con frecuente uso del águila, difundido símbolo celeste de baales sirios, con connotaciones solares en muchos casos³⁴. Las diferentes visiones religiosas del Mediterráneo oriental estaban en contacto y compartían el mismo medio vehicular, la iconografía helenística, pero conservan peculiaridades propias, en especial Alejandría. Estos contrastes no existen en la más uniforme política oficial romana, pero los casos anteriores nos recuerdan que poner una explicación unívoca no es útil, y que debería aceptarse cierto grado de hibridación como defendía Turcan³⁵.

Las conclusiones preliminares a las que podemos llegar son que a partir del estudio de los tipos monetales sobre *Sol Invictus* se observa la creación de un discurso legitimador “político-religioso” -y en ciertos casos militar- en el que esta deidad jugó un papel central. A tenor de esta visión y de los datos de las tablas anteriores³⁶ que relativizan la importancia de Aureliano como iniciador del proceso, la política de este emperador adquiere un mayor sentido insertándola dentro de un proceso del que es continuador. De la misma generación y general suyo bajo Galieno y Claudio el Gótico, el emperador Aureliano materializó la victoria que se predicaba en las monedas de sus predecesores. Galieno junto a Valeriano habían empezado a invocar en sus monedas la protección de un dios de la invencibilidad, ¿por qué no debería Aureliano agradecerse al reunificar el

²⁹ Además de Júpiter, Hércules o Marte, también Mitra (*CIL* VI 732) y Elagabal (*CIL* XVI 139) lo reciben. Incluso se aplica a deidades femeninas como Isis (*CIL* XIII 8190) o Roma (*CIL* XIII 10026,09).

³⁰ *CIL* V-1 Galieno 117.

³¹ Por ejemplo, el caso de las cecas galas durante la Tetrarquía GUTIÉRREZ CASAOS, 2008.

³² Cf. *Supra* 6-8; y fig. 8.

³³ Tenemos ejemplos de la ciudad con una amplia cronología: *RPC* I 4180 con Nerón; *RPC* II 1944 con Vespasiano; *BMC* Syria 304 con Trajano; o *BMC* Syria 347 con Septimio Severo.

³⁴ Esta ave tenía relación con los dioses cósmicos sirios, algunos de ellos con características solares. Cf. BUTCHER, 2003, p. 339; LIPKA, 2000, p. 124. DIRVEN, 1999, pp. 87, 117, 178-179; INVERNIZZI, 1989, pp. 158-159.

³⁵ TURCAN, 2001, pp. 170-179. Habla de la hibridación sirio-romana para interpretar correctamente a *Sol Invictus*.

³⁶ Cf. *supra* tablas 1 y 2.



Imperio de nuevo? Se ha otorgado a Aureliano un protagonismo sobredimensionado aislando su política monetaria a raíz de unas acuñaciones (fig. 3) que daba pie a la construcción de toda una reforma religiosa³⁷ y una ruptura con la tradición anterior. Si tenemos en cuenta los datos y explicaciones anteriormente expuestos, entendemos como acertadas las críticas a un cambio religioso por parte de Hijmans³⁸, Forsythe³⁹, Watson⁴⁰ y Wardman⁴¹, estableciendo unos puntos de vista continuistas que coinciden con el contexto dado a partir de este análisis numismático.

EJEMPLOS MONETALES ⁴² , tabla de figuras (reverso):	
<p>Fig. 1. Septimio Severo, RIC V-1 10</p> 	<p>Fig. 2. Galieno, RIC V-1 119</p> 
<p>Fig. 3. Aureliano, RIC V-1 319 (anverso: "SOL DOMINVS IMPERI ROMANI")</p> 	<p>Fig. 4. Aureliano, RIC V-1 61</p> 
<p>Fig. 5. Tácito, RIC V-1 195var</p> 	<p>Fig. 6. Aureliano, RIC V-1 80 var.</p> 
<p>Fig. 7. Constantino, RIC VII 10 (reverso: "SOLI INVICTO COMITI").</p> 	<p>Fig. 8. Heliogábalo, Lindgren 1181</p> 

³⁷ Visión historiográfica en la que Aureliano reformaría la religión oficial. Arranca con Groag, E. (1903): "Domitius Aurelianus", *RE*, vol. 1, Stuttgart, pp. 1404-1405; y Homo, L. (1904): *Essai sur le Règne de l'Empereur Aurélien (270-275)*, París, pp. 184-188. Seguida por autores como HALSBERGHE, 172, pp. 138-148; y CIZEK, 1994, p. 16.

³⁸ HIJMANS, 2009, p. 600. Habla de "The Myth of a Supreme Solar God".

³⁹ FORSYTHE, 2012, pp. 141-144. Se trataría de un nuevo culto oficial integrado dentro del ya existente.

⁴⁰ WATSON, 1999, pp. 197-198.

⁴¹ WARDMAN, 1982, pp. 121-123.

⁴² Imágenes obtenidas de www.wildwinds.com, consultado 3 de febrero, 2015.

Aunque el proceso se vio parcialmente interrumpido por la nueva política de la Tetrarquía, alcanzará su apogeo durante la primera etapa del reinado de Constantino I (fig. 7), cuando el papel del Sol como protector de los emperadores y patrono de la victoria militar está más que patente en la iconografía y leyendas monetales (así como en otros documentos como los panegíricos latinos de tradición pagana). Los cambios religioso-políticos que llevó a cabo el emperador en las últimas etapas de su reinado en favor del Cristianismo truncaron no obstante este proceso y lo dejaron “inacabado” en su vertiente oficialista e imperial, pues no existe continuación basada en la religión “pagana” más allá de este emperador con la excepción de Juliano.

Bibliografía

- AGUADO GARCÍA, P. (2001): “El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla”, *Hispania Antiqua*, 25, pp. 295-304.
- BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S. (1998): *Religions of Rome. A History* (vol. 1), Cambridge, Cambridge University Press.
- BECK, R. (2006): *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- BUTCHER, K. (2003): *Roman Syria and the Near East*, Londres, British Museum Press.
- BMC= s.a. [ed. original 1873-1929] (reedición Forni 1960): *Catalogue of Greek Coins in the British Museum*, XXIX volúmenes, Londres, British Museum Press.
- CARBÓ GARCÍA, J. R. (2008): *Los cultos orientales en la Dacia romana: formas de difusión, integración y control social e ideológico* (Tesis doctoral), Salamanca, Universidad de Salamanca.
- CIZEK, E. (1994): *L'Empereur Aurélien et son Temps*, París, Les Belles Lettres.
- COHEN= Cohen, H. [ed. original 1859-1868] (1880-1890): *Description historique des Monnaies frappées sous l'Empire romain, communément appelées Médailles imperiales*, París.
- DIRVEN, L. (1999): *The Palmyrenes of Dura-Europos A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden-Boston-Colonia, Brill.
- FERGUSON, J. (1982): *The Religions of the Roman Empire*. Londres, Thames and Hudson.
- FORSYTHE, G. (2012): *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History*, Nueva York/Londres, Routledge Studies in Ancient History.
- GUTIÉRREZ CASAOS, E. (2008): *La moneda del Bajo Imperio Romano (desde la reforma de Diocleciano)*, Madrid, José Antonio Herrero S.A.



- GORDON, R. L. (1975): "Franz Cumont and the doctrines of Mithraism" en *Mithraic Studies, Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Littlefield-Nueva Jersey, Manchester University Press, pp. 215-248.
- HALSBERGHE, G. H. (1972): *The cult of Sol Invictus*, Leiden, E. J. Brill.
- HIJMANS, S. E. (2009): *Sol: the sun in the art and religions of Rome* (tesis doctoral), Groninga, Rijksuniversiteit Groningen.
- INVERNIZZI, A. (1989): "The investiture of Nemesis-Allat in Hatra", *Mesopotamia*, 24, pp. 158-159.
- JULIANO, *Discorso su Helios re*. Traducción y edición de Mastrocinque, A. (2011), T. Bautz Nordhausen, serie Studia Clasica et Mediaevalia n.5.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (1999): "The speech of Praetextatus" en *Pagan monotheism in late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, pp. 185-205.
- LIPKA, M. (2000): *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Leiden-Boston, Brill.
- MANDERS, E. (2012): *Coining Images of Power, Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*, Leiden-Boston, Brill.
- MASTROCINQUE, A. (2009): *Des Mystères de Mithra Aux Mystères de Jèsus*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- MASTROCINQUE, A. (2011): *Giuliano l'Apostata, Discorso su Helios Re, Studia Classica et Medievalia*, 5, Accademia di studi italo-tedeschi, Merano, Verlag Traugott Bautz.
- MILNE= Milne, J. G. y Ashmolean Museum (Oxford) (1971): *Catalogue of the Alexandrian Coins in the Ashmolean Museum*, Oxford, Spink.
- Mionnet= MIONNET, Th.-E. (1806-1838): *Description de Médailles antiques grecques et romaines*, París, impr. de Testu.
- NICOLET-PIERRE, H. (2002): *Numismatique greque*, París, Armand Colin.
- RIC= MATTINGLEY, A.; SYDENHAM, E. A.; SUTHERLAND, C. H. V. et alii (eds.) (1923 y ss.): *The Roman imperial coinage*, varios volúmenes (I-X), Londres, Spink & Son.
- RPC= BURNETT, A. y AMANDRY, M. (eds.) (1992): *The Roman Provincial Coinage*, varios volúmenes (I-X), Londres-París, British Museum Press y Bibliothèque Nationale.
- SALZMAN, M. R. (2004): "Pagan and Christian Notions of the Week in the 4th Century CE Western Roman Empire" en *Time and Temporality in the Ancient World*, Filadelfia, University of Pennsylvania Museum Publications.
- SNG Copenhagen= MØRKHOLM, O. y NATIONALMUSEET (Copenhague) (1982): *Sylloge Nummorum Graecorum Copenhagen: The Royal Collection of Coins and Medals*, Copenhague, Danish National Museum.
- Sydenham Rep= SYDENHAM, E. A. (1952): *The Coinage of the Roman Republic*, Londres, Spink & Son.

Sydenham= SYDENHAM, E. A. (reedición 1978): *The Coinage of Caesarea in Cappadocia, with supplement by A. Malloy*, Nueva York, Attic Books.

WATSON, A. (1999): *Aurelian and the Third Century*, Nueva York-Londres, Routledge.

WARDMAN, A. (1982): *Religion and Statecraft Among the Romans*, Londres, Johns Hopkins University Press.

www.wildwinds.com =KURTH, D. (admin.) (segunda edición 2009-2014): *Wildwinds, Reference, attribution & valuation for Ancient Greek, Roman & Byzantine coins*, página web disponible en <http://www.wildwinds.com>, [consultado el 10 de junio de 2015].



LOS TESTIMONIOS LINGÜÍSTICOS PRERROMANOS DEL SUDOESTE DE LA PENÍNSULA IBÉRICA: CUESTIONES CONCEPTUALES Y PROBLEMAS METODOLÓGICOS

THE LINGUISTIC TESTIMONIES FROM SOUTHWESTERN IBERIAN PENINSULA: CONCEPTUAL QUESTIONS AND METHODOLOGICAL PROBLEMS

JAVIER HERRERA RANDO¹

RESUMEN: El sudoeste de la Península Ibérica Antigua conforma a nivel lingüístico un puzle en el que las piezas no terminan de encajar. El objetivo de este trabajo es presentar los testimonios de las lenguas y escrituras utilizadas en dicha área previamente a la llegada de los romanos y las principales cuestiones metodológicas y problemas historiográficos que de ellos se derivan. El trabajo está dividido en tres partes. La primera se ocupa de la aparición de la escritura del Sudoeste durante la fase tartésica y el desarrollo de una “epigrafía pública” en el sur de Portugal. La segunda, de la naturaleza lingüística de estos testimonios y en particular a la cuestión de si existe o no una continuidad lingüística en la región. La tercera parte aborda las cuestiones derivadas del paso de la cultura tartésica a la turdetana y los testimonios, ya de época romana, que existen a dicho respecto.

ABSTRACT: The Southwestern Iberian Peninsula at the linguistic level conforms a puzzle whose pieces don't ensemble completely. The objective of this paper is to present the testimonies of languages and scriptures that were used in this area previously the Romans arrival and the main methodological questions and historiographical problems derived from them. The paper is divided into three parts. The first one occupies of the apparition of the Southwestern script during the Tartessian phase and the development of a public epigraphy in Southern Portugal. The second part occupies of the linguistic nature of these testimonies and, in particular, of the question of a linguistic continuity in the region. The third one is centred on questions derived from the change of the Tartessian culture to the Turdetanian and testimonies from Roman times that exist in that regard.

PALABRAS CLAVE: Tarteso, Turdetania, Epigrafía, Escritura del Sudoeste.

KEY WORDS: Tartessos, Turdetania, Epigraphy, Southwest Script.

¹ Investigador predoctoral en formación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU). E-mail: jherrera@unizar.es. Este trabajo se enmarca dentro del proyecto “El nacimiento de las culturas epigráficas en el Occidente Mediterráneo (ss. II-I a.E.)” dirigido por el Dr. Francisco Beltrán Lloris, a quién agradezco sus sugerencias sobre el manuscrito.

I. Introducción

En 1980 el gran estudioso de la paleohispanística Jürgen Untermann definió las lenguas fragmentariamente conservadas como *Trummersprachen*, literalmente “lenguas en ruinas”, un epíteto tan contundente como acertado para designar aquellas lenguas cuyo léxico y gramática interna no se han conservado por completo hasta la actualidad. Para el estudio de estas lenguas es necesario recurrir a los testimonios que han perdurado: epigrafía, onomástica, tanto antroponimia como toponimia, y testimonios literarios. Aparte de dificultades metodológicas particulares, todos ellos presentan el problema de la representatividad de la muestra, es decir, la diferencia entre lo que realmente existía y lo que se ha conservado en la práctica. Cuanto menor sea el número de *testimonia* conservados o más discontinuidades presenten, menor será la seguridad con la que el investigador pueda trabajar y establecer hipótesis.²

A nivel lingüístico y epigráfico, el sudoeste de la Península Ibérica presenta dos horizontes cronológicos bien definidos. El primero es paralelo en el tiempo con el desarrollo de la cultura tartésica y se caracteriza por la aparición de la escritura del Sudoeste y de una incipiente cultura epigráfica centrada en el sur de Portugal. El segundo horizonte comienza con la desaparición del uso público de esa escritura en el marco de la transición de la cultura tartésica a la turdetana y se define por una ausencia casi total de testimonios hasta que a finales del siglo III a.C. la zona entra en la órbita de Roma. A partir de ese momento tendremos en la literatura y la epigrafía series de topónimos y antropónimos que vienen a identificarse con un ámbito lingüístico indígena turdetano.

El objetivo de este trabajo es presentar los testimonios de las lenguas y escrituras indígenas cuyo origen está en época prerromana y su evolución a lo largo del tiempo hasta su desaparición definitiva a manos del latín. Como se verá, las distintas evidencias no terminan de encajar entre sí, generando cuestiones sin resolver que han alimentado distintas discusiones historiográficas.

II. Un primer horizonte cronológico: el periodo “tartésico”

Sin duda alguna, uno de los temas más sugerentes de la Historia Antigua de la Península Ibérica ha sido el de Tarteso. La visión tradicional e idealizada del reino mítico de Argantonio, cuyo máximo exponente tenemos en la obra de Schulten, ha sido sustituida (aunque conserva todavía una impronta considerable en el público general) en el ámbito de la investigación por la de un complejo proceso de interacción cultural en el sudoeste de la Península. En lo que se ha venido a denominar como fenómeno “orientalizante”, la interacción de las sociedades indígenas del Bronce Final con los influjos procedentes del Mediterráneo Oriental y especialmente a través de las colonias fenicias establecidas en la Península, generó la emergencia de un nuevo modelo socio-

² Sobre los problemas y metodología en general del estudio de las lenguas fragmentarias, puede verse RINGE, 2004. Para los casos concretos de la Península Ibérica, DE HOZ, 2001 o RODRÍGUEZ RAMOS, 2004, pp. 17-35 o más recientemente JORDÁN, 2015.



económico y político que se extenderá entre los siglos VIII y VI a.C. Se trata de una transformación que, sin romper del todo con los modelos precedentes, alteró profundamente aspectos que van desde la cultura material hasta los patrones de asentamiento, dando como resultado lo que conocemos como cultura tartésica.³

Es en ese contexto de cambio cuando se produjo el paso del alfabeto fenicio a la escritura del Sudoeste.⁴ Los colonizadores fenicios trajeron a la Península su propio sistema de escritura, cuyo uso está atestiguado desde el siglo VIII a.C. El alfabeto fenicio es de tipo consonántico (alefata), con solo dos vocales y otras veinte consonantes. La gran mayoría de las inscripciones fenicias peninsulares son cortos grafitos sobre cerámica, sobre todo marcas de propiedad. No obstante, sí que hay algunos textos algo más complejos, como dos *ostraca* encontrados en Castillo de Doña Blanca con anotaciones comerciales que revelan un uso desarrollado de la escritura, aunque sin una epigrafía de tipo pública.⁵

El escenario más probable de la adaptación del alfabeto es la región de la bahía de Cádiz, zona de contacto e interacción entre la colonia tiria de Gadir y el ámbito indígena tartésico. Del yacimiento de Castillo de Doña Blanca proviene el testimonio más antiguo de la nueva escritura, un grafito cerámico sobre cerámica de engobe rojo típica de los circuitos comerciales fenicios occidentales y compuesto por dos signos, **]tute[** o **]tetu[**. El contexto arqueológico y la tipología cerámica arrojan una cronología de la primera mitad del siglo VII a.C.⁶ Había nacido la primera de las escrituras paleohispánicas.⁷

Formalmente, el nuevo sistema de escritura introducía dos importantes modificaciones respecto al fenicio: la introducción de cinco vocales y de quince silabogramas para las sílabas formadas por consonante oclusiva más vocal, sin distinguir entre sordas y sonoras. A ellas hay que sumar una consonante lateral (*l*), una nasal (*n*), dos silbantes (*s* y *ś*) y dos vibrantes (*r* y *ř*). Nueve signos no han sido descifrados aún.

El primer intento sistemático para descifrar la escritura del Sudoeste fue obra del alemán Ulrich Schmoll, aprovechando los trabajos de Manuel Gómez-

³ Sobre la visión historiográfica de Tarteso, la obra de referencia es ÁLVAREZ, 2005. Sobre el Orientalizante, desde que Juan Maluquer aplicara el concepto, ya en uso para el periodo de la historia griega, a la Península Ibérica la bibliografía es inabarcable. Como botón de muestra, las aportaciones más recientes recogidas en JIMÉNEZ y CELESTINO (coords.), 2005.

⁴ No hay acuerdo en la denominación del sistema de escritura. Untermann lo denominó "tartésico", Rodríguez Ramos, siguiendo a Schmoll, "sudlusitano" y Guerra "tartésico-turdetano". En este trabajo se empleará la denominación "escritura del Sudoeste" planteada por De Hoz por considerar que se ciñe mejor al ámbito geográfico al tiempo que es algo más aséptica respecto a interpretaciones historiográficas. Cf. JORDÁN, 2015, pp. 304-307.

⁵ Sobre la documentación fenicia en la Península, a falta de un corpus actualizado y sistemático puede verse BELMONTE MARÍN, 2010. Sobre los primeros textos hispano-fenicios, véase ZAMORA, 2005.

⁶ Se trata del grafito TBD/91/C.2.2/BA/ nº 251, publicado en ZAMORA, 2008.

⁷ DE HOZ, 1996 y CORREA, 2005. No obstante, Untermann mantuvo una posición discordante respecto al origen de la escritura del Sudoeste, que según él derivaría de una influencia tanto del alfabeto fenicio como del griego. Sus argumentos se basan en que la introducción de las vocales sería una innovación griega, la similitud gráfica entre la forma **a** del Sudoeste y la *alfa* griega y la influencia griega en la zona atestiguada por la cultura material: UNTERMANN, 1997. Críticas a sus planteamientos en RODRÍGUEZ RAMOS, 2000, pp. 23-28.

Moreno sobre la epigrafía ibérica.⁸ Desde entonces han surgido diversas propuestas de lectura, destacando las de José Antonio Correa, que es la que principalmente emplea Untermann en sus *Monumenta Linguae Hispanicarum*, la de Jesús Rodríguez Ramos y la de Javier De Hoz.⁹ A la hora de identificar cada alógrafo con su valor, se cuenta con la ventaja de que todos los signos monofonemáticos y algunos silabogramas son similares a los del signario ibérico meridional (si bien no hay que olvidar que este tampoco ha sido completamente descifrado). Pero los problemas son también importantes: el mal estado de conservación de muchos epígrafes impide lecturas seguras. En los casos de los grafitos, estos suelen ser tan breves que poca información interna puede extraerse de ellos. Además, la escritura del Sudoeste presenta una alta variabilidad paleográfica, con un gran número de formas que pueden aparecer en el repertorio de signos, en muchos casos raros o incluso únicos, lo que dificulta la transcripción.¹⁰

Un elemento peculiar de la escritura del Sudoeste es la presencia de la redundancia vocálica, esto es, que a un silabograma le sigue siempre, o casi siempre, el mismo signo vocálico que forma la sílaba. Por ejemplo, al signo que representa **ta** le seguirá **a**, a **te** le seguirá **e**, etc. El origen de este fenómeno no tiene explicación sencilla. El hecho de que aparezca de manera general en las inscripciones de las estelas pero no en los grafitos lleva a pensar en un posible "hábito" adquirido durante el aprendizaje del signario, unas *matres lectionis*, que derivó en una práctica ortográfica de la escritura.¹¹ Para el desciframiento del signario la redundancia es útil, ya que ayuda a identificar qué signos son vocales y cuáles silabogramas y dentro de estos cuáles pertenecen a las oclusivas labiales, dentales y velares.¹²

De especial relevancia para el estudio del signario fue el descubrimiento de la placa de Espanca (J.25.1).¹³ Se trata de una placa de pizarra, de 40 x 28 x 2 cm., sin contexto arqueológico conocido, y que fue reutilizada con posterioridad. La placa presenta a lo largo de su borde superior dos líneas de texto, cada una con veintisiete signos. Cada signo se identifica con un grafema, sin repetirse. La primera línea, dañada en algunas partes, está realizada con trazos más firmes y convincentes, mientras que la segunda parece copiar la anterior aunque con un *ductus* menos seguro y más inestable. Ello lleva a pensar en un ejercicio de aprendizaje de la escritura, en la que el aprendiz copia la línea superior, aunque con menos pericia. Los trece primeros signos conservan el orden original del alfabeto fenicio, reforzando la tesis de que fue el alfabeto fenicio la base del signario sudoccidental, si bien aparecen signos que no se repiten en otras inscripciones.¹⁴

⁸ SCHMOLL, 1961.

⁹ Las versiones más actualizadas de estas propuestas se encuentran en CORREA, 1996; RODRÍGUEZ RAMOS, 2000; DE HOZ, 2010.

¹⁰ Cf. DE HOZ, 2010, pp. 371-374.

¹¹ DE HOZ, 2010, pp. 507-513.

¹² RODRÍGUEZ RAMOS, 2000, p. 23.

¹³ Siempre que sea posible, para identificar los epígrafes se seguirá la notación del cuarto volumen de los *Monumenta Linguarum Hispanicarum* (en adelante, *MLH*).

¹⁴ Estudio sobre el signario de Espanca en CORREA, 1993.



El nuevo sistema de escritura se extendió por la parte baja del Valle del Guadalquivir, la costa onubense, el sur de Portugal y Extremadura, siguiendo las rutas de los ríos Guadalquivir, Guadiana y Sado, es decir, las zonas donde el impacto orientalizador fue mayor. Principalmente fueron empleados dos tipos de soportes: cerámicas y estelas de piedra.¹⁵

Los grafitos sobre cerámica son escasos, tienen una distribución dispersa y son difíciles de clasificar. Casi todos son fragmentarios, compuestos por pocos signos, de manera que no se puede extraer de ellos demasiada información ni sobre la lengua o escritura ni sobre la relación entre epígrafe y soporte.¹⁶ De ámbito tartésico proceden los grafitos del yacimiento de Cabezo de San Pedro, en la ciudad de Huelva. Junto con algunos grafitos fenicios se han ido hallando en sucesivas campañas un total de treinta y uno paleohispánicos, casi todos realizados sobre cerámica de retícula bruñida, un tipo característico del sudoeste peninsular. El grafito onubense más antiguo se sitúa en el siglo VII a.C., prolongándose hasta la centuria siguiente.¹⁷ Siguiendo el curso del Guadalquivir, en la provincia de Sevilla encontramos el yacimiento del Carambolo, con seis grafitos, muy breves hasta el punto que cabe dudar de si se trata realmente de escritura o simples marcas y, si fuera el primer caso, si se trata de escritura fenicia o sudoccidental.¹⁸ Una situación similar se da en los nueve grafitos encontrados en el yacimiento extremeño de Medellín, con una cronología del último cuarto del siglo VII a.C.¹⁹ Estos tres enclaves presentan concentraciones de cierta relevancia de grafitos; otros pocos han aparecido de forma aislada por el sudoeste peninsular. Sí que es chocante la escasez de este tipo de epígrafes en el sur de Portugal, zona donde se dará con fuerza el fenómeno de la estelas inscritas.²⁰

Las estelas son sin duda el soporte más característico de la escritura del Sudoeste. Se trata de grandes lajas de piedra, generalmente empleando piedra local y de tamaño variable, que enlazan con una tradición local firmemente arraigada en el sudoeste peninsular durante el Bronce Final.²¹ En algunos casos presentan decoración, con representaciones esquemáticas de guerreros o ajueres aristocráticos. Su uso se ha interpretado tradicionalmente como señalizaciones funerarias, aunque también se ha sugerido que cumplieran funciones adicionales como elementos de delimitación del territorio o de las rutas de trashumancia.²² La distribución de las estelas es peculiar. La mayoría de las ochenta y dos estelas encontradas hasta la fecha se concentran en el sur de Portugal, en las regiones del Algarve y el Alentejo. En cambio, los núcleos extremeño y andaluz solamente han proporcionado unas pocas: cuatro en el primer caso y tres en el segundo. La

¹⁵ Hay dos excepciones: la ya citada placa de Espanca y otra placa procedente de Neves, Portugal (J.24.1).

¹⁶ *MLH* IV, pp. 97-113; DE HOZ, 2007, pp. 30-33.

¹⁷ DE HOZ, 1976, pp. 272-281; FERNÁNDEZ JURADO, J. y CORREA, J. A., 1988-1989.

¹⁸ DE HOZ, 1976, pp. 282-284.

¹⁹ Sobre la epigrafía prerromana del yacimiento orientalizador de Medellín, véase ALMAGRO GORBEA, 2004.

²⁰ DE HOZ, 2007, pp. 32-33.

²¹ Cf. HARRISON, 2004.

²² Tal como propone RODRÍGUEZ RAMOS, 2002, pp. 87-89 aunque se trate de una opción bastante improbable. Sobre el mundo funerario tartésico, la obra de referencia es TORRES, 1999, con un estudio de conjunto de todas las necrópolis de esa fase.

escasez de estelas en la región nuclear tartésica lleva a entender las tres piezas encontradas en Andalucía más como una influencia externa del núcleo portugués que como una manifestación de una cultura epigráfica propia.²³ En cuanto a la cronología, es bastante complicado establecerla con cierta seguridad. La mayoría de las estelas o bien han aparecido descontextualizadas o bien se ha perdido la información sobre el hallazgo. También es frecuente la reutilización como elementos funerarios en épocas posteriores.²⁴ Unas pocas sí que han podido ser datadas gracias a materiales arqueológicos: Pardieiro 1 (J.15.1) con una cronología de entre finales del siglo VII y primera mitad del VI a.C., Pêgo 3 (J.19.3), también datado en el siglo VII a.C., Mealha Nova 3 (J.18.3) y Medellín, situada en el último cuarto del siglo VI a.C.²⁵

Las estelas presentan textos de cierta entidad. La gran mayoría de los textos son sinistrorsos, aunque con algunos casos de escritura de izquierda a derecha. La longitud de las inscripciones es variable, desde los catorce signos de Almorquí (J.56.1) hasta los setenta y cuatro de Fonte Velha 6 (J.1.1). Es frecuente la *scriptio continua* dispuesta en espiral en las inscripciones de mayor tamaño; en dos casos, Gavião (J.26.1) y Siruela (J.55.1), la escritura adopta un sentido bustrofélico. Salvo en tres piezas en las que se utilizan líneas verticales como separadores,²⁶ no se emplean interpunciones o espacios, lo que a la hora de segmentar palabras supone una importante dificultad. Rasgo característico de la escritura de las estelas es la presencia en la gran mayoría de los textos de la redundancia vocálica, un fenómeno que, en cambio, apenas se da en los grafitos cerámicos.²⁷

III. Situación lingüística en época tartésica

A partir de los testimonios epigráficos expuestos se puede tratar de estudiar la lengua (o lenguas) para las que se empleó la escritura del Sudoeste. Ya se ha comentado que poca, por no decir ninguna, información lingüística puede extraerse de los grafitos. En cuanto a las estelas, los ya mencionados problemas que afectan a la transcripción y la dificultad para segmentar palabras derivada de la *scriptio continua* provocan que el nivel de información sea bastante menor del que sería deseable.

Con todo, han podido identificarse algunas secuencias que se repiten en un elevado número de inscripciones. Son los casos de **p^aare** y **nark^ee**, presentes con distintas variaciones de tipo flexivo²⁸ y que se interpretan como partes de una fórmula funeraria.²⁹ Otra vía ha sido la localización de secuencias que pudieran

²³ CORREA, 2009, pp. 276-279.

²⁴ El caso más extremo, J.55.1 de Siruela, Badajoz, reutilizada como lápida latina (*CIL* II²/7, 874)

²⁵ Sobre la cronología de las estelas, un asunto complejo y que dista mucho de estar resuelto, véase CORREIA, 1996, 53-62; DE HOZ, 2010, pp. 358-361. Untermann situaba la cronología de estas piezas no antes del siglo VI a.C.: *MLH* IV, pp. 140-141.

²⁶ Las estelas de Penedo (J.16.5), Mestras (J.10.1) y Siruela (J.55.1).

²⁷ CORREA, 2009, pp. 277-278; DE HOZ, 2005, pp. 369-371.

²⁸ **p^aare**, **p^aaren**, **p^aareii**, **p^aarenti** para la primera y **nark^een**, **nark^eeni**, **nark^eenii**, **nark^eenai**, **nark^eenti**, **nark^eeti**, **nark^eenpi** para la segunda.

²⁹ Sobre estas secuencias con los distintos epígrafes donde aparecen, véase *MLH* IV, pp. 159-160;



ser comparables con las de otras lenguas fragmentarias peninsulares. El resultado en este caso ha sido la identificación de vocablos que muestran parecidos morfológicos con las lenguas indoeuropeas. Los casos más paradigmáticos son los que tienen paralelos con la onomástica indoeuropea: **Janb^aat^{ia}** en Fonte Santa de Ourique (J.16.2), **tⁱrt^{os}** en Fonte Velha 3 (J.1.2) o **tu^rek^{ui}** en Alcoforado (J.14.1), estos con paralelos celtas. En algún otro caso, supuestos términos indoeuropeos presentes en las estelas han sido descartados como tales debido a que las lecturas han sido erróneas. Es el caso de Almorquí (J.56.1), que Untermann leyó como **akosio^s**, presentando un nominativo temático en **-os** típicamente indoeuropeo, pero que tras nuevas relecturas se ha transcrito como **akolion**.³⁰

El peso de este supuesto elemento indoeuropeo ha llevado a posiciones contrapuestas sobre la naturaleza de la lengua. Wikander en los años 60 del pasado siglo ya planteó que la lengua de las estelas tuviera un origen indoeuropeo,³¹ siendo seguido más adelante por Correa, Villar y Untermann. Una vía más extrema es la de aquellos que defienden una vinculación con el celta, una postura ya defendida por Michael Koch en los años 70 y que ha sido replanteada en los últimos años. Esta vía se integra dentro de ciertas propuestas procedentes del mundo anglosajón tendentes a retrasar la cronología de la lengua celta y vincular su origen más al ámbito atlántico que al centroeuropeo.³² Los argumentos son los paralelismos del vocabulario de las estelas con el registrado en inscripciones de ámbito céltico, no solo peninsular,³³ la presencia de las estelas en la zona de mayor densidad de los topónimos con terminación en *-briga*, tradicionalmente considerada como el elemento diferenciador entre las zonas indoeuropea y no indoeuropea de la Península, o la correspondencia de esta zona con el territorio que la geografía antigua asignaba a los conios o *kunetes*.³⁴ La hipótesis celta no ha tenido apenas impacto en el debate historiográfico e incluso la opción indoeuropea ha perdido fuelle, con autores como Correa o Villar matizando en gran medida sus propuestas originales. El hecho de que la mayoría de los términos supuestamente indoeuropeos sean hápax, la ausencia de desinencias similares a las de las lenguas indoeuropeas, la abundancia de la vocal *a* y la escasez de la *e*, al contrario de lo que es habitual en esas lenguas y, por supuesto, los siempre presentes problemas de lectura son críticas aducidas a la posibilidad de una adscripción indoeuropea. Ello ha llevado a que la mayor parte de la investigación se sitúe en una "tercera vía", según la cual la matriz de la lengua sería no indoeuropea pero habría asimilado léxico indoeuropeo.³⁵

El debate sobre la filiación de la lengua de las estelas sudlusitanas lleva directamente a otro tema de compleja resolución. ¿Pertencen las distintas áreas con presencia de la escritura del Sudoeste a un mismo horizonte lingüístico o, por el contrario, funcionaban en ellas distintas lenguas durante el periodo

DE HOZ, 2010, pp. 389-394. Una visión alternativa sobre la fórmula funeraria en KOCH, 2013b.

³⁰ Según se expone en RODRÍGUEZ RAMOS, 2002, p. 91.

³¹ WIKANDER, 1966.

³² CUNLIFFE, 2001; CUNLIFFE y KOCH, 2010.

³³ Listado de términos con sus paralelos celtas en KOCH, 2009.

³⁴ Cf. KOCH, 2013a.

³⁵ RODRÍGUEZ RAMOS, 2002, pp. 89-91; JORDÁN, 2015, pp. 308-312.

Orientalizante? O lo que es lo mismo, si la lengua del valle del Guadalquivir tartésico era la misma que la del Algarve o Extremadura.

Hay elementos suficientes para tener dudas al respecto. En cuanto al material epigráfico, ya se señaló en el punto anterior su desigual distribución geográfica. Mientras que en la Andalucía Occidental aparecen algunas concentraciones de grafitos, estos son muy escasos en el sur de Portugal. Por el contrario, las estelas se concentran en el territorio luso meridional mientras que en Andalucía solo han aparecido tres: la de los Castellares de Puente Genil, Córdoba (J.51.1), y las de Villamanrique de la Condesa (J.52.1) y Alcalá del Río (J.53.1), estas dos últimas en la provincia de Sevilla. Aunque la aparición del signario sudoccidental pueda rastrearse hasta la zona nuclear tartésica, el fenómeno de las estelas inscritas tiene su epicentro en el Algarve portugués, irradiando hacia la periferia andaluza y extremeña.³⁶

Por otro lado, la onomástica presenta serias diferencias entre las distintas regiones. Como se verá en el punto siguiente, la Andalucía Occidental presenta una alta concentración de antropónimos y topónimos que no son ni indoeuropeos ni ibéricos, que se han identificado con el ámbito de cultura turdetana y que a nivel geográfico se superponen con la región tartésica. La zona de concentración de las estelas se encuentra en la sección de la Península donde predominan con posterioridad los topónimos en *-briga* y no hay una presencia abundante de onomástica similar a la del valle del Guadalquivir. En definitiva, desde el punto de vista de la onomástica hay una clara discontinuidad entre el sur portugués y el sudoeste andaluz.³⁷ No obstante, hay que matizar esta compartimentación, ya que al oeste del Guadiana contamos con algunos topónimos turdetanos: Ossonoba (Faro), Olissipo (Lisboa) y Colippo (Batalha). También aparecen antropónimos turdetanos en inscripciones de época romana halladas en las localidades portuguesas de Alenquer³⁸ y Aljustrel³⁹ y en las emisiones monetales del siglo II a.C. de la ceca de Salacia, situada en la actual Alcaçer do Sal. En todo caso aparecen de manera aislada y en zonas de actividad comercial.

Recapitulando, no podemos identificar los elementos registrados en las estelas portuguesas en la escasa epigrafía andaluza coetánea y, a la inversa, la onomástica turdetana (que, como veremos, con casi toda probabilidad deriva de época tartésica) no está apenas presente en las zonas de las estelas. Sin que la cuestión pueda resolverse con seguridad, cabe la posibilidad de que haya dos horizontes lingüísticos diferenciados: uno que podríamos denominar con propiedad como "tartésico" en la Andalucía Occidental, al que pertenecerían los grafitos y la onomástica turdetana y otro "sudlusitano", correspondiente probablemente a una lengua no indoeuropea aunque asimila influencias que sí lo son y que adapta la escritura del Sudoeste para sus usos epigráficos en las estelas. Los límites entre ambos ámbitos debieron ser bastantes permeables, como indican las influencias mutuas que desbordan los respectivos territorios.⁴⁰

³⁶ CORREA 2009, pp. 276-279.

³⁷ DE HOZ, 2001, pp. 128-135.

³⁸ *Atenia* en *CIL* II, 275.

³⁹ *Broccus* en *CIL* II, 98.

⁴⁰ DE HOZ, 2010, pp. 471-478.



IV. Un segundo horizonte cronológico: el periodo turdetano

A partir del siglo VI a.C. se detecta una serie de cambios en los territorios peninsulares que habían recibido el impacto orientalizante, unas alteraciones que a nivel arqueológico se traducen en un empobrecimiento de la cultura material, un descenso de la actividad minera y metalúrgica, el abandono de los ritos funerarios y una reorganización del patrón de asentamientos. Este nuevo horizonte vendrá marcado por el paso de la cultura tartésica a la turdetana, con continuidad hasta la romanización. En realidad, no hay una ruptura radical entre ambas fases, sino que estamos ante un proceso de adaptación a una nueva realidad socio-económica. La transformación del mundo tartésico se enmarca dentro de un contexto de cambios generales en el Mediterráneo. La pérdida de los mercados orientales tras la caída de Tiro y la consiguiente reordenación comercial mediterránea generaron una crisis económica que afectó en profundidad a la minería y a los centros con ella relacionados y, en menor medida y por tiempo menor, a las regiones agropecuarias del bajo Guadalquivir. En la nueva situación, el centro exportador de Huelva sufrió una grave depresión económica y el centro de gravedad económico se ubicará ahora exclusivamente en Cádiz. Las bases que sustentan la economía turdetana son agrícolas (cereales, vino y aceite) y pesqueras, con especial importancia de la salazón del pescado y su exportación a centros mediterráneos. En cuanto al orden político y social, las ciudades refuerzan su autonomía, y puede empezar a hablarse de aristocracias, clientelas y el comienzo de la propiedad privada de los medios de producción, como sugieren las villas rurales y las factorías de salazones.⁴¹

En este nuevo contexto la escritura del Sudoeste languidece. Como ya se ha indicado, ninguna estela puede datarse con posterioridad al final del siglo VI a.C. Tampoco se encuentran grafitos. Con dos excepciones que veremos más adelante, la escritura del Sudoeste deja de emplearse a más tardar en el siglo V a.C. Lo cierto es que esta brusca desaparición resulta cuanto menos compleja. El final del uso público de la escritura en las estelas puede relacionarse con la crisis de las aristocracias responsables de estos monumentos sepulcrales y los cambios en los hábitos funerarios. La ausencia de tumbas en la Turdetania implicaría unos rituales de cremación y dispersión de las cenizas, una situación bien diferente de lo que se conoce para los ámbitos hispano-fenicios (inhumaciones) e ibéricos (cremaciones con deposición de los restos).⁴² Es decir, las transformaciones internas de las sociedades indígenas eliminarían las razones que motivaron el uso público de la escritura, lo que explicaría sin muchos problemas el final de las estelas inscritas en el sur de Portugal. Pero la ausencia de epigrafía epicórica que muestra el Bajo Valle del Guadalquivir genera un importante problema. Si, tal como parece, hay una continuidad lingüística entre las dos fases en la Andalucía Occidental, el abandono de la escritura, sin que el sistema de escritura vigente sea sustituido por otro, sería un caso inédito. Por supuesto, cabe la posibilidad del uso de soportes perecederos que no se han conservado, pero incluso en ese caso,

⁴¹ Sobre las transformaciones del siglo VI a.C., véanse los estudios contenidos en FERNÁNDEZ JURADO *et al.*, 1994 y CELESTINO PÉREZ, 2008, 311-338.

⁴² Cf. ARTEAGA, 1994, pp. 121-124; PEREIRA *et al.*, 2001.

similar al de las comunidades hispano-fenicias, algún epígrafe sobre *ostraca* o grafitos habrían llegado hasta nuestros días.

La información sobre las lenguas y escrituras del cuadrante sudoccidental de la Península durante la época turdetana es escasa. En las zonas del litoral se emplea el fenopúnico, que persiste hasta el cambio de Era. En la Andalucía Oriental la escritura del Sudoeste sería adaptada a la lengua ibérica, dando origen a la variante meridional del signario ibérico. Pero del resto del territorio no sabemos apenas nada hasta la llegada de los romanos. Dentro de la habitual indiferencia de los romanos hacia las lenguas indígenas, no hay indicaciones sobre qué hablaban o escribían los turdetanos en los relatos sobre la conquista o las primeras fases de su dominio.⁴³

Habría que esperar hasta Estrabón, ya en época de Augusto y de Tiberio, quien escribe dos conocidos pasajes sobre la lengua y escritura de la Turdetania. Así, al tratar de los habitantes de la zona y su rápida latinización Estrabón señala que “los turdetanos y especialmente los que habitan junto al Betis, se han convertido completamente al modo de vida de los romanos y ya no se acuerdan ni de su propia lengua (...)”.⁴⁴ En otro pasaje el autor menciona que “A los turdetanos se les considera los más sabios de los iberos: pues no solo utilizan la escritura sino que poseen crónicas y poemas de antigua tradición, y leyes versificadas de seis mil años”.⁴⁵

Aparte de los textos estrabonianos, los únicos que hacen referencia directa a la lengua turdetana, contamos con la onomástica transmitida en la literatura geográfica y en la epigrafía. En primer lugar, aparecen en época romana series de antropónimos ni ibéricos ni latinos ni célticos y con tendencia a presentar combinaciones de letras desconocidas en esas lenguas (*/gh/* o */sgh/*), como por ejemplo la *Ingshana* del mausoleo de los Pompeyos de Torreparedones.⁴⁶ Estos son las series *Antullus*, *Atinius*, *Attenius*, *Broccus* y los formados sobre *Sis-*.⁴⁷ En segundo lugar están los topónimos. Los que contienen formantes con *-ipo-* y *-oba-* se han identificado sin demasiadas dudas con el ámbito turdetano. Más problemática es la adscripción de las series toponímicas con terminación en *-pa* y las que contienen elementos tales como la aspiración, el tipo silábico *-bra* o los fonemas */m/* o */w/*, elementos estos que no son propiamente ni indoeuropeos ni ibéricos.⁴⁸ La distribución geográfica de la toponimia se concentra en el valle del Guadalquivir y Andalucía Occidental, superponiéndose con la zona de la cultura tartésica. Como se indicó en el apartado anterior, si bien aparecen algunos topónimos y antropónimos en el Algarve y el Alentejo, estos lo hacen de manera aislada, lo que ahonda en las dudas acerca de si la lengua de las estelas del Sudoeste es la misma que la del valle del Guadalquivir.⁴⁹

⁴³ No obstante, hay que recordar que el propio etnónimo turdetano es una creación romana: GARCÍA FERNÁNDEZ, 2004.

⁴⁴ Str. 3. 2. 15.

⁴⁵ Str. 3. 1. 6.

⁴⁶ *CIL* II²/5, 417 (= *CIL* II, 1593)

⁴⁷ VILLAR, 2000, pp. 337-349.

⁴⁸ VILLAR, 2000, pp. 257-268; CORREA, 2009, pp. 287-289; JORDÁN, 2015, pp. 307-308.

⁴⁹ VILLAR, 2000, pp. 418-423; DE HOZ, J., 2010, pp. 458-471.



¿Qué ocurre en el periodo que va entre la desaparición de las estelas y la llegada de los romanos? Cabe suponer una continuidad entre la lengua de época tartésica y la de los turdetanos de Andalucía Occidental, aunque al no haber textos indígenas de época turdetana hay que recurrir a “pruebas circunstanciales” usando la terminología judicial. Como se acaba de señalar, la onomástica turdetana se superpone a la de la cultura tartésica en el valle del Guadalquivir. Más aún, en Hecateo aparece el topónimo *Mainobora*⁵⁰ en el siglo VI a.C., luego mencionado en Mela (*Maenoba*⁵¹) y Plinio (*Maenuba*⁵²) lo que sirve para atestiguar la existencia de la serie *-oba-* de topónimos en el siglo VI a.C. y su pervivencia hasta época romana. La arqueología también ha venido señalando que la desaparición de la cultura tartésica no supuso el asentamiento de nuevos pueblos con lenguas distintas, al menos en la zona más nuclear del valle del Guadalquivir. Por último, hay que volver a mencionar el pasaje de Estrabón que hace referencia a una larga tradición literaria de los turdetanos, que aunque no necesariamente aluda a la escritura del Sudoeste, al menos indica que el uso de la escritura contaba con tradición en la Turdetania.

En definitiva, el turdetano es con casi toda probabilidad una fase posterior de la lengua de época tartésica. Pero en cuanto al sistema de escritura sudoccidental, no sabemos nada más aparte de que los testimonios de su uso desaparecen mayoritariamente en el siglo V a.C. Pero como no podía ser de otra manera en el puzzle que es la península Ibérica meridional en la Antigüedad, dos epígrafes se sitúan fuera de esos límites cronológicos y plantean dudas acerca del momento y lugar de la desaparición de esta escritura. El primero de estos testimonios tardíos es el grafito de Garvão, inscrito sobre un fragmento cerámico hallado en un depósito votivo. El conjunto arqueológico permite una datación entre la segunda mitad del siglo IV y finales del III a.C., fecha en la que debió constituirse el depósito. Los seis signos que el editor de la pieza lee como **aiot'ii** remiten a un antropónimo de origen indoeuropeo, con base antroponímica *-aio-* documentada en varias inscripciones del ámbito celtíbero, aunque con una declinación que no concuerda con las del lusitano o el celtibérico, que carecen de desinencias en *-i*. También es reseñable la pervivencia de la redundancia vocálica.⁵³

Ya de época romana son las emisiones de Salacia,⁵⁴ en la actual Alcaçer do Sal, Portugal. Salacia fue un importante centro comercial situado en el estuario del río Sado que Ptolomeo cataloga como turdetano. Sus abundantes emisiones con iconografía de inspiración gaderita se prolongan durante la segunda mitad del siglo II a.C., reanudándose a mediados del siglo I a.C. con leyenda únicamente latina. Lo característico son sus leyendas monetales. Emplea el alfabeto latino para los nombres de magistrados, la mayoría de ellos con formantes en *Sis-*, un rasgo propio de la onomástica turdetana que se da en el suroeste peninsular y especialmente el valle del Guadalquivir.⁵⁵ En cambio, lo

⁵⁰ Hecat. *FGrH* I, F. 42 Jacoby.

⁵¹ Mela. 2. 94.

⁵² Plin, *Nat.*, 3. 8.

⁵³ CORREA, 1996; SIMÓN, 2013, p. 167.

⁵⁴ *DCPH*, pp. 333-335.

⁵⁵ *Siscra F.* en las series *DCPH*, nº 5 y *Sisbe Siscra* en nº 7, *Sisuc. F.* nº 9 y *Sisucurhiil* en nº 10.

que se ha identificado como topónimo aparece en escritura indígena de muy controvertida lectura **+beuibum**, en lo que parece una variante de la escritura del Sudoeste. No hay redundancia vocálica en estas monedas pese a estar en la zona donde siglos antes se dio con mayor fuerza este fenómeno.⁵⁶

La interpretación de estos epígrafes es compleja. Cuestiones sin resolver son por qué los testimonios más tardíos se dan en una zona relativamente marginal y no aparecen en la zona nuclear turdetana del Guadalquivir, pese a que allí sí que abunda la onomástica, o incluso si Salacia era ya el último foco de la escritura del Sudoeste antes de la llegada de los romanos. Almagro Gorbea propuso la existencia de una colonización tartésica hacia la periferia como explicación no solo de las leyendas de Salacia sino también de la presencia de epigrafía y topónimos en el sur de Portugal y Extremadura.⁵⁷ Pero aún aceptando esta hipótesis, no se explicaría por qué la escritura pervive en Salacia y desaparece en el resto del ámbito tartésico.

V. Recapitulación

Siempre es muy socorrido terminar con unas reflexiones finales en lugar de conclusiones. Pero en este caso sería muy arriesgado expresarse precisamente en términos concluyentes. La península Ibérica antigua en general y la zona meridional en particular conforman un rompecabezas del que nos han llegado solo unas pocas piezas que indican un ambiente étnico, cultural y lingüístico complejo y heterogéneo.

Sí que es posible una breve recapitulación del material del que disponemos. Fruto del contacto con los colonizadores fenicios y en el marco de lo que se conoce como periodo “orientalizante”, el alfabeto fenicio es adaptado para la lengua indígena. Este sistema de escritura nace en la región tartésica y se extiende a su periferia, el sur de Portugal y Extremadura, sin que podamos asegurar si se hablaba una misma lengua en todo el territorio de uso de dicha escritura o si, como parece más probable, estamos ante áreas lingüísticas diferentes. Poco se puede decir sobre la naturaleza de estas lenguas. En el siglo VI a.C. el uso de la escritura del Sudoeste desaparece por lo general, excepto en algunos puntos concretos, como Salacia, donde perdurará hasta bien entrada la época romana. En el área nuclear tartésica la lengua perdurará hasta época romana, que denominamos turdetano, aunque la información que tenemos sobre ella es escasa: la onomástica y unas pocas citas en la literatura geográfica.

Que en Andalucía Occidental desaparezca la escritura del Sudoeste pero perdure la lengua supone una situación insólita, ante la que solo se pueden conjeturar hipótesis. Una propuesta bastante sugerente es que la lengua fenopúnica funcionara como una lengua vehicular en Andalucía Occidental, idea que fue planteada por autores como Zamora o Beltrán.⁵⁸ Desde este punto de

⁵⁶ Esta es la lectura que da José Antonio Correa: CORREA, 2011. Sobre los problemas de lectura de esta leyenda con abundante bibliografía véase, ESTARÁN, 2014, pp. 136-153.

⁵⁷ ALMAGRO GORBEA, 2010.

⁵⁸ BELTRÁN, 2011, pp. 40-43.



vista. la presencia de población procedente de las comunidades hispano-fenicias no solo en los enclaves coloniales sino también en el interior favorecería que se adoptara su idioma como una lengua franca para el comercio, produciéndose la sustitución de la escritura del Sudoeste por el alfabeto fenopúnico. Este sería empleado sobre soportes perecederos que no se han conservado, situación similar a la de las colonias fenicias peninsulares. La hipótesis no pasaba de planteamiento teórico hasta el descubrimiento en 2003 de una placa de pizarra con inscripción neopúnica en Alcalá del Río, provincia de Sevilla, una zona alejada de los núcleos coloniales. La inscripción que, ya su propio editor, Zamora, calificó de excepcional, se ha interpretado como unos apuntes de tipo administrativo, tal vez contables, que sirven para reforzar la tesis del empleo del fenopúnico en ámbitos comerciales y económicos.⁵⁹

Esta hipótesis fenopúnica presenta además ventajas adicionales. Primero, explicaría la presencia, ya en época romana, de leyendas semitas en comunidades que no lo eran como Ituci, en Huelva, Olontigi, y Nabrissa en Sevilla o Sacili, en Córdoba. Ello por no hablar del problema de las denominadas cecas “libio-fenicias”, una serie de comunidades que, en época republicana, emplean para sus leyendas monetales un alfabeto identificado como neopúnico pero muy deformado, hasta el punto de resultar en muchos casos ilegible.⁶⁰ Segundo, que funcionara una lengua vehicular en la zona sería uno de los factores que explicaría la rápida extensión de latín en la zona, sustituyendo una lengua por otra. En tercer lugar, justificaría otro pasaje de Estrabón, según el cual las ciudades turdetanas estarían pobladas por fenicios.⁶¹ Siendo honestos, la teoría presenta también puntos débiles. Principalmente, el soporte físico de esta hipótesis, la inscripción de Alcalá del Río, pertenece a una época, el siglo III a.C., muy alejada del abandono de la escritura del Sudoeste.

En definitiva y enlazando con el tema de las actas de estas jornadas, las fuentes epigráficas y lingüísticas del sudoeste peninsular prerromano generan más problemas que soluciones, a la espera de nuevos testimonios epigráficos que ofrezcan algo más de luz sobre estas complejas cuestiones.

Bibliografía

ARTEAGA, O. (1994): “Socioeconomía y sociopolítica del iberismo en la Alta Andalucía”, en *La Andalucía ibero-turdetana (siglos VI-IV a.C.)*. Actas de las jornadas de La Rábida, Huelva, Diputación de Huelva, pp. 97-136.

ALMAGRO GORBEA, M. (2004): “Inscripciones y grafitos tartésicos de la necrópolis orientalizante de Medellín”, *Palaeohispanica*, 4, pp. 13-44.

⁵⁹ ZAMORA *et al.*, 2004; ZAMORA, 2007.

⁶⁰ Sobre las monedas “libio-fenicias”, véase GARCÍA-BELLIDO, 1993, que incluye la bibliografía anterior, así como los apuntes correspondientes a estas cecas en ESTARÁN, 2014. Sobre el problema historiográfico, FERRER, 2000.

⁶¹ Str, III, 2, 13. “Pues estos llegaron a estar tan sometidos a los fenicios que la mayor parte de las ciudades de Turdetania y de las regiones vecinas se hallan en la actualidad habitadas por aquéllos.”

_____ (2010): "La colonización tartésica: toponimia y arqueología", *Palaeohispanica*, 10, pp. 187-199.

ÁLVAREZ, M. (2005): *Tartesos. La construcción de un mito en la historiografía española*, Málaga, Diputación de Málaga.

BELMONTE MARÍN, J. A. (2010): "Documentación epigráfica fenicio-púnica en la Península Ibérica: estado de la cuestión", en *El mediterráneo antiguo. Lenguas y escrituras*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, pp. 159-220.

BELTRÁN, F. (2011): "Lengua e identidad en la Hispania romana", *Palaeohispanica*, 11, pp. 19-59.

CELESTINO PÉREZ, S. (2008): "Tartessos", en *De Iberia a Hispania*, Barcelona, Ariel, pp. 93-344.

CORREA, J. A. (1993): "El signario de Espanca (Castro Verde) y la escritura tartésica", en *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia, 1989)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 521-562.

_____ (1996): "La epigrafía del Sudoeste. Estado de la cuestión", en *Actas del VI Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Coimbra, 1994)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 65-75.

_____ (2005): "Del alfabeto fenicio al semisilabario paleohispánico", *Palaeohispanica* 5 (= *Acta Palaeohispanica IX*), pp. 137-154.

_____ (2009): "Identidad, cultura y territorio en la Andalucía prerromana a través de la lengua y la epigrafía" en *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía Prerromana*. Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Málaga, pp. 273-295.

_____ (2011): "La leyenda indígena de las monedas de Salacia y el grafito de Abul (Alcácer do Sal, Setúbal)", en *Lucius Cornelius Bocchus escritor da Idade de Prata da literatura latina*, Lisboa y Madrid, Academia Portuguesa da História y Real Academia de la Historia, pp. 103-112.

CUNLIFFE, B. (2001): *Facing the Ocean: the Atlantic and its Peoples 8000 B.C.-AD 1500*, Oxford, Oxford University Press.

CUNLIFFE, B. y KOCH, J. (eds.) (2010): *Celtic from the West. Alternative Perspectives from Archaeology, Genetic, Language and Literature*, Oxford, Oxbow Books.

CORREIA, V. H. (1996): *A epigrafia da Idade do Ferro do Sudoeste da Península Ibérica*, Oporto, Edições Etnos.

DCPH: GARCÍA-BELLIDO, M^a P. y BLÁZQUEZ, C. (2001): *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos con una introducción a la numismática antigua de la Península Ibérica*, Madrid, CSIC.

DE HOZ, J. (1976): "La epigrafía prelatina meridional en Hispania", en *Actas del I Coloquio sobre Lenguas y Culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 227-317.



_____(1996): “El origen de las escrituras paleohispánicas quince años después”, en *Actas del VI Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Coimbra, 1994)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 171-206.

_____(2001): “Sobre algunos problemas del estudio de las lenguas paleohispánicas”, *Palaeohispanica*, 1, pp. 113-149.

_____(2005): “La recepción de la escritura en Hispania como fenómeno orientalizante”, en *El periodo orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental. Vol. I*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, pp. 363-381.

_____(2007): “Cerámica y epigrafía paleohispánica de fecha prerromana”, *Archivo Español de Arqueología*, 80, pp. 29-42.

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

ESTARÁN, M^a J. (2014): *El latín y las lenguas locales en las culturas epigráficas del Occidente romano: las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza.

FERRER, E. (2000): “Nam sunt feroces hoc libyphoenices loco. ¿Libiofenicios en Iberia?”, *SPAL*, 9, pp. 421-434.

FERNÁNDEZ JURADO et al. (eds.) (1994): *La Andalucía ibero-turdetana (siglos VI-IV a.C.)*. *Actas de las jornadas de La Rábida*, Huelva, Diputación de Huelva.

FERNÁNDEZ JURADO, J. y CORREA, J. A. (1988-1989): “Nuevos grafitos hallados en Huelva”, *Huelva Arqueológica*, 10-11, pp. 121-142.

GARCÍA BELLIDO, M^a. P. (1993): “Las cecas libio-fenicias”, en *VII Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica. Numismática hispano-púnica. Estado actual de la investigación*, Ibiza, Consejería de Cultura, Educación y Deporte, pp. 97-141.

GARCÍA FERNÁNDEZ, F. J. (2004): “Turdetania y turdetanos en la literatura greco-latina: nacimiento, desarrollo y transformación de la imagen paradigmática de una región de Occidente”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad Clásica*, 16, pp. 61-108.

HARRISON, R. J. (2004): *Symbols and Warriors: Images of the European Bronze Age*, Oxford, Western Academic & Specialist Press.

JORDÁN, C. (2015): “Presente, pasado y futuro de la Paleohispanística”, en *Studia Classica Caesaraugustana Vigencia y presencia del mundo clásico hoy: XXV años de Estudios Clásicos en la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, pp. 301-338.

JIMÉNEZ, J. y CELESTINO, S. (coords.) (2005): *El periodo orientalizante. Actas del III Simposio de Arqueología de Mérida, Protohistoria del Mediterráneo Occidental*, 2 vols., Madrid, CSIC.

KOCH, J. (2009): “A case for Tartessian as a Celtic language”, *Palaeohispanica*, 9, pp. 339-351.

_____ (2013a): "Las inscripciones del Suroeste y el Tarteso de la arqueología y de la historia", en *Tarteso. El emporio del metal*, Córdoba, Editorial Almuzara, 541-558.

_____ (2013b): "La fórmula epigráfica tartesia a la luz de los descubrimientos de la necrópolis de Medellín", en *Palaeohispanica*, 13 (= *Acta Palaeohispanica XI*), pp. 347-357.

MLH IV: UNTERMANN, U. y WOTDKO, D. (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, Ludwig Reichert.

PEREIRA, J. et al. (2001): "Reflexiones en torno al mundo funerario de la Alta Andalucía durante la transición Bronce Final-Hierro I", *SPAL* 10, pp. 249-273.

RINGE, D. (2004): "Reconstructed ancient languages", en *The Cambridge encyclopedia of the world's ancient languages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1112-1128.

RODRÍGUEZ RAMOS, J. (2000): "La lectura de las inscripciones sudlusitano-tartesias", *Faventia* 22/1, pp. 21-48.

RODRÍGUEZ RAMOS, J. (2004): *Análisis de epigrafía íbera*, Vitoria, Universidad del País Vasco.

SCHMOLL, U. (1961): *Die südlusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, Ludwig Reichert.

SIMÓN, I. (2013): "El final de las escrituras paleohispánicas", *Palaeohispanica* 13 (= *Acta Palaeohispanica XI*), pp. 167-186.

TORRES, M. (1999): *Sociedad y mundo funerario en Tartessos*, Madrid, Real Academia de la Historia.

VILLAR, F. (2000): *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

UNTERMANN, U. (1997): "Neue Überlegungen und eine neue Quelle zur Entsehung der althispanischen Schriften", *Madridier Mitteilungen*, 38, pp. 49-66.

WIKANDER, S. (1966): "Sur la langue des inscriptions du Sud-Hispanique", *Studia Lingüística*, XX-1, pp. 1-8.

ZAMORA, J. A. et al. (2004): "Hallazgos recientes en Alcalá del Río (Sevilla), antigua Ilipa Magna: una placa de pizarra con inscripción neopúnica", *Rivista di studi fenici* XXXII, 2, pp. 77-89.

_____ (2005): "La práctica de escribir entre los primeros fenicios peninsulares y la introducción de la escritura entre los pueblos paleohispánicos", *Palaeohispanica*, 5 (= *Acta Palaeohispanica IX*), pp. 155-192.

_____ (2007): "La inscripción sobre fragmento de pizarra hallada en Alcalá del Río: un excepcional epígrafe neopúnico", en *Ilipa Antiqua. De la Prehistoria a la Época romana. I Congreso de Historia de Alcalá del Río*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 131-147.



_____(2008): “Un grafito tartesio hallado en el yacimiento de Castillo de Doña Blanca (Puerto de Sta. María, Cádiz)”, *Palaeohispanica*, 8, pp. 179-196.

Ediciones de fuentes clásicas

ESTRABÓN: *Geografía de Iberia*. Ed. F.J. Gómez Espelosín, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

JACOBY, F. (2006): *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Amsterdam, Brill, 2006.

PLINIO EL VIEJO: *Historia Natural, Libros III-VI*. Ed. Antonio Fontán *et alii*, Madrid, Gredos, 1998.

POMPONIO MELA: *Corografía*. Ed. Carmen Guzmán Arias, Murcia, Universidad de Murcia, 1989.

QUALIS FUIT SULLA? LIMITACIONES EN EL ESTUDIO DE LAS FUENTES SOBRE LAS INICIATIVAS RELIGIOSAS SILANAS

QUALIS FUIT SULLA? LIMITATIONS IN THE STUDY OF THE SOURCES ABOUT SULLA'S RELIGIOUS INITIATIVES

JULIA MARTÍNEZ LÓPEZ¹

RESUMEN: El juicio sobre la obra de Sila depende en gran medida de una tradición literaria posterior al dictador y casi en su totalidad hostil, que ha anulado en su mayor parte la propaganda silana y filosilana. En consecuencia, el gran problema del estudio de las actitudes e iniciativas religiosas silanas reside en la necesidad de conjugar las representaciones historiográficas manifiestamente contrarias a su obra, con la pretendida realidad de la propaganda silana y filosilana. Este trabajo ofrece una muestra de cómo afloran las diferentes tendencias existentes en la tradición historiográfica conservada, mediante el análisis de la información disponible sobre dos elementos significativos en la relación de Sila con los aspectos religiosos: la dignificación del *cognomen Sulla* y la requisita de los santuarios panhelénicos durante la campaña mitridática.

ABSTRACT: The opinion about Sulla's public career greatly depends on a literary tradition subsequent to the dictator and almost totally hostile, which has mainly annulled part of Sulla's propaganda and like-minded propaganda. Consequently, the great problem in the study of Sulla's attitudes and religious initiatives lies in the necessity of combining the historiographical representation, clearly opposite to his work with the so-called reality in Sulla's propaganda and like-minded propaganda. This paper offers a sample of how the different existing tendencies in the preserved historiographical tradition surfaces by analyzing the available information about two significant elements in Sulla's relation with religious aspects: the dignification of the Sulla *cognomen* and the requisition of the Panhellenic sanctuaries during the Mithridatic campaign.

PALABRAS CLAVE: *Lucius Cornelius Sulla*, Sila, Religión romana.

KEY-WORDS: *Lucius Cornelius Sulla*, Sulla, Roman Religion.

¹ Universidad de Zaragoza. jmar@unizar.es



I. Qualis fuit Sulla?

*Sed istud inter res nondum iudicatas
abeat, qualis Sulla fuerit.*
(Séneca, *Consolatio ad Marciam*, 12. 6)

Parece evidente que un hecho histórico logra adquirir su verdadero significado mediante la triple consideración de lo que le ha precedido y ocasionalmente preparado, de lo que le rodea y constituye su contexto y, finalmente, de ciertos hechos posteriores, aún cuando éstos no sean una consecuencia necesaria del mismo. Tal evidencia cobra especial significado cuando lo que se quiere conocer no es un hecho aislado, sino la obra de un hombre cuyas acciones lo transformaron a nuestros ojos en una figura relevante de la historia del mundo clásico. En consecuencia, no se podría pretender escribir la historia de Sila sin considerar la Roma del final de la República, remontándonos, incluso, más allá de la crisis de los Gracos, tradicionalmente presentada como “el comienzo del fin”. Pero resultaría muy difícil lograrlo sin la consideración de los accidentes acaecidos en la Roma postsilana que afectaron de forma notable la valoración posterior de su obra.

Ante todo, estos accidentes parecen haber tenido como consecuencia la alteración del recuerdo que se pudo guardar del dictador. El azar, una censura deliberada, o ambos, eliminaron todos los testimonios que podían haberle resultado más favorables. Comenzando por sus propias Memorias², de las que solo quedan breves citas más o menos precisas; siguiendo con las *Historiae* de su contemporáneo L. Cornelio Sisenna³, “el mejor y más exacto de sus biógrafos”, según Salustio⁴, quien, no obstante, le reprochaba haber experimentado un exceso de simpatía hacia Sila; y concluyendo con la pérdida de los *Annales* de Q. Claudio Quadrigario⁵, en los que, hasta donde podemos saber, el dictador y su obra eran presentados bajo un aspecto completamente favorable. Como no disponemos ni de los libros de Tito Livio que trataban de esta época (salvo la magra narración de las *Periochae*) ni de las *Historiae* de Salustio, y los pocos documentos contemporáneos conservados no están exentos de polémica⁶, el

² Buena parte de la crítica moderna cree que autores como Salustio, Livio, Plutarco y Apiano consideraron los *Comentarii* silanos como fuente de primera importancia. La falsedad de los mismos y su cínico afán apologético, serían los responsables de una versión partidista y deformada de la época. Por el contrario, LAFFI, 1967, pp. 177-213 y 255-277, señaló que los *Commentarii*, siendo como eran un punto de partida filossilano, no influenciaron demasiado en la tradición posterior. Interesantes las consideraciones de VALGILIO, 1975, quien propugna que, en realidad, fueron un relato *de rebus gestis suis*.

³ Sobreviven unos 150 fragmentos de sus libros, la mayoría de ellos en el *De compendiosa doctrina* de Nonio Marcelo. Las *Historiae* de Sisenna, al menos en 12 libros, cubrían la Guerra Social y los disturbios consiguientes, tal vez hasta la muerte y funerales de Sila. BADIAN, 1962, pp. 47-61; 1964, pp. 422-31, sugiere que este historiador representa la voz de quienes habían permanecido en Roma durante el *Cinnanum tempus* y optaron por Sila cuando la victoria era indiscutible, con el entusiasmo de los recién convertidos.

⁴ Sall. *Iug.* 95. 2. Sobre la consideración del dictador en Salustio ver ZECCHINI, 2002, pp. 45-55.

⁵ Cicerón (*Leg.* 3. 2) lo presenta como contemporáneo de L. Cornelio Sisenna. Es frecuentemente citado por Livio, Aulo Gelio y Séneca.

⁶ Los testimonios de Cicerón, que vivió el *regnum Silanum* y formó parte de la élite gobernante de

balance es rápido de obtener. Para conocer la vida y la obra de Lucio Cornelio Sila, solo disponemos de historiadores y biógrafos que trabajaron de segunda mano y que bebieron en fuentes no exentas de parcialidad. Las aportaciones de los datos epigráficos y numismáticos conservados son bastante limitadas y no ilustran suficientemente la actividad silana.

Desde muy temprano, incluso en el curso de su propia vida, Sila se había convertido en un símbolo. Para unos, encarnaba la restauración de los valores tradicionales sustentadores de la grandeza de Roma; para otros, no dejaba de ser un tirano sanguinario⁷. Pero bien sea porque su obra se había llevado a cabo en condiciones particularmente trágicas, recorriendo los senderos del horror; porque, tras su muerte, sus propios partidarios se hubieran desmarcado de él, porque el transcurso de los hechos favoreció que la segunda guerra civil diera una victoria decisiva a sus enemigos declarados, incluso antes de la desaparición de quienes le habían conocido o porque los herederos de César renovaran las proscipciones que él había inventado, en definitiva, prevalecieron las tradiciones que le resultaban hostiles⁸. Y es absolutamente necesario integrar este proceso que terminó por correr un velo sobre su vida y su obra, como una componente más de la labor de reconstrucción histórica de la actuación silana. Le compete al historiador intentar determinar cómo y por qué la tradición histórica ha podido llegar a componer imágenes posiblemente bastante alejadas de aquellas que los testimonios contemporáneos nos permiten entrever.

En consecuencia, en el análisis de los datos conservados sobre la figura de Sila hay que ser conscientes de que el juicio sobre la obra de Sila depende en gran medida de una tradición literaria casi en su totalidad hostil, que ha anulado en su mayor parte la propaganda silana y filossilana. Tradición que terminó por convertir al dictador en el estereotipo que nos ofrecen los epitomistas tardorromanos y los autores paleocristianos. Cuando en los años 40 de nuestra era, Séneca⁹ confesaba no saber cómo juzgar a este hombre tan desconcertante, planteaba una cuestión aún no zanjada en la actualidad que confiere un carácter muy singular al estudio de la época silana.

Singularidad que se acrecienta al adentrarnos en el ámbito de sus iniciativas religiosas. Si desconcertante resulta comprender la compleja psicología de sus iniciativas políticas y militares, mayor complejidad reviste la aproximación al relato religioso. La menor contextualización histórica de los testimonios existentes al respecto y la carencia, en muchos casos, de indicadores

la *res publica* heredada del dictador, adolecen de ambivalencia. Las abundantes alusiones a Sila y sus reformas, no dejan traslucir la verdadera naturaleza de los sentimientos de Cicerón hacia el dictador.

⁷ La crítica moderna tampoco es ajena a esta disyuntiva. Lo demuestran las diferentes lecturas propuestas en los estudios más sobresalientes sobre el tema. Véase, entre otros, LANZANI, 1915, 1936; LEVI, 1924; BAKER, 1927; CARCOPINO, 1931; HOMO, 1936; VALGILIO, 1956; BADIÁN, 1970; GABBA, 1972; KEAVENEY, 1982; HINARD, 1985; GÓMEZ PANTOJA, 1990, 1991; HURLET, 1993; CHRIST, 2002; SANTANGELO, 2007.

⁸ HINARD, 1984, pp. 81-97; 1985, pp. 261-294; BARDEN DOWLING, 2000, pp. 303-340 ha reconocido en la tradición retórica y declamatoria de la época de Augusto, el origen de la interpretación más corriente de Sila durante el periodo imperial, la del cruel tirano por antonomasia.

⁹ Sen. *Consol. ad Marc.*, 12. 6.



cronológicos precisos sobre los mismos, convierten su estudio en una ardua tarea que, en ocasiones, sume al estudioso en la cuasi certeza de estar adentrándose en un ámbito muy cercano al arte de lo imposible. Sin olvidar la enorme dificultad existente a la hora de poder cuantificar el grado de influencia de la propaganda silana y prosilana en la composición de este relato y los numerosos inconvenientes existentes para poder determinar la influencia de la tradición hostil al dictador en la transmisión y posible deformación del mismo. Aspectos todos ellos muy importantes si se considera el peso que se atribuye a Sila en el desarrollo de la ideología imperial romana.

Aún con todas las limitaciones, la investigación actual no deja de hacer intentos para entender las motivaciones subyacentes en la tradición conservada. Todo ello, en orden a conformar una imagen de las actitudes religiosas del dictador lo más ajustada posible a la realidad histórica. El mismo objetivo que ha perseguido este estudio. La finalidad del mismo es mostrar cómo van aflorando en el discurso histórico sobre el periodo silano las diferentes tendencias existentes en la tradición historiográfica conservada: de una parte, la propaganda silana y filossilana y, de otra, la antisilana. Para ello se analizan dos elementos significativos en la relación de Sila con los aspectos religiosos: la dignificación del *cognomen Sulla* y la requisita de los santuarios panhelénicos durante la campaña mitridática.

II. La dignificación del *cognomen Sulla* en la propaganda silana

Un posible ejemplo de la influencia de la propaganda silana en el relato historiográfico posterior lo ofrece el análisis del significado del *cognomen* del dictador. Inicialmente alusivo a la tez rubicunda de la familia, terminó por adquirir otra connotación bien diferente. Un buen punto de partida del mismo es el testimonio de Aulo Gelio: *L. Sulla "Rerum Gestarum" libro secundo ita scripsit: "P. Cornelius, cui primum cognomen Sullae impositum est, flamen Dialis captus"*¹⁰. El pasaje reviste la importancia de formar parte de las tres únicas citas directas conservadas de los *Commentarii* de Sila¹¹. El resto de sus Memorias, incluyendo su título preciso, se desconoce. El azar puede haber jugado a nuestro favor, permitiéndonos escuchar en él las resonancias directas de la actitud del dictador en lo que podríamos calificar como "un asunto de familia": la dignificación de su propio *cognomen* mediante el recurso a una justificación de orden religioso.

No estamos bien informados sobre los ilustres ascendientes de los que Sila pudiera enorgullecerse. Plutarco, en este punto es de una discreción desesperante: solamente cita a *Publius Cornelius Rufinus*, cónsul en 290 y 277 a.e. y dictador en fecha indeterminada¹². Posiblemente, esta línea patricia de los

¹⁰ Gel. 1. 12. 16.

¹¹ GOMEZ PANTOJA, 1991, pp. 69-70.

¹² Plut. *Sull.* 1-2. Cf. BROUGHTON, 1951, I, pp. 183 y 194.

Cornelios debió entregar a la *res publica* otros personajes eminentes cuyo recuerdo es inexistente.

Tras *Publius Cornelius Rufinus*, que habría llevado la guerra contra los samnitas (obteniendo por ello un triunfo) y contra Pirro en el sur de Italia, la familia entró en declive. Los censores del 275 a.e. decidieron excluir del senado a este ilustre personaje por estar en posesión de diez libras de orfebrería argéntea.¹³ Los testimonios conservados al respecto, de una unanimidad llamativa, se extienden en amplias consideraciones sobre el rigor de las costumbres ancestrales que reprimía el lujo de los hombres llamados a dirigir los asuntos del estado. De creer la anécdota transmitida por Cicerón¹⁴, Rufino no habría gozado de buena reputación. Pero según el arpinate, a pesar de su fama de avaro y saqueador, era considerado un hábil y valiente general. Ello habría justificado el apoyo brindado a Rufino por Fabricio para su elección al consulado, a pesar de la enemistad existente entre ambos. Así como la irónica respuesta del censor ante el agradecimiento mostrado por este miembro de la *gens Cornelia* tras su designación como cónsul. Su infamante exclusión del senado, a la que no debían resultar ajenas ciertas razones de carácter político e, incluso, resentimientos de orden personal, debió suponer un rudo golpe para el orgullo familiar de los Cornelios.

La línea de antepasados silanos continúa con *Publius Cornelius Sulla*, nieto del cónsul excluido del senado y bisabuelo de Sila¹⁵. Iniciador de la nómina de los *flamines Diales* conocidos de la *res publica*¹⁶, fue, a su vez, el primer miembro de la *gens Cornelia* en portar el *cognomen Sulla*. El mencionado testimonio de Aulo Gelio¹⁷ es muy explícito al respecto y atribuye la afirmación, recogida en el libro segundo de los *Commentarii* silanos, a la pluma del dictador. Resulta muy

¹³ Concretamente, las fuentes mencionan al censor *C. Fabricius Luscinus*. Gell. 4. 8; 17. 21 y 39 y V. Max. 2. 9. 4. Valerio Máximo se asombra de que diez libras pudieran ser consideradas una riqueza tan indignante, cuando en su tiempo eran una miseria. El asunto lo refleja Plutarco al comienzo de su relato sobre Sila. Plut. *Sull.* 1. 1-2, como justificación del escaso brillo de la rama familiar a la que pertenecía Sila.

¹⁴ Cic. *De Or.* 2. 66. 288: *Arguta etiam significatio est, cum parva re et saepe verbo res obscura et latens inlustratur; ut, cum C. Fabricio P. Cornelius, homo, ut existimabatur, avarus et furax, sed egregie fortis et bonus imperator, gratias ageret quod se homo inimicus consulem fecisset, bello praesertim magno et gravi "nihil est, quod mihi gratias agas," inquit "si malui compilari quam venire".* En los mismos términos Gel. 4. 5-6: *Eam rem plerisque admirantibus, quod hominem avarum cui esset inimicissimus, creari consulem uellet. "Malo, inquit, cuius me compilet, quam hostis uendat".* Gel. 4. 8. 8 menciona expresamente el testimonio ciceroniano: *Id autem quod supra scripsi, Fabricium de Cornelio Rufino ita, ut in pleraque historia scriptum est, dixit, M. Cicero non aliis a Fabricio, sed ipsi Rufino, gratias agenti quo dope eius designatus esset, dictum esse refert in libro secundo "de Oratore".* En su respuesta, cargada de ironía, el censor reconocía que no había nada que agradecer puesto que prefería ser robado por un conciudadano antes que ser vendido por el enemigo en pública subasta.

¹⁵ Sobre la consideración del *flamen Dialis* P. Cornelius Sulla, como hijo (y no nieto) del cónsul depuesto, GAGÉ, 1955, p. 437; HINARD, 1985, pp. 17-18. Su flaminado no puede ser datado con certeza. BROUGHTON, 1951, I, p. 214; KLOSE, 1910, p. 16 y ss.; MÜNZER, *RE* IV, p. 1514 lo sitúan a mediados del s. III a.e. Para una parte de la crítica, Macrobio estaría equivocado al atribuir al pretor del 212 el primer *cognomen Sulla* de la familia.

¹⁶ Para la contextualización de este sacerdocio: MARCO, 1996; RÜPKE, 2005.

¹⁷ Gel. 1. 12. 16: *L. Sulla "Rerum Gestarum" libro secundo ita scripsit: "P. Cornelius, cui primum cognomen Sullae impositum est, flamen Dialis captus".*



significativo que, a partir de este sacerdote de Júpiter, los miembros de esta *gens* abandonarían el *cognomen Rufinus*¹⁸, alusivo a sus cabellos pelirrojos, para adoptar el de *Sulla*, que vendría a significar “carne de cerdo”, en clara referencia a su tez rubicunda¹⁹. La aparente explicación de este cambio se la debemos a Macrobio. El testimonio de este autor muestra que este mismo personaje, pretor en 212 a.e.²⁰, habría organizado los *Ludi Apollinares* por vez primera en Roma, tras la consulta de los Libros Sibilinos. En su calidad de decenviro²¹, habría sido el encargado por el senado de realizar la consulta de las profecías contenidas en los mismos, hallando en los *carmina Marciana* las indicaciones precisas. Macrobio pone de manifiesto que, por tal razón, el decenviro fue llamado *Sibylla*. En consecuencia, el origen del *cognomen* procedería de una síncopa del término.

Sin entrar en otro tipo de consideraciones, parece evidente que la interpretación del nombre, no resiste ni el análisis fonético (no parece posible explicar la evolución *Sibylla* en *Sulla*) ni los usos sociales del momento. La mayor parte de los *cognomina* que se introdujeron en el uso oficial a partir del siglo II a.e., eran apelativos otorgados por la sabiduría popular²². Más o menos humorísticos, rozando en ocasiones el ámbito de lo injurioso, algunos quedaron integrados en la onomástica familiar. A la luz de los testimonios existentes, las características físicas familiares de la *gens Cornelia* ligadas a una tonalidad sonrosada, habrían sido hereditarias y por consiguiente, origen de algunos epítetos no siempre aduladores. Y si bien ambos *cognomina* parecen haber tenido el mismo carácter denigrante, en un determinado momento pudo parecer más favorable la adopción del *cognomen Sulla* y el abandono de *Rufinus*, asociado al cónsul caído en desgracia. Sin duda, en un intento alejarse de la mala reputación ligada a su ascendiente.

Lo que no fue óbice para que la familia pudiera seguir sintiéndose abrumada por las chanzas sobre su físico. Es Plutarco quien nos relata el violento e irresistible deseo que Sila habría tenido de conquistar Atenas, ante la irritación que le provocaban las continuas burlas y sarcasmos que Aristión les dirigía desde lo alto de las murallas a él y a su esposa Cecilia Metela²³. De hecho, los ultrajantes cumplidos lanzados contra ésta última habrían sido el motivo del duro trato infligido posteriormente a los atenienses. Algunas de estas chanzas pudieron tener relación con el aspecto físico de Sila²⁴. El relato del queroneo, sin dejar de

¹⁸ Quint. 1. 4. 25: *Orgines nominum quae ex habitu corporis Rufos Longosque fecerunt, ubi erit secretius, Sullae, Burrhi, Galbae, Plauti, Pansae, Sacuri italiaque.*

¹⁹ Plut. *Sull.* 2; Plut. *Coriol.* 11. 6; Plut. *Mar.* 1. 5. El testimonio plutarqueo ilustra bien esta característica física que no debió de ser exclusiva del dictador. En palabras del autor, el rostro de Sila era de un rojo encendido, salpicado de manchas blancas, siendo esa tonalidad la responsable del sobrenombre *Sulla*. El dictador mostraría un cutis posiblemente cubierto de pecas o afectado de cuperosis.

²⁰ Liv. 25. 12. 3 y 27. 23. 25; Fest. p. 438 L. Véase también Liv. 25. 7. 5; 12. 1; 15. 4; 19. 10; 22. 4 y 11; 41. 8. Livio no hace referencia a su sacerdocio. Cf. BROUGHTON, 1951, I, p. 268.

²¹ BROUGHTON, 1951, I, p. 271. Macrobi. *Sat.* 1. 17. 27: *Bello enim Punico hi ludi ex libris Sibyllinis primum sunt instituti, suadente Cornelio Rufo decemviro, qui propterea Sibylla cognominatus et postea corrupto nomine primus coepit Sylla uocitari.*

²² Cf. McMANUS, 1999.

²³ Plut. *Sull.* 6. 23; 13. 1.

²⁴ Plut. *Sull.* 2. 2. Una posible chanza de los atenienses sería “Sila es una mora espolvoreada de harina”.

ser un elemento anecdótico inserto en un discurso histórico de mayor complejidad etiológica, no resulta carente de valor.

Una vez adoptado el *cognomen* por su bisabuelo, Sila, como otros miembros contemporáneos de la *nobilitas*, no dejó de buscar una explicación más honorable para el mismo y debió encontrarla haciéndolo derivar del término Sibila. Hecho que encajaba bien en la lógica de la propaganda que le aproximaba a los símbolos de Apolo. Como ya señaló Gagé²⁵, el *Sulla* pretor del 212 a.e. no pensó en ningún momento ligar su *cognomen* al de la Sibila. Al margen de la organización de los *Ludi Apollinares*, la *gens Cornelia* no jugó ningún otro papel en la propaganda de esta divinidad antes del dictador. Sila fue el único miembro de la familia que tuvo actuaciones decisivas relacionadas con la misma. En consecuencia, Sila habría sido el primer miembro de su *gens* en recurrir a esta explicación sobre el significado de su *cognomen*.

No es posible concluir este relato de familia sin tomar en consideración dos testimonios más de Suetonio y Carisio. En ambos autores el protagonista es el liberto griego de Sila, Cornelio Epícado, quien, tras la muerte del dictador, a principios del año 78 a.e., quedó encargado de la conclusión de los veintidós libros de sus *Commentarii*, según parece desprenderse del texto de Suetonio²⁶. Es el pasaje de Carisio el que puede hacer recaer en Epícado la responsabilidad de la inclusión en los mencionados *Commentarii* de la relación existente entre el *cognomen Sulla* y la *Sibylla*, derivada de la consulta de los Libros Sibilinos²⁷. Al margen de que tal aserto pueda ser o no artificioso, la mención es muy reveladora. Si bien es verdad que no retira el velo existente sobre el verdadero proceder silano en relación a la etimología de su *cognomen*, ofrece una prueba evidente de la existencia de una propaganda personal del dictador en esa dirección.

Y aunque no podamos afirmar taxativamente el protagonismo de Sila en la dignificación de su nombre, ni certificar que él mismo fuera personalmente responsable de su inclusión en los *Commentarii*, sí quedó definitivamente consignado en ellos el eco de una propaganda reveladora del lazo existente entre su *cognomen* y el dios Apolo. Sila aparecía ante los futuros lectores como el hombre de la Sibila, título que le aproximaba de una manera muy especial al culto de Apolo. Si durante su vida había sabido nutrirse con éxito de las influencias griegas, y sus iniciativas parecían haber gozado siempre de la benevolencia divina, tras su muerte, insertas en sus *Commentarii*, se transformaban en material de primera mano para sucesivas generaciones de autores. En consecuencia, los ecos de la influencia de la propaganda silana

²⁵ GAGÉ, 1955, pp. 436-337.

²⁶ Suet. *Gram.* 12: *Cornelius Epicadus, L. Cornelii Syllae dictatoris libertus, calatorque in sacerdotio augurali, filio quoque eius Fausto gratissimus fuit; quare nunquam non utriusque se libertum edidit. Librum autem quem Sylla novissimum de rebus suis imperfectum reliquerat, ipse supplevit.* Epícado pudo terminar las memorias por orden de Lúculo. Así lo entiende CARCOPINO, 1947, pp. 231-232. Se ha señalado también que Epícado pudo escribir una obra de carácter etimológico o anticuario de la que podría proceder esta información. Pero sobre la inadecuada atribución de un tratado de *cognominibus* a este autor ver BUFFA, 1984, pp. 91-97.

²⁷ Char. p. 110. 3: *Sibylam Epicadus de cognominibus ait appellatum qui ex Sibullinis libris primo sacrum fecit, deinde Syllam; qui quod flavo et compto capillo fuit, similes Syllae sunt appellati.*



estaban prestos a resonar en ellos. Pero el signo de un tiempo nuevo había comenzado a nacer y el eco de sus *Commentarii* pudo llegar a apagarse en la nueva realidad política romana. Aún con todo, la dignificación de su nombre parece ser un buen ejemplo de la subsistencia de un elemento claro de la propaganda silana en los relatos de los autores posteriores.

III. La tradición hostil: La requisa de los santuarios panhelénicos

El siguiente aspecto nos conducirá al ámbito cronológico del año 87 a.e., en pleno desarrollo de la campaña mitridática en suelo griego. Las necesidades derivadas de los hechos acaecidos durante ese año obligaron a Sila a dirigir su mirada hacia los santuarios panhelénicos, en una iniciativa de infausto recuerdo para los autores que la recogieron y especialmente entre los de origen griego: la requisa de las ofrendas sagradas. Algo que acabó convirtiéndose en un elemento decisivo de la relación de Sila con el mundo griego.

Corrían tiempos difíciles para Sila. En Roma sus adversarios, apoyados por el cónsul L. Cornelio Cinna, se habían hecho cargo del poder haciendo inviable el envío de refuerzos y avituallamiento. Plutarco revela la impaciencia de Sila, durante el sitio de Atenas, por regresar a la urbe y la necesidad que tenía de una gran cantidad de dinero para proseguir con la guerra²⁸. Algo lógico si se piensa que este cambio político habría privado a Sila de las fuentes de financiación legal de la campaña mitridática. Además, Mario había conseguido que se le confiara nuevamente el mando de las tropas. Esta situación sobrevenida ponía a Sila en una posición delicada. No solamente dejaba de recibir desde Roma todo lo necesario para hacer frente a las soldadas y demás gastos de guerra, sino que él mismo quedaba desprovisto de la autoridad legal precisa, tras haber sido declarado *hostis rei publicae*.

Las noticias que llegaban de Roma no eran demasiado alentadoras. Sus partidarios estaban siendo objeto de la venganza de Mario. Muchos de ellos habían llegado junto a él huyendo de la matanza. Entre ellos, su propia esposa Cecilia Metela y sus hijos²⁹. Plutarco dibuja un Sila dubitativo, indeciso ante el partido a tomar para resolver la situación. Tenía que hacer frente a la disyuntiva de regresar a Roma o permanecer en tierras griegas y proseguir con las operaciones de la guerra. Naturalmente, la obra realizada era demasiado grande para dejarla inacabada³⁰. Lo más factible debía ser terminar con el adversario asiático por mucho que le doliera la situación de Roma. Con toda seguridad, sus legiones estaban dispuestas a abrirse paso en dirección a Asia y sus riquezas. En consecuencia, Sila parece que pudo haber optado por buscar una fuente de

²⁸ Plut. *Sull.* 12. 3-5. La falta de madera para construir las máquinas de asedio obligó a Sila a talar los árboles de la Academia, el lugar donde Platón había desarrollado sus enseñanzas. Sobre las difíciles circunstancias económicas que Roma podía estar atravesando en esos momentos, GÓMEZ PANTOJA, 1991, pp. 102-103.

²⁹ Plut. *Sull.* 22. 1-2.

³⁰ Plut. *Sull.* 22. 3.

financiación en la requisita de los tesoros de los santuarios. Especialmente en los de Epidauro, Olimpia y Delfos. De los dos primeros se hizo traer las ofrendas más bellas y preciadas. En cuanto a Delfos, sabemos que escribió a los anfictiones para hacerles comprender que las riquezas allí guardadas estarían mucho más seguras en sus propias manos. El éxito de la empresa favoreció que Sila pudiera disponer de la cantidad necesaria de metales preciosos para afrontar los gastos de la campaña.

Es Plutarco quien relata los hechos con todo detalle y, de esta manera, conocemos que el traslado de las ofrendas sagradas se realizó no sin reticencias. El enviado silano a la anfictionía de Delfos, un focidio llamado Cafis, se mostró extremadamente cauteloso y acabó deshaciéndose en lágrimas ante los sacerdotes de Apolo, por la naturaleza de la encomienda que se veía obligado a realizar. En Delfos arguyeron que los sones de la cítara de Apolo se habían dejado oír en el templo. Pretendiendo infundir en él el temor a los dioses, Cafis le envió una carta a Sila. En respuesta a la misma, Sila, sarcásticamente, adujo que la música era un síntoma de alegría y no de cólera, y le ordenaba sacar las ofrendas como fuera, puesto que el dios estaba encantado de donarlas³¹.

El episodio, de cronología ciertamente imprecisa³², parece encajar perfectamente en el contexto descrito. La necesidad imperiosa de recursos habría obligado al general a cometer un acto que dejaría un recuerdo perdurable en la memoria de los griegos. El tono que Plutarco adopta para contarlo, más de dos siglos después, testimonia bastante bien la indignación provocada por la decisión de Sila. El traslado de las ofrendas había supuesto la destrucción de la última de las cuatro grandes vasijas de plata ofrecidas en su día por el rey Cresos al santuario de Apolo³³. Era tan grande y pesada que los anfictiones tuvieron que cortarla en varios fragmentos. Pero en honor a la verdad, es preciso recordar que los focidios habían fundido ya las otras tres para afrontar las necesidades de la guerra en el curso del siglo IV a.e.³⁴.

Plutarco no vacila a la hora de descalificar el comportamiento de los *imperatores* contemporáneos de Sila. Unos generales que para contentar a sus soldados se veían obligados a conducirse como demagogos en el ejercicio de su mando, actitud causante de muchos males. Comportamiento muy diferente al que en otro tiempo habían demostrado tener hombres de la talla de Flaminio, M. Acilio o Paulo Emilio, quienes no sólo no habían osado poner la mano en las ofrendas, sino que las habían acrecentado. Pero su dureza es manifiestamente mayor en el enjuiciamiento de Sila, llegando a acusarle de ser el único responsable de su necesidad imperiosa de dinero para llevar adelante el sitio, por sus excesivas larguezas, con soldados propios y ajenos, y sus grandes gastos. En el juicio de Plutarco existe la precisa voluntad de resaltar la conducta silana para dejar bien sentado que al romano sólo le movían dos cosas: su propia

³¹ Plut. *Sull.* 12. 5-8. Sobre Cafis de Titheora ver Plut. *Sull.* 15. 5. JONES, 1971, pp. 41-42 aduce que Plutarco supo de Cafis a través de su amigo Soclarus, quien también era oriundo de Titheora.

³² DAUX, 1936, p. 399.

³³ Plut. *Sull.* 12. 9; Hdt. 1.51.

³⁴ SELECKIJ, 1982, pp. 63-75, sostiene que las ciudades griegas adelantaron voluntariamente el dinero a cambio de ciertos privilegios políticos.



conveniencia política y la necesidad de salvaguardar la adhesión de sus legiones. Las reticencias del oráculo délfico a la hora entregar sus ofrendas, magníficamente plasmadas en el relato plutarqueo, serían el fiel reflejo del desprecio que la elite griega pudo llegar a sentir hacia aquel romano que tanta indiferencia había mostrado hacia las instituciones religiosas y los santuarios griegos³⁵.

No es este el único ejemplo susceptible de mostrar un reflejo de la propaganda antisilana. El asalto, el saqueo y la destrucción (parcial) de Atenas, también serán temas recurrentes en los autores del siglo II. Resulta llamativo que cuando Pausanias se ocupa del asedio de Atenas y de la captura de Aristión por Sila, su testimonio muestra un desenlace claramente subido de tono³⁶. De acuerdo con su relato, el demagogo ateniense se había refugiado en el santuario de Atenea y Sila habría ordenado matarlo. La expiación de ese crimen, mucho más cruel que lo que se esperaba de un romano, habría sido la purulenta enfermedad que terminó por arrebatarse la vida al dictador. Enfrentados al mismo suceso, ni Apiano ni Plutarco habían realizado referencia alguna al templo de la diosa, ni a la muerte del dictador como elemento expiatorio³⁷. Si los ecos manifiestos de una propaganda antisilana se habían abierto paso sin dificultad en la obra del lidio, es lícito preguntarse hasta qué punto tal circunstancia puede hacernos sospechar sobre la plena veracidad de los sucesos contenidos en los restantes testimonios transmitidos por el autor de la *Periégesis*, o cuando menos, sobre la significación de los mismos. Y no resulta fácil encontrar la respuesta adecuada a esta pregunta.

Dos son en concreto los pasajes concernidos de la obra de este autor, ambos referidos a la responsabilidad de Sila en el saqueo de otros dos templos. Del santuario de los Minias de Orcómenos se habría llevado una estatua propia de Dioniso, realizada por Mirón, que consagró más tarde en el Helicón. Significativa es la ácida acusación de “venerar a los dioses con incienso ajeno” formulada por Pausanias contra Sila³⁸. El mismo autor, en otro pasaje diferente, se refiere a la dureza que Sila aplicó contra los habitantes de Tebas y Orcómenos, aludiendo también al robo de una imagen de la diosa Atenea en el santuario de Alalcómenas³⁹. De manera recurrente, la enfermedad de Sila vuelve a ser presentada como una consecuencia de sus actos vesánicos contra los dioses griegos, enfermedad causante del final de su *felicitas*. Aunque una parte de la crítica acepte la validez de los testimonios, mediante el recurso de contextualizarlos en un momento histórico determinado, es preciso aceptar que la explicación de la muerte del dictador confirmaría la existencia de una poderosa tradición abiertamente hostil a Sila, muy presente aún en el debate histórico del siglo II de la era. Santangelo defiende la tesis de que, a partir de un determinado

³⁵ Plut. *Sull.* 12. 9-14. Sobre el retrato de Sila en Plutarco véase DUFF, 1999, pp. 165-168 y 193-200.

³⁶ Paus. 1. 20. 7.

³⁷ App. *Mith.* 39; Plut. *Sull.* 14. 11-12. Es abundante la bibliografía sobre la enfermedad que padeció el dictador. Un buen punto de partida pueden ser las obras de BONDESON, 1997 y CILLIERS-RETIEF, 2000.

³⁸ Paus. 9. 30. 1. Ninguna otra fuente informa sobre este hecho.

³⁹ Paus. 9. 33. 6. El santuario quedó abandonado al verse privado de su diosa.

momento, posiblemente coincidente con su victoria sobre Mitrídates, el propio Sila habría intentado contrarrestar esta visión tan negativa. Algo que se convertiría en un elemento crucial en “su agenda política”⁴⁰.

Tras la victoria de Queronea, Sila se encargó de la restitución de lo que había sido requisado en los santuarios panhelénicos. Ello fue la causa de la confiscación de la mitad del territorio tebano, consagrado a Apolo Pitio y a Zeus Olímpico. Ordenó que los tesoros que había tomado prestados, fueran restituidos con las rentas de estas tierras. Plutarco parece olvidar aquí al dios de Epidauro, pero Apiano y Pausanias continúan mencionándolo a propósito de la restitución⁴¹. Si esta actitud pudo derivar de un deseo consciente por parte del *imperator* de limpiar su reputación o dependió exclusivamente de causas ajenas a esta naturaleza, tal vez nunca lo sepamos. Pero de cualquier manera no se aleja excesivamente de otras iniciativas llevadas a cabo por el romano.

Santangelo presenta estas iniciativas como un desafío al retrato del Sila impío trazado por los autores griegos del siglo II. Tres son los episodios, uno de ellos conocido exclusivamente a través de una fuente epigráfica. En primer lugar, la confirmación de su *asylia*, que databa de la época de los reyes seleúcidas, al santuario de Isis y Serapis en Mopsuestia durante su pretura en Cilicia⁴². En segundo, el anuncio favorable del oráculo de Trofonio, en Lebadea, a su llegada a Grecia, repetido tras su victoria en Queronea y recogido por el dictador en el décimo libro de sus *Memorias*⁴³. Finalmente, la completa inmunidad fiscal otorgada durante la guerra por Sila al recinto sagrado de Anfiareo, próximo a la ciudad de Oropo, en el límite entre Beocia y Ática, decisión confirmada en el 80 a.e., mediante un *senatus consultum*⁴⁴. Tal vez fueron tres maneras distintas, pero efectivas, de lograr la adhesión de los griegos a su causa. Al igual que debió serlo el siguiente episodio con el que se cierra este análisis.

Un hecho que, aunque carente de límites cronológicos precisos, debió resonar en la Antigüedad con la precisión de un mecanismo perfecto. Conocido por el primer libro de las Guerras Civiles de Apiano, se trata de la visita que Sila realizó a un oráculo, en algún momento de la campaña griega. Con bastante probabilidad pudo ser el de Apolo en Delfos⁴⁵. A pesar de la incomprensión que se había atraído en el mundo griego por haber requisado los tesoros a los santuarios panhelénicos, o precisamente por esta misma razón, no hay que olvidar la ausencia de cronología precisa para la visita, Sila pareció mostrarse interesado en las instituciones religiosas griegas al interrogar al oráculo sobre su futuro. Un futuro que, como miembro de la raza de Eneas, le confirmaba en su

⁴⁰ SANTANGELO, 2007, pp.185-186.

⁴¹ Plut. *Sull.* 19. 12; Paus. 19.12; App. *Mith.* 54. Sila habría regalado a Tebas juegos escénicos destinados a celebrar su victoria, pero con jueces procedentes de otras ciudades porque no llegó a perdonar a los tebanos que hubieran tomado partido por Mitrídates.

⁴² SEG 44.1227. Publicada por vez primera en SAYAR, SIEWERT y TAEUBNER, 1994.

⁴³ Plut. *Sull.* 17. 1-3. Plutarco recoge que Sila, en el décimo libro de sus *Commentarii*, relataba que Q. Titius, hombre de negocios con intereses en suelo griego, había venido a buscarle tras la victoria de Queronea para comunicarle que Trofonio anunciaba otra inminente batalla victoriosa, ¿una alusión a la victoria de Orcómenos, también del año 86?

⁴⁴ Cic. *N. D.* 3. 49. Ver también RDGE 23; SANTANGELO, 2007, pp. 187-188.

⁴⁵ App. *BC.* 1. 97. 453-455. Según BALDSON, 1951, p. 8, el oráculo es el delfico.



carrera triunfal, a cambio de ofrecer a todos los inmortales unos dones anuales. Encomienda que parece que cumplió, enviando regalos a Delfos y al santuario de Afrodita en Afrodisias, en Caria.

Tal vez nunca logremos saber si en su visita al oráculo pesaron más sus propias creencias personales o el beneficio político y militar derivado de la confirmación anticipada de un futuro triunfal. Quizá la visita pudiera relacionarse con la restitución de las requisas, tras la confiscación del territorio tebano. Sea como fuere, el episodio parece traslucir la mano de un discurso favorable a la figura del dictador. La misma, tal vez, que supo dibujar la dignificación de su *cognomen*, en un intento de demostrar a propios y extraños que sus actuaciones y su persona llevaban grabadas el sello de la benevolencia divina. Y demuestra, una vez más, la dificultad intrínseca de aquilatar los diferentes niveles de lectura, tanto positiva como negativa, que de las actuaciones silanas fueron asentando los autores en la tradición literaria conservada.

Bibliografía

- BADIAN, E. (1962): "Waiting for Sulla", *JRS*, 52, pp. 47-61.
- _____ (1964): "Where was Sisenna?", *Athenaeum*, 42, pp. 422-31.
- _____ (1970): *Lucius Sulla. The Deadly Reformer*, Sydney, Sydney University Press. Reimpreso en DUNSTON, A.J. (1976): *Essays on Roman Culture. The Todd Memorial Lectures*, Toronto, pp. 35-74.
- BAKER, G.P. (1927): *Sulla the fortunate: the great dictator*, Londres, John Murray.
- BALSDON, J. P. V. D. (1951): "Sulla Felix", *JRS*, 41, pp. 1-10.
- BARDEN DOWLING, M. (2000): "The Clemency of Sulla: Roman clemency, eternity, and immortality", *Historia*, 49, pp. 303-340.
- BONDESON, J. (1997): *A Cabinet of Medical Curiosities*, Londres-Nueva York, Norton.
- BROUGHTON, T. R. S. (1986): *The magistrates of the Roman Republic*, vol. 1, Atlanta, Georgia, Scholar Press, (1ª. ed. 1951).
- CARCOPINO, J. (1942): *Sylla ou la monarchie manquée*, París, L'Artisan du Livre.
- CILLIERS-RETIEF, L. (2000): "The Sulla Syndrome", *ActaClass*, 43, pp. 33-43.
- BUFFA, M. F. (1984): "Il de cognominibus attribuito a Cornelio Epicado", *SRIC*, 6, pp. 91-97.
- DUFF, T. (1999): *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, Oxford University Press.
- CHRIST, K. (2002): *Sulla. Eine romische Karriere*, Munich, Beck.
- DAUX, G. (1936): *Delphes au II^e et au I^e siècle depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J.-C.*, París, E. de Boccard.
- GABBA, E. (1972): "Mario e Silla", *ANRW*. 1,1, pp. 765-805.

- GAGÉ, J. (1955): *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du "ritus Graecus" à Rome des origines à Auguste*, París, E. de Boccard.
- GOMEZ PANTOJA, J.L. (1990): "L. Cornelius Sulla. 25 años de investigación (1960-1985). I. Bibliografía", *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad* 2, pp. 67-87.
- _____ (1991): "L. Cornelius Sulla. 25 años de investigación (1960-1985). II. Estado de la cuestión", *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad*, 3, pp. 63-110.
- HINARD, F. (1985): *Sylla*, París, Fayard.
- _____ (1984): "La naissance du mythe de Sylla", *REL*, 62, pp. 81-97.
- HOMO, L. (1936): *Sylla, Hommes d'État*, I. París, Desclée de Brouwer.
- HURLET, F. (1993): *La Dictature de Sylla: monarchie ou magistrature républicaine? Essai d'histoire constitutionnelle*, Roma, Institut Historique Belge de Rome.
- JONES, A.H.M. (1971): *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, Clarendon Press.
- KEAVENEY, A. (1982): *Sulla, the Last Republican*, Londres-Canberra, Croom Helm.
- KLOSE, A. (1910): *Römische Priesterfasten*, Diss., Breslau Univ.
- LAFFI, U. (1967): "Il mito di Silla", *Athenaeum*, 45, pp. 177-213 y 255-277.
- LANZANI, C. (1915): *Mario e Sila. Storia della democrazia romana negli anni 87-82 a.C.*, Catania, F. Battiato.
- LANZANI, C. (1936): *Lucio Cornelio Sulla, Dittatore. Storia de Roma negli anni 82-78*, Milán, Hoepli.
- LEVI, M.A. (1924): *Silla. Saggio sulla storia politica di Roma dall'88 all'80 a.C.*, Milán, Imperia.
- MARCO SIMÓN, F. (1996): *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- McMANUS, B. F. (1999): *Roman Nomenclature*, Nueva York, The College of New Rochelle.
- RÜPKE, J. (2005): *Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300v.Chr. bis 499 n. Chr.*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- VALGIGLIO, E. (1956): *Silla e la Crisi repubblicana* (Biblioteca di cultura 60), Florencia, La Nuova Italia.
- _____ (1975): "L'autobiografia di Silla nella biografia di Plutarco", *StudUrb*, 49-1, pp. 245-81.
- SANTANGELO, F. (2007): *Sulla, the Elites and the Empire: A Study of Roman Policies in Italy and the Greek East*, Leiden-Boston, Brill.



SAYARD, M., SIEWERT, P. TAEUBER, H. (1994): "Asylie-Erklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis und Sarapisheiligtum von Mopsuestia (Ostkilikien)", *Tyche*, 9, pp. 113-130.

SELECKIJ, B.P. (1982): "Sulla's financial resources at the time of the war with Mithridates", *VDI*, 160, pp.63-75.

SHERK, R.K. (ed.) (1969): *Roman Documents of the Greek East. Consulta and Epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

ZECCHINI, G. (2002): "Sylla selon Salluste", *Cahiers Glotz* XIII, pp. 45-55.

Ediciones de fuentes clásicas

APIANO, *Historia romana*, I. Ed. A. Sancho Royo, Madrid, Gredos, 1980.

APIANO, *Histoire romaine, Tome VII, Livre XII: La Guerre de Mithridate*. Ed. P. Goukowsky, París, Belles Lettres, 2003.

APIANO, *Les Guerres civiles à Rome*. Trad. J-I. Combes-Dounous. Ed. C. Voisin y Ph. Torrens, París, Belles Lettres, 1993.

AULIO GELIO, *Les Nuits Attiques I-IV*. Ed. R. Marache, París, Belles Lettres, 1967.

CARISIO, *Arte Gramática. Libro I*. Ed. J. Uría, Biblioteca Clásica Gredos, 375, Madrid, Gredos, 2009.

KEIL, H. (1961=1857): *Grammatici Latini ex recensione Henrici Keilii. Flavii Sosipatri Charisii artis grammaticae libri V. Diomedis artis grammaticae libri III. Ex Charisii arte grammatical excerpta*, Leipzig, Teubner.

MACROBIO, *Saturnales*. Ed. H. Bornecque y F. Richard, París, Classiques Garnier, 1937.

MACROBIO, *Les Saturnales, livres 1 à 3*, Ed. Ch. Guittard, París, Belles Lettres, 1997.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia, III*. Ed. A. Tovar, Barcelona, Orbis, 1986.

PAUSANIAS, *Description de la Grèce Tome I: Introduction générale. Livre I: L'Attique*. Ed. M. Casevitz y F. Chamoux. Trad. J. Pouilloux, París, Belles Lettres, 1992.

PLUTARCO, *Vies. Tome VI. Phirrus-Marius; Lysandre-Sylla*. Ed. R. Flacelière y E. Chambry, París, Belles Lettres, 1971.

SUETONIO, *De grammaticis et rhetoribus*. Ed. Robert A. Kaster, Oxford, Clarendon Press, 2003.

SUETONIO, *Grammairiens et rhéteurs*. Ed. Marie-Claude Vacher, París, Belles Lettres, 2003.

GUÍA DE SUPERVIVENCIA O CÓMO AFRONTAR LA INVESTIGACIÓN DEL TRABAJO FEMENINO EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

SURVIVOR'S GUIDE: HOW TO FACE A RESEARCH ON WOMEN'S WORK IN ANCIENT GREECE

IRENE CISNEROS ABELLÁN¹

RESUMEN: El estudio de la Antigüedad a través de sus fuentes está plagado de problemas básicos tales como la escasez de datos y los límites de los mismos. Este problema se acrecienta en el caso del estudio de las mujeres en la Antigüedad, ya que disponemos de aún menos información, a lo que se le suma la complicación añadida que supone estudiar el trabajo de las mujeres fuera del ámbito doméstico, donde la documentación es todavía menor. En este texto ofrezco tres maneras de solventar estas limitaciones: la primera, estudiar a las trabajadoras a través y en relación con sus homólogos masculinos; en segundo lugar, analizarlas a través del fruto de su trabajo; en tercer lugar, hacer un estudio comparativo con sus correlativos en el mundo helenístico y romano. Si bien estas alternativas mal gestionadas pueden dar como resultado errores de interpretación y anacronismos, bien utilizadas constituyen una interesante herramienta para el investigador abrumado por las limitaciones de su tema de estudio.

ABSTRACT: The study of the Ancient World through its sources can be a very challenging task, mainly because of the lack of data and their constraints. This issue becomes even more problematic when the study is focused on women in the Antiquity, especially when studying professional women in Ancient Athens, where the sources are mostly silent. This paper intends to offer three solutions to these constraints: first of all, to study these workwomen in relation with their contemporary workmen; secondly, to study these workwomen through the result of their work; and finally, to establish a comparative study with their Hellenistic and Roman counterparts. Although these solutions can lead to mistakes when poorly managed, such as misinterpretations and anachronisms, they can be powerful tools when properly used on problematic subjects of study.

PALABRAS CLAVE: Atenas, trabajos, oficios, mujeres, metodología, limitaciones.

KEYWORDS: Athens, work, women, methodology, limitations/constraints.

¹ Investigadora predoctoral DGA, miembro del Grupo de Investigación Hiberus. Email de contacto: icisnerosabellan@gmail.com



I. Límites iniciales

Bibliografía específica

Aunque cada vez con más frecuencia se intenta integrar el trabajo de las mujeres dentro de las obras que tratan el trabajo y los oficios en la Grecia antigua², estas menciones no suelen ocupar más que un modesto párrafo o una referencia que alude parcamente a su existencia. Pocas son las obras que tratan monográficamente el trabajo femenino, lo que nos lleva al primer problema: que de partida, la bibliografía específica relativa al trabajo de las mujeres griegas sea bastante limitada.

Las monografías, artículos, o capítulos de obras mayores que tratan específicamente sobre la mujer griega suelen centrarse en la construcción ideológica de lo femenino: es el caso de trabajos realizados por investigadoras de la talla de Sarah Pomeroy, Claude Mossé y Nicole Loraux³. Largamente estudiadas han sido también las competencias femeninas dentro del seno del *oïkos* por E. Gillian Clark, Sue Blundell y Eva Cantarella⁴. El papel de las mujeres y su influencia dentro de las dinámicas familiares ha constituido un tema de interés para Deborah Lyons y M^a Dolores Mirón⁵. Y la presencia femenina en el ámbito público a través de su actividad religiosa (una de las pocas competencias “públicas” admisibles para una mujer dentro de la mentalidad griega), ha sido el eje de las investigaciones de Helen McClees y Louise Bruit Zaidman⁶.

Por supuesto, siempre queda espacio en todos estos estudios para aludir al caso de las mujeres pobres trabajadoras⁷, pero generalmente se hace de pasada y pocas veces los “oficios” o “trabajos” desempeñados por ellas constituyen el foco del estudio.

La única monografía existente hasta el momento que analiza todos los tipos de trabajos desempeñados por mujeres consignados en las fuentes literarias es el del holandés Pieter Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, publicada en 1922. En esta obra, todavía de obligada referencia, Herfst realiza un estudio sistematizado de los diferentes “trabajos”⁸ a través de su terminología y la contextualización en las fuentes.

² Ejemplos: EHRENBERG, 1962, pp. 80, 114-115, 121, 126-130, 150-152, 166-168, 173-178, 201-207, 225, 307; FLACELIÈRE, 1989, pp. 77-107.

³ POMEROY, 1987; MOSSÉ, 1990; LORAUX, 2004.

⁴ CLARK, 1989; BLUNDELL, 1995; CANTARELLA, 1996, pp. 15-168.

⁵ LYONS, 2012; MIRÓN, 2010, pp. 55-77.

⁶ MCCLEES, 1920; BRUIT-ZAIDMAN, 1991, pp. 373-419.

⁷ Ejemplos seleccionados: MOSSÉ, 1990, pp. 63-64; CANTARELLA, 1996, p. 74; MIRÓN, 2000, p. 115; POMEROY, 1987, pp. 88-91.

⁸ Herfst entiende el “trabajo” en su sentido más amplio, contemplando algunas ocupaciones domésticas realizadas por esclavas, y aquellos que podríamos denominar “oficios” relativos al trabajo de alquiler, el comercio y la artesanía. También tiene en cuenta la heterogénea composición de las mujeres que estudia, libres y esclavas: cf. HERFST, 1979.

Otra obra de obligada consulta es la compilación epigráfica de Mary R. Lefkowitz y Maureen B. Fant sobre la vida cotidiana de mujeres griegas y romanas, donde dedican varios apartados al desempeño de trabajos⁹.

En la línea de Herfst se sitúa el artículo de Maria Cecilia D'Ercole¹⁰ centrado en los vendedores y vendedoras en el ágora, una investigación que bebe y mucho de la del holandés, y que en muchos puntos constituye una auténtica puesta al día tanto en análisis filológico como en enfoque interpretativo.

Problema conceptual

El siguiente obstáculo con el que se topa el investigador al iniciar el estudio del trabajo femenino en la Antigüedad es de tipo conceptual: ¿qué definimos como trabajo a la hora de aplicarlo a las mujeres de la Grecia Clásica? Mientras que en el caso de los hombres el oficio solía ser la seña identitaria que los distinguía dentro de la comunidad, hasta el punto en que muchas veces la ocupación actuaba en lugar del patronímico¹¹, en el caso de las mujeres gran parte de su identidad devenía del simple hecho de ser mujeres. El resto de su caracterización dependía en buena medida de “de quiénes eran mujeres”, es decir, de su marido¹².

Según el ideal griego, mantener a la mujer en casa era una manera de alejarla de los extraños. Este ideal era de por sí inviable para la mayor parte de la población, ya que muchas mujeres debían dedicarse a alguna ocupación para obtener un beneficio con el que contribuir al sostenimiento de la familia. La idea de considerar el espacio, el lugar donde estas mujeres desarrollaban su labor, como parámetro para determinar si la actividad que realizaban podría o no considerarse un oficio, aunque sumamente tentadora, no tiene razón de ser en la Antigüedad. La separación entre hogar y lugar de trabajo es muy tardía, íntimamente unida a la realidad del siglo XIX y a la creación de fábricas. Un porción de la casa de los pequeños artesanos (herrereros, alfareros, carpinteros...) actuaba de taller; del mismo modo, las posadas constituían tanto el hogar como medio de subsistencia para posaderos y posaderas. En resumen, muchos oficios hacían indiferenciable el lugar de trabajo del hogar. Del mismo modo pero a la inversa, labores domésticas tales como ir a por agua a la fuente o lavar la ropa solían realizarse fuera del *oikos*, en espacios que podríamos considerar “públicos”, por lo que en definitiva, el espacio no constituye un buen criterio para indicar qué es un trabajo del que no lo es.

⁹ LEFKOWITZ y FANT, 1982, pp. 27-31 (Grecia).

¹⁰ D'ERCOLE, 2013, pp. 53-71. Su estudio viene muy ligado también al listado de oficios realizado previamente por HARRIS, 2002, donde se contemplan la denominación femenina de determinados trabajos originalmente masculinos.

¹¹ Sobre todo al identificar esclavos o metecos: GAGER, 1999, p. 152.

¹² Por supuesto tenemos constancia de casos en los que las mujeres no son identificadas previamente por la identidad de su marido, aunque muchas veces esto iba unido con una acusación directa o velada a la prostitución. En esta línea identifican algunos investigadores las menciones de “su negocio” (*ergasia*) como un eufemismo para la prostitución: LÓPEZ, 2001, p. 68.



Por otro lado, podríamos plantearnos que el hecho de que las mujeres se identificasen con determinado oficio fuera un parámetro diferenciador. De nuevo, el problema es la falta de testimonios femeninos y la reticencia generalizada con la que ellas evitaban identificarse con determinados trabajos en las inscripciones votivas y en las funerarias¹³. Generalmente son otros, no ellas, los que las identifican con ciertos oficios, casi siempre con ánimo peyorativo¹⁴. En mi opinión, las mujeres que en momentos de necesidad tomaban según qué trabajos no del todo bien vistos por la sociedad (como la venta al por menor) tendían a pensar en ellos como ocupaciones temporales¹⁵ y no les daban valor.

Otra solución sería considerar como trabajo a los que, aplicados a los hombres, fueran reconocidos como tales. Sin embargo, esto dejaría fuera oficios típicamente femeninos tales como el de comadrona, nodriza, lavandera, vendedora de coronas o el de hetera, entre otros.

Así pues, retomando el problema conceptual que supone el definir qué consideramos trabajo en la Antigüedad aplicado al caso de las mujeres y a los parámetros que nos sirvan para identificar oficios, hay dos criterios que nos pueden servir de ayuda. El primero, el considerar como “trabajo” aquellas actividades desarrolladas por mujeres (ya sean libres o esclavas) cuyo fruto de su desempeño estuviera destinado *fuera* de su *oïkos*. El segundo criterio, sería considerar como “trabajo” a aquellas actividades de las que las mujeres percibieran una ganancia remunerada o en especie, un *kérdos*, como pago a la labor realizada. Estos dos criterios ayudarían a diferenciar los trabajos remunerados (que son una contribución exterior a la supervivencia familiar) de los trabajos domésticos (que suponen el mantenimiento del *oïkos* particular, ya que toda acción parte y revierte dentro del hogar, en un circuito cerrado), una diferenciación más que necesaria cuando muchos de los trabajos que toman las mujeres están íntimamente ligados con labores del hogar¹⁶.

Falta de información en las fuentes

La problemática de la falta de información es sintetizada por Mogens H. Hansen cuando dice: “Carecemos no sólo de las fuentes que se han perdido, sino también de las que nunca han existido”¹⁷. Lo que en general nunca existió en la Atenas clásica fue un interés por los empleos de las mujeres, lo que explica la poca información que nos ha llegado. La excepción era la prostitución, el único empleo mayoritaria (aunque no exclusivamente) femenino del que tenemos

¹³ No obstante, tenemos casos de mujeres que se identifican con oficios, aunque sean poco habituales. Ejemplo de esto es una asociación de lavanderas que se reconocen como tales en algunas dedicatorias votivas recogidas por MCCLEES, 1920, pp. 16-17.

¹⁴ La broma recurrente en Aristófanes de que la madre de Eurípides era una vendedora de hortalizas (ej.: Ar. *Ra.* 840-843; Ar. *Ach.* 457; Ar. *Eq.* 19; Ar. *Th.* 387, 456) se hacía con el ánimo de desacreditarla y, por extensión, al propio Eurípides.

¹⁵ La temporalidad la marcaba la necesidad. Una vez las circunstancias “excepcionales” que la habían forzado a tomar una actividad lucrativa desaparecían, el desempeño de dicha actividad también. Claro que, esto nos da un margen de tiempo tan flexible que el “carácter temporal” podía variar de meses a años.

¹⁶ Es el caso de la fabricación de pan, competencia doméstica femenina frente a la venta de pan ambulante y las panaderas.

¹⁷ HANSEN, 2006, p. 1.

abundantes datos porque sí interesaba, y mucho, a los autores antiguos, tal y como agudamente apuntó Sue Blundell¹⁸.

Las referencias específicas a mujeres que son susceptibles de cumplir los dos criterios establecidos son bastante escasas y desiguales. En lo que a fuentes literarias se refiere, en la Comedia Antigua, Aristófanes constituye la principal fuente en el caso de las vendedoras (muy especialmente las de vino, de pan y de verduras), con el valor añadido que supone el grado de conservación de sus obras, lo que permiten una mayor contextualización¹⁹; de las otras obras de la Comedia Antigua y Media tenemos información fragmentada aportada por fuentes posteriores como Ateneo de Naucratis. Disponemos de alguna mención aislada de mujeres trabajadoras²⁰, algunas que incluso dan título a una obra²¹, pero sin más contexto no tenemos nada más que pura especulación. En la Comedia Nueva se repiten como títulos de obras oficios femeninos de escasa reputación (ungidora, flautista, etc.) y aparece con fuerza los personajes arquetípicos de la nodriza y la hetera, recurrentes secundarias en Menandro.

En lo que concierne a las fuentes epigráficas, las *defixiones* o tablillas de maldición de plomo ofrecen importante información cotidiana sobre mujeres ejerciendo trabajos, si bien la mayor parte de las referencias son de taberneras y de posibles propietarias de burdeles²².

De alguna manera debemos sortear la escasez de menciones directas de mujeres trabajadoras. Para solventar este problema, podemos aplicar tres vías: la primera, estudiar el trabajo femenino en relación con los hombres que desempeñaban la misma ocupación; la segunda vía, estudiar el trabajo femenino a través del fruto de su trabajo; la última vía, ampliar la información para el estudio del trabajo en la antigüedad rastreándola en su evolución durante la época helenística y buscando su paralelo en el mundo romano.

II. Posibles soluciones

En relación con los hombres

Hay determinadas ocupaciones de las que disponemos de bastante información, tanto de hombres como de mujeres: es el caso de los taberneros y

¹⁸ BLUNDELL, 1995, p. 147.

¹⁹ Ar. Ra. 549-574 (dos mujeres que dirigen una posada en los infiernos como personajes parlantes); Ar. V. 1388-1414 (personaje parlante de la vendedora de pan, personaje mudo de la flautista).

²⁰ Ejemplos: Una vendedora de ajo en *Dionisio Alexander* de Cratino, la mención de la madre de Eupolis como vendedora de cintas (Ath. 326a), una nodriza en *Pánfilo* de Eubulo.

²¹ En Comedia Antigua: *Las panaderas* de Hermipo, *Las lavanderas* de Fililio, *Kapelides* (o vendedoras de vino) de Teopompo; en Comedia Media: *La ungidora* es un título bastante recurrente (de Alexis, de Anfis, de Antífanos) con claras connotaciones sexuales, así como *La flautista* (de Alexis, de Antífanos) *La citarista* (Anaxándrides) y *La arpista* (de Dromón y de Eubulo), *La peluquera* (de Alexis, de Anfis, de Antífanos); *La molinera* (de Eubulo), *Las vendedoras de guirnaldas* (Eubulo).

²² Algunos ejemplos de taberneras (DTA 87, DTA 125, DTA 138), de propietarias de burdeles (DTA 7, DTA 84, DTA 89) y de estas dos ocupaciones entremezcladas (DTA 68, DT 52).



las tabernerías, de los que podemos inferir, según el contexto dónde salen referenciados, datos sobre su actividad, cómo ejercían su ocupación, precios, de dónde obtenían el vino, etc.²³. Sin embargo, por norma general, solemos disponer de más información en el caso de los hombres. Así pues, ¿de qué manera podemos extraer datos del trabajo de las mujeres en una actividad donde su desarrollo está principalmente y casi en exclusiva explicada a través de los trabajadores varones?

De partida, debemos tener una seguridad razonable de que había mujeres realizando el oficio. Por algún motivo social y cultural todavía no discernido, había trabajos en los que no se admitían mujeres y así se expresa explícitamente en las fuentes: es el caso de la ocupación de carnicero y la de pescatero²⁴. No obstante, en los demás, si no se establece de manera explícita una oposición cultural, podemos plantearnos hasta qué punto la ausencia de mujeres desempeñando determinados oficios se deba a que no nos hayan llegado las fuentes donde aparecían.

En cualquier caso, sin nuevos descubrimientos arqueológicos no podemos avalar la presencia femenina en aquellas ocupaciones donde no haya aparecido registrada ninguna mujer en algún documento, por más que supongamos que existieran. Por otro lado, cuanto mayor es el número de referencias y cuanto más variadas sean las fuentes donde figuran (literarias, epigráficas, arqueológicas, iconográficas, etc.), la participación de las mujeres no podrá ponerse en duda.

Por desgracia, lo más habitual es que el número de menciones sea bastante pequeño y no muy variado, lo que dificulta extraer algún tipo de dato sobre el trabajo de estas mujeres. En estos casos, una manera de obtener información es mediante el estudio y la comparación de sus homólogos masculinos, de los que solemos disponer mayor número de referencias: estudiar a la artesana a través del artesano, a la vendimiadora a través del vendimiador, etc. Sabiendo cuales son las características del trabajo de estos hombres (técnicas, materiales, conocimientos previos o aprendizaje requerido...) podemos extrapolar esta información y aplicarla (con precauciones, como ya veremos) a sus equivalentes femeninas.

Otras veces, la invisibilidad de las mujeres se debe a que el negocio familiar implicaba a todos los miembros activos del hogar, entre ellos mujeres²⁵, cuya labor podía pasar desapercibida si no se señalaba explícitamente, como es el caso que figura en la maldición contra Dioniso, fabricante de cascos, los cuales eran decorados por su esposa, Artemis²⁶.

Otras veces no se hace explícita la aportación de la mujer en el negocio familiar pero podemos advertirla implícitamente: es el caso de la *defixio* DTA 87 que, según la interpretación de John Gager²⁷, muy posiblemente ha sido realizada

²³ CISNEROS, 2016, *en prensa*.

²⁴ En *El horno o Pannychis* de Ferécates (*apud.* Ath. 612a), se dice que nunca se ha visto a una mujer carnicera o una mujer vendiendo pescado.

²⁵ EHRENBERG, 1962, p. 167: "But it cannot have been exceptional for a household to have only a single slave, especially where the sons and daughters helped with the work".

²⁶ DTA 69 (GAGER, 1999, nº 63, pp. 157-158).

²⁷ GAGER, 1999, nº 62, pp. 156-157.

por un competidor directo de los negocios que pretende perjudicar²⁸. Las maldiciones de este tipo suelen ir dirigidas contra el o los dueños, sus negocios, y las actividades de sus negocios. A veces, dentro de la fórmula figura un “y su mujer”. No parece un añadido casual dentro de estos contextos, sino que es una manera más de que el que maldice se asegure de eliminar su competencia: la esposa del tabernero no deja de ser un elemento activo del negocio. Por eso considero en general dentro del contexto de las *defixiones* que la mención de la esposa cuando va unida a la mención de materiales y el negocio, suele deberse a que ella también participaba activamente.

Las principales ventajas de utilizar este medio para obtener más información es su manifiesta efectividad, dada la mayor cantidad de datos relativos a trabajadores. Además, cumple con uno de los objetivos de la Historia de Género que consiste en el estudio de los papeles asignados a hombres y mujeres en una sociedad, dado que esos papeles y atribuciones no son un resultado biológico, pues no permanecen inmutables en el tiempo y no son transferibles a otras culturas. Y cumple con el objetivo final de la Historia de Género: no hacer una historia aparte de mujeres sino integrarlas en la Historia con mayúsculas²⁹.

Otro punto positivo que deviene de ampliar el análisis a los trabajadores masculinos en determinados oficios es que nos permite tener acceso a una bibliografía más especializada: es el caso de los estudios de Alison Burford³⁰, que se centra en los artesanos en el mundo griego, Claude Mossé³¹, que amplía su análisis contemplando los trabajos agrarios, o Paul Cloché, quien incorpora también a los comerciantes³².

No obstante, hay que aplicar esta vía con criterio y no olvidar que, de partida, hombres y mujeres no eran considerados iguales en el mundo griego. Aunque pueda parecer una obviedad, gran parte de la interpretación tendrá que buscar cuales podían ser esas diferencias de trato. Por ejemplo: aunque investigadores como Edward Harris defienden que los vendedores y las vendedoras estaba igualmente mal considerados porque lo que interesaba a los clientes era el beneficio de la compra³³, yo creo que si la compra no iba bien y surgían problemas entre el vendedor y el comprador, este último utilizaría todo su arsenal para insultarlo: porque fuera una mujer, porque fuera un esclavo, porque fuera extranjero... y sólo si no tenía arsenal disponible contra él, acudiría a los insultos personales o a denigrarlo en su calidad de “vendedor” (un oficio muy mal considerado en el mundo griego). Tampoco podemos olvidar la asociación recurrente de mujeres trabajadoras en el ágora o dueñas de determinados negocios con la prostitución, una asociación con intención denigrante específicamente creada y utilizada contra las mujeres.

²⁸ Tabernas, en el caso de la *defixio* DTA 87. De vertiente más económica (no necesariamente causada por la competencia desleal) pero con la mención explícita de la mujer del maldecido, un tal Lisianias, soplador en una platería, es la *defixio* SGD 4 (GAGER, 1999, nº 72, pp. 163-164).

²⁹ BOEHRINGER y SEBILLOTTE CUCHET, 2011, pp. 11-12.

³⁰ BURFORD, 1998, pp. 186-200.

³¹ MOSSÉ, 1980.

³² CLOCHÉ, 1931.

³³ HARRIS, 2002, pp. 76-77.



A través del fruto de su trabajo

Cuando las menciones de trabajadoras son escasas y resultan insuficientes para crear un perfil, una solución es intentar llegar a ellas a través del fruto de su trabajo. Claude Mossé ya dijo, en relación con los trabajadores antiguos que “podemos hacernos una mejor idea de las técnicas de la industria antigua a través del estudio de los productos de su trabajo”³⁴. Si esto es posible se debe, en buena medida, a la escasa evolución técnica que se dio generalizadamente en los medios de trabajo en la antigüedad³⁵.

El fruto de la actividad de cualquier trabajador muchas veces puede concretarse en un producto físico palpable: es el caso de las panaderas y la información que puede aportar la investigación del pan, los tipos de grano que se utilizaban para fabricar la harina, las fases de elaboración de pan, los posibles precios de venta...

Sin embargo, otras veces el producto del trabajo va íntimamente con la actividad que realizaban: es el caso de las comadronas y su implicación indispensable en el buen desarrollo del parto. El fruto de su trabajo no es en sí el recién nacido, sino la aplicación de técnicas obstetricias para aumentar las posibilidades de supervivencia para la parturienta y el bebé. Conocer estas técnicas, hasta qué punto nacían de la experiencia y la observancia en partos anteriores y hasta qué punto se debían al conocimiento popular, y el tratamiento de abortos, resultan claves para entender este oficio, típicamente femenino.

Por último, ciertas ocupaciones eran inseparables al lugar donde se ejercían y, por ende, el propio fruto del trabajo. Es el caso de la posadera, cuya posada ofrecía alojamiento a extraños y viajeros de paso, a quienes por un módico precio extra también alimentaban³⁶.

Un ejemplo que ilustra muy bien los beneficios de esta vía de estudio para profundizar en los pormenores de la ocupación, sería el caso de las vendedoras de coronas. Las vendedoras de coronas en el mundo griego, viudas en su mayor parte, solían ponerse a vender coronas de flores que ellas mismas fabricaban para subsistir ellas mismas y sus familias. Sin más información de lo que figura en las fuentes, se podría pensar que la subsistencia de estas mujeres y sus *oïkoi* dependía enteramente de la “caridad” de los habitantes de Atenas, que de vez en cuando les comprarían alguna corona, muy especialmente en época de festivales religiosos.

No obstante, si atendemos a las menciones constantes de coronas y de guirnaldas florales que encontramos diseminadas en las fuentes literarias (de la comedia a la tragedia), y si analizamos su habitual aparición en la iconografía de pinturas cerámicas, reparamos en que las coronas de flores están constantemente

³⁴ MOSSÉ, 1980, p. 24.

³⁵ MOSSÉ, 1980, p. 14: Tenemos dos evidencias fundamentales sobre las condiciones técnicas en la Antigüedad: primero, que las técnicas tenían un fuerte carácter primitivo (predominaba el uso de la fuerza humana o animal), segundo, que estas técnicas permanecieron inalterables prácticamente desde el s. VIII al IV a.C., con pocos progresos en el ámbito técnico, con la excepción de la técnica militar, que fue extraordinariamente rápido.

³⁶ Ar. Ra. 549-560.

presentes como elemento indispensable de no sólo festivales religiosos³⁷, sino también en la celebración de bodas y nacimientos³⁸, conmemoraciones funerarias³⁹, constituían un premio cívico y deportivo, podían utilizarse para marcar quien tomaba la palabra en una reunión y, el más sustancial, la corona era un objeto recreativo indispensable en los simposios⁴⁰. Es decir, según el contexto donde se usaban o colocaban, las coronas tenían numerosas atribuciones tanto fisiológicas como simbólicas.

A la hora de valorar los aspectos positivos de utilizar esta vía, de nuevo vemos que se repiten algunos aspectos que ya vimos en el sub-apartado anterior: por un lado aumenta la información disponible susceptible de ser analizada en las fuentes⁴¹ e incluso el tipo de fuentes⁴²; por otro, también crece la bibliografía especializada sobre el tema en cuestión⁴³.

Sin embargo, una vez más, la desventaja más clara de utilizar esta vía tiene que ver con la perspectiva del historiador a la hora de interpretar las fuentes. Primero, al olvidar que el “fruto del trabajo” es un medio para llegar a las trabajadoras y no el fin. Segundo, al identificar directamente el “fruto del trabajo” con una demostración irrefutable del registro de a ocupación⁴⁴.

Una buena manera de ejemplificar este peligro podría verse a partir del análisis de la famosa terracota beocia que representa a un grupo de mujeres amasando pan al son de una figura que las acompaña tocando la flauta⁴⁵. Las tanagras que representan las diferentes fases de elaboración del pan eran muy frecuentes. Generalmente, muestran a una figura femenina, bien moliendo, bien amasando, o bien horneando pan⁴⁶. Aunque tenemos bastantes indicios de que

³⁷ Decorando edificios y estatuas de los dioses, decorando a los participantes de la procesión, engalanando al animal sacrificial, etc.

³⁸ Las coronas de flores era un elemento indispensable de los recién casados y posiblemente de los asistentes. En el caso de los nacimientos, una corona de rama de olivo en la puerta del hogar señalizaba que había nacido un niño, la corona era de lana para señalizar que había nacido una niña.

³⁹ Se ataviaba al muerto con una corona (siendo el único que podía llevarla en este contexto) y posteriormente, durante fechas señaladas, se decoraba la tumba con guirlandas. Véase LISSARRAGUE, 1991, p. 203.

⁴⁰ Ya sólo en Aristófanes, de las once obras conservadas, tenemos hasta 43 menciones y 2 alusiones indirectas de coronas de flores. De la vendedora de coronas, solo 1. A través de esas menciones y dependiendo del contexto donde aparecen, se pueden distinguir casi todos los usos mencionados.

⁴¹ En el caso de las coronas de flores, disponemos de testimonios de su fabricación y utilización en Plinio el Viejo (Plin. *HN*. 21.3-6) y Ateneo de Naucratis (Ath. 665c-686b).

⁴² Es el caso de los morteros y otros utensilios de fabricación que han sido hallados por la arqueología y que nos sirven para entender la fabricación (y posterior venta) de panificables.

⁴³ Tomando el paradigma ofrecido, Robert Turcan “Les guirlandes dans l’antiquité classique”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 14, 1971; y Germaine Guillaume-Coirier y su tesis doctoral *Couronnes et guirlande vegetales à Rome des origines jusqu’à la mort d’Auguste: mots et objets*, Universidad de Poitiers (1987), que trata sobre las coronas y su utilización en el mundo romano, especificando el origen de la costumbre en el mundo griego.

⁴⁴ Como si de las cuarenta y tres menciones de coronas en Aristófanes, el historiador infiriese que se tratan de cuarenta y tres menciones o pruebas de venta de coronas cuando, de facto, solo una alude directamente a esta ocupación (Ar. *Th*. 443-458).

⁴⁵ Ref: CA 804, expuesta en el Museo del Louvre, datada entre el 525 y el 475 a.C.

⁴⁶ Moliendo (TK 33, 9) amasando (TK 34, 4-5) horneando (TK, 35,10-12). Cf. WINTER, 1903, pp.



todas las vendedoras de pan o panaderas llevaban a cabo esas fases de fabricación y que, por tanto, podrían ser representadas de las maneras mencionadas, invertir este razonamiento, es decir, considerar como vendedoras de pan a todas las mujeres representadas fabricándolo es un error, entre otras razones, porque hacer pan era una de las principales labores domésticas femeninas. Teniendo en cuenta la reticencia griega de mostrar a las mujeres ejerciendo oficios en la iconografía, casi con total seguridad la gran cantidad de estas tanagras lo que nos está mostrando es, precisamente, la panificación doméstica para el consumo interno en un *oikos* acomodado con varias mujeres (libres o esclavas) amasando.

Comparación con sus homólogos del mundo helenístico y romano

La comparación con el mundo helenístico y romano es especialmente útil a la hora de completar información. A través del mundo helenístico podemos analizar la evolución de los oficios y los trabajos. Por otro lado, la abundancia iconográfica romana permite hacer una reconstrucción aproximada de su correlativo griego, más cuando existen claras continuidades dentro de las culturas griega y romana⁴⁷. Trabajos como el de la *caupona* (tabernera), *coronaria* (vendedora de flores), y la *pistrina* (panadero), aparecen representados en pinturas pompeyanas⁴⁸. Este apoyo iconográfico resulta fundamental para que el historiador se haga preguntas que no habría llegado a hacerse sin una imagen mental del espacio de trabajo, del material utilizado, etc. Un ejemplo sería la representación de la venta de coronas representadas en dos pinturas pompeyanas: una parece mostrar al *coronarius* vendiendo de manera ambulante, la otra, en un pequeño puestecillo donde también se fabrican⁴⁹.

Ayudarse de la comparación con los mundos helenístico y romano no sólo aumenta sustancialmente la bibliografía sobre la que nos podemos apoyar, sino también el número de fuentes que consultar: desde las pinturas pompeyanas a un mayor número de *defixiones* e inscripciones votivas. Y en el caso de las fuentes escritas, autores tardíos de origen griego pero plenamente romanos (como Plutarco y Ateneo de Naucratis).

No obstante, la complicación inherente de este tipo de recurso es, principalmente, el constante peligro al caer en el anacronismo en el caso de la comparativa con el mundo romano. Primero, porque es inevitable cuando para obtener más información de la Atenas de los siglos V y IV a.C. se recurre a fuentes que hablan sobre realidades romanas de los siglos I a.C. en adelante. Y en segundo lugar, tampoco podemos perder de vista que pese a las continuidades culturales, la escala masiva del Imperio Romano poco tiene que ver con el modesto (en comparación) imperio ateniense: lo que en Atenas eran ocupaciones

33-35.

⁴⁷ Un ejemplo de continuidades entre el mundo griego y romano sería el uso de coronas de flores durante época imperial romana, cuya amplísima utilización simbólica tiene una clara influencia griega.

⁴⁸ DAREMBERG-SAGLIO, (1877-1919), v. "caupona", pp. 973-974; v. "coronarius", pp. 1537-1538; v. "pistor", pp. 494-502.

⁴⁹ DAREMBERG, (1877-1919), pp. 1537-1538: *figs.* 2015 y 2016 (puestecillo) frente a la *fig.* 2017 (ambulante).

sencillas en el Imperio Romano constituían prolíficas industrias. Hablamos del caso de la industria del pan (vigente en el mundo romano desde el s. II a.C.) o el caso de las coronas de flores: se llegaban a importar las flores más exóticas de punta a punta del Imperio (nenúfares egipcios o el jacinto...) ⁵⁰.

Por supuesto, esto podría solventarse a través de las fuentes de la época prealejandrina (Comedia Media) y helenística (Comedia Nueva), que son más cercanas tanto temporal como culturalmente. Sin embargo, estas fuentes suelen servir más para evaluar la evolución de los oficios en comparación con la época clásica que muchas veces aportar información específica de los mismos que no esté condicionada por los cambios de la propia evolución que han sufrido.

III. Conclusiones

Cualquiera de estas tres vías descritas (estudiar a las trabajadoras en relación con los hombres, a través del objeto o fruto de su trabajo, o comparando el oficio con su correlativo en el contexto helenístico o dentro del mundo romano) facilita una nueva vía de investigación (aunque sea indirecta) para el estudio de los trabajos ejercidos por mujeres.

A las diferentes ventajas que aporta cada uno de estos enfoques, todos tienen en común que amplían la bibliografía susceptible de ser consultada y multiplica la disponibilidad de fuentes (indirectas) y los recursos con los que se pueden abordar su análisis crítico. Por supuesto, cada una de estas vías tiene sus propias desventajas, todas resultado de la potencial pérdida de perspectiva por parte del historiador si olvida que los recursos que está aplicando no dejan de ser un medio más para llegar a las trabajadoras y no un fin en sí mismo. Otros errores potenciales son interpretativos y la posibilidad de caer en el anacronismo, peligros sorteables si evitamos en todo momento descontextualizar espacial y cronológicamente las fuentes de apoyo utilizadas y no perder de vista la razón principal que ha llevado a utilizarlas: suplir, con la mayor rigurosidad posible, la carencia derivada.

Bibliografía

BLUNDELL, S. (1995): *Women in Ancient Greece*, London, Harvard University Press, pp. 130-149.

BOEHRINGER, S. y SEBILLOTTE CUCHET, V. (dir.) (2011): *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre: method et documents*, París, Ed. Cursus Histoire de Armand Colin.

BRUIT-ZAIDMAN, L. (1991): "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades", en *Historia de las mujeres, tomo 1: La Antigüedad*, Madrid, Taurus, pp. 373-419.

⁵⁰ GUILLAUME-COIRIER, 1998, pp. 34-36.



- BURFORD, A. (1998): "11. Trades and Crafts", en *Greek civilization. An Introduction*, Oxford, ed. Blackwell Publishers, pp. 186-200.
- CANTARELLA, E. (1996): *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, Eds. Clásicas.
- CISNEROS ABELLÁN, I. (2016): "La posadera que grita y el tabernero que escatima, ¿generadores de conflictividad o sus principales víctimas? Violencias cotidianas en la Atenas Clásica y Postclásica", en *Las Violencias y la Historia, Temas y Perspectivas de la Historia, vol. 5*, Salamanca (en prensa).
- CLOCHÉ, P. (1931): *Les classes, les métiers, le trafic. La vie publique et privée des anciens grecs*, París, Les Belles Lettres.
- CLARK, G. (1989): *Women in Ancient World, New Surveys in the Classics, G&R 21*, Oxford University Press.
- DAREMBERG, Ch., y SAGLIO, E. (1877-1919): *Le dictionnaire des Antiquités Grecques et romaines*, París, Hachette.
- D'ERCOLE, M.C. (2013): "Marchands et marchandes dans la société grecque classique", in *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, París-Atenas, Éditions l'EHESS, pp. 53-71.
- FLACELIÈRE, R. (1989) [1959]: *La vida cotidiana en Grecia. En el siglo de Pericles*, Madrid, Temas de Hoy.
- GAGER, J. G. (1999) [1992]: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York, Oxford University Press.
- GUILLAUME-COIRIER, F. (1998): "De l'objet à l'ornement: couronnes et guirlandes de roses dans la sculpture funéraire d'époque romaine", *Journal des savants*, vol. 1, pp. 3-54.
- HANSEN, M.H. (2006): *The Shotgun Method, the Demography of the Ancient Greek City-State Culture*, Columbia y Londres, University of Missouri Press.
- HARRIS, E. M. (2002): "Workshop, Marketplace and Household, The Nature of Technical Specialization in Classical Athens and its Influence on Economy and Society", en *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Londres-Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group, pp. 67-99.
- HERFST, P. [1922] (1979): *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Nueva York, Arno Press.
- LEFKOWITZ, M.R. y FANT, M. B. (1982): *Women's Life in Greece and Rome*, Londres, Duckworth.
- LISARRAGUE, F. (1991): "Una mirada ateniense", *Historia de las mujeres, Tomo 1: La Antigüedad*, Madrid, ed. Taurus, pp. 183-243.
- LÓPEZ JIMENO, A. (2001): *Textos griegos de maleficio*, Madrid, Akal/Clásicas.
- LORAUX, N. [1990]: *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, El Acantilado.
- LYONS, D. (2012): *Dangerous Gifts. Gender and Exchange in Ancient Greece*, Austin, University of Texas Press.

MCLEES, H. (1920): *A Study of Women in Attic Inscriptions*, Nueva York, Columbia University Press.

MIRÓN PÉREZ, M. D. (2000): "Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en Grecia antigua", en *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*, Madrid, Sílex.

_____(2010): "Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en Grecia antigua", en *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*, Madrid, Sílex.

MOSSÉ, C. (1980): *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid, Akal.

_____(1990) [1983], *La mujer en la Grecia Clásica*, Madrid, Nerea.

POMEROY, S. B. (1987) [1975]: *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, Madrid, Akal.

TK = WINTER, F. (1903): *Die Antiken Terrakotten. Band III. Die Typen der Figürlichen Terrakotten*, Berlin und Stuttgart.

Ediciones de fuentes clásicas

ARISTÓFANES: *Aristophanis Fabulae. Tomus I, Acharnenses; Equites; Nubes; Vespaie; Pax; Aves*. Ed. N. G. Wilson, Oxford, E Typographeo Clarendoniano, 2007.

ARISTÓFANES: *Aristophanis Fabulae. Tomus II, Lysistrata; Thesmophoriazusaie; Ranae; Ecclesiazusaie; Plutus*. Ed. N. G. Wilson, Oxford, E Typographeo Clarendoniano, 2007.

ATENEO: *Athenaeus. The Learned Banqueters. Vol. VIII Book 15. Index*. Ed. S. D. Olson, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

EUBULO: *Eubulus. The Fragments*. Ed. R. L. Hunter, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

STOREY, Ian C. (2011): *Fragments of Old Comedy vol. 1, Alcaeus to Diocles*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.

STOREY, Ian C. (2011): *Fragments of Old Comedy vol. 3, Philonicus to Xenophon* Adespota*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.





Universidad
Zaragoza

