

EL ANONIMATO DE UN DIOS DE LOS CELTIBEROS:
APORTACIONES CRITICAS EN TORNO
A ESTRABON III, 4, 16

Gabriel Sopena Genzor
Vicente Ramón Palerm
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

Desde la edición de las *Fontes Hispaniae Antiquae* por parte de Adolf Schulten, las interpretaciones del texto de Estrabón III, 4, 16 han acabado por definir una *communis opinio*: el culto directo a la luna como dios, la existencia de un tabú y el sacrificio a dicha deidad. Tal visión, atendiendo al autor griego y al estado actual de los conocimientos de la religión celtibérica —siempre dentro del marco del conjunto céltico—, parece desfasada y remite a un fenómeno de simplificación histórica. El presente artículo examina la cita estraboniana atendiendo al texto en sí mismo, desde los niveles lingüístico e ideológico. Es posible asegurar que la inclusión por parte de Schulten del término *θείων* —sólo debido a la erudición de Coray— carece de base textual alguna: el fragmento de Estrabón, en su transmisión genuina, es sano y comprensible de por sí. Este *Dios anónimo* podría estar aludiendo a una de las deidades más importantes de los celtas, llamada Dagda en los textos insulares: el *Dis Pater* cesariano, padre de todos los celtas. Su naturaleza obvia —su estrecha vinculación con el mundo druídico— y, por tanto, con el ciclo lunar y el calendario podrían constituir argumentos sólidos para rebatir la vieja idea de un dios-Luna cuyo nombre sería tabú.

ABSTRACT

Since Adolf Schulten's edition of the *Fontes Hispaniae Antiquae* the theories launched to explain Strabo III, 4, 16 have been turned into a *communis opi-*

nio: the direct cult to the moon as a goddess, the existence of a taboo and the sacrifice to this deity. Such a view, according to the greek author and the present knowledge of celtiberian religion —always within the frame of the celtic religious thought— is now obsolete and relies on historical simplification. This paper studies the Strabo's quotation taking a close look at the text itself, and comprehends two different levels: the greek and the indigenous mentality. The former realizes as the applying of textual transmission, from the language to the ideology; the latter reflects celtic ideas concerning the sacred concept of the gods. It has been possible to insure that the Schulten's inclusion of *θέειν* —only due to Coray's erudition— has no literal base: the Strabo's quotation is whole and healthy itself. This *Anonymous God* could refer to one of the greatest deities of the Celts, so-called Dagda in the Irish texts and *Dis Pater*, father of the celtic race, by Caesar. His obvious nature, his close relation with the druidic world and, therefore, his relation with the moon cycle and the calendar could be solid arguments to refute the old idea of a Moon Goddess with a taboo name.

1. PRELIMINARES. PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Al abordar cualquier asunto concerniente a los pueblos celtibéricos, y muy especialmente al poner pie en cuestiones alusivas a su mentalidad, resulta obligada la asunción más severa de un hecho: las fuentes escritas preservadas son exasperantemente escasas, laterales, alejadas de los hechos que narran, expresadas a través de las particulares visiones grecolatinas y tan dispersas que, por ejemplo, tal carácter hace absolutamente imposible una visión diacrónica; tanto es así que nuestra información, en este sentido, impone de forma imperiosa unos límites tan estrechos como difíciles de salvar. El concurso sistemático y riguroso de otros canales de información (iconografía y arqueología, de manera especial), de la minuciosa revisión filológica de los fragmentos y de la apelación comparativa al resto de la Céltica, continental e insular, resultan tan imprescindibles como la escrupulosa prudencia que necesariamente hay que aplicar en su manejo, sea éste cual fuere, ante las condiciones en que se encuentra toda la documentación disponible y la tradición historiográfica. En efecto, en el estado actual de los conocimientos, sólo es posible tratar de entrever los más desleídos rasgos de un estadio tardío y fragmentario de la religiosidad de los celtíberos, forzosa y sensiblemente matizado por rasgos ideológicos de raigambre variada y siempre plasmado con un grado de sincretismo —ese complejísimo fenómeno de *interpretatio*, definitorio como pocos del solar hispánico que nos ocupa— de muy delicado discernimiento. Salvo los magros datos desentrañados por la piqueta del arqueólogo, a menudo inexpressivos en sí mismos, cabe convenir que para momentos anteriores al siglo III a.E., por proponer un límite extremo *grosso modo*, el conocimiento de la religiosidad celtibérica resulta hoy por hoy de todo punto inviable¹.

En panorama de penuria semejante destaca significadamente el fragmento estraboniano que nos ocupa en estas líneas. Ciertamente, a pesar de su breve-

1. Acerca de estos problemas, recientemente, véase F. Marco Simón, 1987; 1988; 1989; 1990 (especialmente capítulo V), 1991a y 1991b. M. Salinas de Frías, 1984-85; G. Sopena Genzor, 1987 y 1993. Igualmente, resultan de suma utilidad las pertinentes consideraciones generales, partiendo del ámbito epigráfico, de F. Beltrán Lloris, 1992 y 1993.

dad, se trata, junto a los fundamentales versos de Silio Itálico (*Pun.*, III, 340-343), del texto más largo y concreto alusivo a la religión de los celtíberos; y, no obstante ello, una postura neutra perpetuada hasta fechas muy recientes ha conducido por mera inercia a la reiteración de una serie de consideraciones que, como se pretende demostrar parece oportuno someter a examen crítico.

Así se expresa el de Amasia:

Ἐνιοὶ δὲ τοῖς Καλλαϊκοῖς ἀθέοις φασί, τοῖς δὲ κελτίβηρας καὶ τοῖς προσβόρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνωνύμῳ τινὶ θεῷ <θύειν> ταῖς πανσελήμοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν, πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν².

«Algunos autores afirman que los galaicos son ateos, pero que los celtíberos y los vecinos limítrofes al norte bailan y disfrutan la noche entera con toda la familia, en honor a un dios anónimo, de noche, durante los plenilunios, delante de las puertas de sus casas».

Por cuanto compete de manera directa a la *communis opinio* acerca de la información estraboniana sujeto del presente estudio, procede al menos una generalización sucinta de los trazos fundamentales que definen nuestra herencia historiográfica.

Joaquín Costa fue pionero en elaborar en 1917 el primer estudio de conjunto sobre la religión de los celtíberos. A pesar de no tratarse ni de un historiador ni de un filólogo y de partir de un concepto evolutivo de la historia, la modernidad de Costa resulta impresionante: el polígrafo aragonés, nunca al margen de teorías documentadas en su tiempo, cotejando y matizando su opinión con las de los especialistas contemporáneos a él, dejó asentadas en ciento ochenta páginas las premisas para un estudio de las bases ideológicas de los celtíberos desde perspectivas abiertas, mediante el concurso convergente de diversas disciplinas y la consideración de Hispania como una entidad no aislada en sí misma. Muchas de sus opiniones, en rigor, han sido meramente repetidas por buena parte de los estudiosos posteriores, solapándose su paternidad en demasiadas ocasiones. Ciertamente, la apertura de miras fraguada durante el primer tercio de siglo sufrió un proceso de selección ideológica muy dura de inmediato. Adolf Schulten, autor de enorme trascendencia para la protohistoria hispana, transmitió en su obra una lectura hipernacionalista de Mommsen que hizo fortuna. El período posterior a la Catástrofe Nacional de 1936, en efecto, impuso una neutralización política que perpetuó, básicamente a través de la visión del catedrático de Erlangen, tres postulados troncales que, en sus rudimentos, podrían expresarse como sigue: las poblaciones indígenas se mostraron refractarias a todo progreso (identificado con Roma), la actuación hispánica mostró una absoluta incompetencia política junto a un arraigado sentido de independencia y, finalmente, la labor civilizadora de Roma permitió a Hispania gozar de prosperidad.

Generalizando, en un discurso que, como resulta lógico, requeriría de infinidad de matices para la discusión, a partir de los años cuarenta quedó sellada

2. <θύειν> add. Coray (ed. Laserre), no contemplada aquí en traducción (cfs. *infra*). Seguimos, con carácter global, la edición de A. Meineke, 1921; para el pasaje en cuestión hemos manejado igualmente la edición de F. Laserre, 1966; hemos decidido citar el pasaje pertinente mediante la edición de Laserre porque ésta ajusta con celo —frente a la edición de Meineke— la simbología diacrítica al habitual sistema de Leiden (en tal sentido, cfs. A. Bernabé, 1992, p. 196).

toda alternativa de renovación teórica esencial, merced a lo cual se inició un proceso de descoordinación entre las diversas disciplinas históricas que, en lo tocante a la Historia Antigua, afectó profundamente a su misma raíz y condujo a una verdadera aporía: las fuentes literarias fueron meramente aceptadas desde la ortodoxia indiscutida de las *Fontes Hispaniae Antiquae*, jamás debatidas. En fin, la aplicación de criterios mixtos de explicación no pudo verificarse hasta cumplidos decenios³.

Con lo dicho, los comentarios al fragmento de Estrabón que aquí interesa presentan una estratigrafía relativamente clara. Costa aportó una visión definida del asunto, integrando decididamente a los celtíberos dentro del contexto céltico. El aragonés insistía en que el carácter monoteísta que en su cuna poseyó lo que él definía como «tronco ario» nunca llegó a borrarse tanto como para no sobresalir de entre las posteriores diversificaciones del panteón. Así, este dios innominado de Estrabón sería una vaga concepción de aquel dios supremo, vestigio último del monoteísmo primigenio de todos los indoeuropeos⁴. Aguilera y Gamboa, leve y muy dispersamente, recalcó el carácter restringido del panteón celtibérico y su tendencia «casi monoteísta», sin más aportaciones de relieve⁵. Fueron sin embargo los autores de posguerra quienes trabaron la interpretación que ha primado en la historiografía española hasta mediada la década de los ochenta de nuestro siglo, descontextualizada ya, en su sentido esencial, de la consideración de la Céltica en su conjunto y centrada en Hispania aisladamente. Shulten, en efecto, había insistido en la devoción lunar directa y planteado, en un sentido de salvajismo y atraso, que los celtíberos *sacrificaban* a ese dios: el manejo de las *Fontes* como elenco documental canónico ha transmitido el concepto en lo esencial⁶. En este sentido, siguiendo la tesis de García y Bellido, Caro estableció analogías internas dentro del texto de Estrabón y entremezcló lo dicho para los galaicos con lo dicho para los celtíberos. De tal manera, según el autor, el dios anónimo a quien se rindió culto con danzas en las noches de plenilunio era, obviamente, la luna: un tabú de vocabulario impediría que su nombre fuese pronunciado, dando lugar tal innominación a la existencia del ateísmo plasmado por el de Amasia⁷. Taracena parece haber acatado la teoría; pero lo cierto es que, prudentemente, se limitó a hacer hincapié en las numerosas manifestaciones astrales brindadas por la arqueología y otros testimonios literarios⁸. Blázquez, por su parte, combinó aún la anterior interpretación con la de García y Bellido, y señalaba que el ateísmo venía derivado de la falta de representación figurativa de las divinidades y que esta danza citada podría ser parangonable con otras militares y gimnásticas⁹.

3. Véase una interesante y completa discusión crítica reciente a cargo de M. V. García Quintela, 1990 y 1991.

4. Posteriormente, la cita del griego era puesta en relación por Costa con el Día de Difuntos, con las ideas acerca de la otra vida y con la noticia de Plinio (*NH.*, V, 1) acerca de las danzas de los libios del Atlas. J. Costa, 1917, pp. 17-18, 98-99 y 161-162.

5. E. Aguilera y Gamboa, 1909, pp. 12, 104, 139-144 y 151; 1916, pp. 49-50.

6. Véase A. Schulten, p. 77, con la inclusión de *θεῖον* como adición explícita, sin comentario al respecto; y pp. 257-258, donde, sorprendentemente, el sabio alemán se limita a comentar la rareza de la afirmación estraboniana, habida cuenta de tantos dioses como hay atestiguados en España.

7. J. Caro Baroja, 1981, pp. 363-364.

8. B. Taracena, 1982, pp. 282-83 y p. 286; cfs. igualmente 1925, p. 82.

9. J. M. Blázquez, 1962, p. 36 (esta interpretación de Blázquez se ha mantenido en toda su fecunda obra posterior. Cf., por ejemplo, 1983, pp. 238-240); A. García y Bellido, 1986, p. 153.

La línea argumental comentada se mantuvo absolutamente inalterada hasta la década de los ochenta. En 1982, sin embargo, José Carlos Bermejo Barrera planteó por primera vez una propuesta basada en la rigurosa realidad del texto. De tal manera, el autor reparó con todo fundamento en que Estrabón trata de dos afirmaciones completamente diferentes: el ateísmo de los galaicos y la existencia de una divinidad innominada entre los celtíberos. Bermejo se ocupó brillantemente de la primera de las cuestiones y, sin estudiar concretamente la segunda, verificó al respecto una crítica científica, tan contundente como constructiva, a los postulados elaborados por Caro, García y Bellido y Blázquez, demostrando, además de la completa inexactitud de mezclar los dos contenidos de la información, cómo los paralelos geográficos e histórico-religiosos traídos a colación por los citados especialistas resultaban inconcluyentes¹⁰. En relación con los celtíberos, ante la manifiesta inconsistencia de las bases tradicionales de explicación, fue Francisco Marco, en un estudio capital en la historia de las investigaciones, quien por vez primera trató de definir con todo rigor la naturaleza del segundo problema del texto estraboniano en el contexto de la Céltica europea en su conjunto¹¹.

2. EL TEXTO Y EL AUTOR: LENGUAJE E INTENCIÓN

Con todo lo dicho, como punto de partida preliminar, resulta imprescindible un análisis detenido del texto: la traducción por nosotros sugerida al inicio de estas líneas, como habrá podido comprobarse, prescinde por completo de la inclusión de <θύειν>, sólo debida a la robusta erudición de Coray¹². Naturalmente, la adición propuesta no carece de elegancia literaria y los argumentos para incluirla son en principio razonables. Así, como bien se sabe, la expresión τῷ θεῷ θύειν es muy habitual en lengua griega con el significado básico de «ofrecer sacrificios en honor a un dios» y con la acepción secundaria de «realizar ofrendas a un dios», lo que pudiera avenirse al texto de Estrabón. Por añadidura, el infinitivo <θύειν> no resultaría inelegante —más bien al contrario— en el lugar ubicado, dada la disposición final de los dos infinitivos τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν, con una construcción paratáctica bien formalizada. No obstante, la adición <θύειν> resulta innecesaria: el texto, en su transmisión genuina, es sano y comprensible en sí mismo. Con la particularidad de que la adición <θύειν>, habiéndose admitido sin discusión alguna, introduce un importante matiz a la versión de Estrabón que, lejos de ser inocente —pese a que no debe imputarse al propio Coray el alcance de su propuesta—, como se ha visto y se ha de ver aún, ha contribuido al mantenimiento de interpretaciones parciales, si no tendenciosas, del pasaje en cuestión.

10. J. C. Bermejo Barrera, 1982, capítulo I, *passim*. J. Alvar, 1992, ha incidido en este sentido; cf., empero, A. J. Domínguez Monedero, 1985, pp. 58-60, quien abunda en visión tradicional de la luna, cuyo nombre sería tabú.

11. Véase F. Marco Simón, 1987, pp. 58-59. Dicha línea de trabajo ha sido continuada por G. Sopena Genzor, 1987, pp. 35-36 y 1993, capítulo I.

12. Cf., sin embargo, la reciente versión de M. J. Meana-F. Piñero, 1992, para la Biblioteca Clásica Gredos. Meana, quien se ocupa del libro III, insiste en la adición de Coray sin hacer alusión a tal naturaleza.

Desde el punto de vista textual, operaremos de este modo: en primer lugar, realizaremos un análisis del fragmento al objeto de defender la interpretación del mismo sin concesiones a la adición propuesta para, acto seguido, analizar las implicaciones que ha podido ocasionar una lectura con inclusión de <θύειν> la cual, insistimos, se ha visto beneficiada de una señalada tendencia de la historiografía europea (en España y también allende nuestras fronteras) proclive a prejuzgar tópicamente el pasado de los pueblos indígenas.

Con carácter general, la lengua de Estrabón se ajusta a la *koiné* literaria, cercana al estilo de Polibio, mas con cierta tendencia *aticista* y opuesta al *asianismo*; tal vez por ello, nuestro autor declina aceptar el legado de la retórica más acendrada¹³. El texto objeto de discusión, tal y como los códices han transmitido el pasaje, no debe ofrecer problemas para su recta interpretación aun cuando prescindiéramos de la adición sugerida. El esquema sintáctico es diáfano: el verbo principal del período es *φασί*, del que depende una oración completiva de infinitivo con verbo no expreso (*εἶναι*) y sujeto *τοῖς καλλαικοῖς*, a la cual van coordinadas, mediante *δέ*, las oraciones igualmente completivas de infinitivo con verbos en *τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν* y sujeto *τοῖς κελτίβηρας καὶ τοῖς προσβόρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς*. El *ordo verborum* es claro y se ajusta a la disposición SOV (Sujeto-Objeto-Verbo), perfectamente conocida en prosa griega, habitual en las oraciones subordinadas y entre los escritos más próximos al *aticismo*¹⁴; los períodos *Ἔνιοι... τοῖς Καλλαικοῖς εἶναι... φασί, τοῖς δὲ Κελτίβηρας καὶ τοῖς προσβόρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς... πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν* observan una respetuosa configuración simétrica, en donde los sujetos aparecen en posición inicial, los verbos en final y los complementos en interior.

Ciertamente, interesa ahora subrayar que los complementos de la segunda cláusula oracional se hallan en adusta yuxtaposición, de manera acorde al desdén estraboniano por el retoricismo y ajena a una estilística refinada; de ahí la estructura realmente austera *ἀνωνώμω τινὶ θεῶ//ταῖς πανσελήνοις//νύκτωρ//πρὸ τῶν πυλῶν*. Por otro lado, procede afirmar que si el de Amasia hubiese querido precisar el pasaje con el infinitivo <θύειν> habría incluido este verbo, pues su propio *usus* así parece abonarlo. Efectivamente, nuestro geógrafo utiliza con profusión el verbo *θύω*, en sus formas correspondientes, cuando el curso de su narración lo aconseja; por ende, resulta sintomático que la crítica no haya sugerido una segunda adición de *θύω* en ningún otro pasaje de la obra geográfica de Estrabón.

De modo que el texto documentado por los códices es sano y comprensible: en sentido estricto, los celtíberos celebran ritualmente una festividad en honor a un dios innominado en las noches de luna llena; y ello, además de contemplar una realidad distinta a la del ateísmo galaico, no tiene que guardar obligada relación con sacrificios cruentos o de otra índole, dentro de la consideración primitiva general de estos pueblos, a tenor de la propuesta de Coray, tradicionalmente admitida en este caso concreto. Podría objetarse con buena base que, en cualquier caso, *θύω* no es un verbo cuya semántica responda siempre a «sacrificios cruentos», sino que, como ya hemos anticipado, su acepción podría ser la de «ofrendar», con un significado netamente uránico extraordinariamente bien documentado en toda la religión griega y sobre el que no parece necesario

13. Cf. J. A. López Férrez, 1988, p. 1168.

14. Cf. G. Morocho, 1985, especialmente pp. 162-167.

abundar¹⁵. Admitiendo esto, debemos advertir ciertas consideraciones que pasamos a detallar.

En primer lugar, el verbo *θύω* se encuentra notablemente atestiguado en Estrabón en su acepción más marcada (mediante sacrificios con víctimas, humanas y animales, propiciatorias) y con un notable énfasis negativo para los pueblos correspondientes. En efecto, una revisión de los pasajes más relevantes en que aparece el lexema correspondiente permite apuntar determinadas observaciones de interés. Sintomáticamente, el verbo *θύω* está relacionado en Estrabón, muy a menudo, con actos sacrificiales de carácter cruento. Nuestro autor suele poner el acento de forma particularmente negativa cuando se combinan sacrificios animales y humanos¹⁶. De los muchos que serían susceptibles de comentario, veamos aquí, a título simplemente ilustrativo, tan sólo dos ejemplos:

– III 3, 7. Se trata de un buen exponente, vinculado en cierto modo a nuestro pasaje: el autor glosa el carácter sobrio de los pueblos montaraces (*οἱ ὄρειοι*) y afirma de ellos que sacrifican al dios de la guerra víctimas humanas y animales (*τῷ Ἄρει τράγον θύουσι καὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἵππους*)¹⁷. Apreciamos cierta relación con nuestro pasaje debido a la impresión que da el libro tercero de mostrar una antinomia entre los pueblos ibéricos montañoses (de costumbres rudas y agrestes) y los más sureños (proclives a la acción civilizadora grecolatina)¹⁸.

– IV 4, 5. El de Amasia habla, según parece, de los ritos sacrificiales propios de los galos. También aquí hay descripciones, con lujo de detalles, acerca de sacrificios cruentos y sañudos (*Ἀνθρωπον γὰρ κατεσπρισμένον παῖσαντες εἰς νότον μαχαίρα ἐμαντεύοντο ἐκ τοῦ σφαδαγμοῦ. Ἔθνον δὲ οὐκ ἄνευ δρυιδῶν. Καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσιῶν εἶδη λέγεται...*). Obsérvese la crítica expresa de Estrabón a estas prácticas, al punto de afirmar, en el mismo lugar, que los romanos acabaron con ellas y con otra suerte de costumbres (*Καὶ τούτων δ' ἔπαυσαν αὐτοὺς Ῥωμαῖοι καὶ τῶν κατὰ τὰς θυσίας καὶ μαντείας ὑπεναντίων τοῖς παρ' ἡμῖν νομίμοις*).

Los dos ejemplos señalados muestran la actitud acerba y crítica de Estrabón respecto de los pueblos que —aquí o allá— sacrifican de modo «incivilizado», esto es, sin atender al ritual grecolatino; a la inversa (pero en claro paralelismo a la situación de Hispania), Estrabón, cuando su curso narrativo incide en Galia, diferencia entre los indígenas que muestran las actitudes con antelación descritas (IV 4, 5) y, verbigracia, los masalotas, que son tratados con mano más generosa cuando han recibido la influencia «civilizadora»; por ejemplo, en IV 1, 5, el autor

15. Cf. P. Chantraine, 1977, *s.v.*, pp. 448-449.

16. Sin embargo, es de apreciar que Estrabón no se ensaña con los pueblos que realizan sacrificios sin víctimas humanas; cfs., además de los ejemplos más abajo expuestos sobre pueblos griegos y latinos, XI 11, 8; XV 1, 39; XV 2, 14; XV 3, 13-15.

17. Ha sido planteada la hipótesis de que este Ares o Marte indígena pudiera corresponder al Neto citado por Macrobio (*Sat.*, I, 19, 5), a quien rindieron culto los accitanos y que aparece atestiguado en Trujillo y Conimbriga y, también en el occidente peninsular, en epítetos a Reva y Cosus (A. Blanco Freijeiro, 1957, pp. 514-516; *Idem*, 1985-1988; J. M. Blázquez, 1983, p. 282; A. Beltrán Martínez-A. Tovar, 1982, p. 71; B. García Fernández-Albalat, 1990; F. Marco Simón-V. Baldellou, 1976). Cf. G. López Montegudo, 1989; F. Marco Simón, 1987, p. 65; G. Sopeña Genzor, 1987, p. 48; F. J. Eska, 1989, pp. 78-79.

18. Sobre ello viene insistiendo con rigor el profesor Bermejo Barrera (véase, por ejemplo, J. C. Bermejo Barrera, 1982, capítulo 2; 1986, capítulo 1; 1987).

afirma que los masaliotas (pueblo colonizado por los foceos)¹⁹, debieron de aportar, ya «civilizados», sus costumbres sacrificiales a los iberos en Hispania, «*de modo que éstos sacrifican a la griega*»: ὥστε ἑλληνιστὶ θύειν. Por otro lado, los ritos sacrificiales de los pueblos griegos y latinos no comportan sacrificios de víctimas humanas y quedan contemplados en la narrativa de Estrabón con una actitud francamente positiva, mesurada y serena. Así, en V 3, 2, pasaje en el que se refiere la fundación mítica de Alba por parte de Ascanio; allí mismo, Ῥωμαῖοι σὺν τοῖς Λατίνοις Διὶ θύουσι, ἅπανα ἢ συναρχία ἀθροισθείσα. De modo igualmente reposado y generoso, Estrabón habla de los sacrificios que los jonios realizan durante la celebración de las *Panionias* (VIII 7, 2), con toros como víctimas propicias.

En segundo lugar, una circunstancia con antelación sugerida: la propuesta de Coray —apoyada en una línea historiográfica tendenciosa, en la acepción originaria de *θύω* y en el *usus* de Estrabón— ha propiciado una interpretación escasamente feliz para el pasaje propuesto y, por consiguiente, para la perspectiva general que se ha podido apreciar, coyunturalmente, sobre los pueblos hispanos y que, en particular, se ha cebado sobre los celtíberos²⁰. En efecto, se ha pretendido argumentar que Estrabón en persona es el responsable de tal orientación exegética al ofrecer determinadas características, poco edificantes y «civilizadas», de los pueblos hispanos. Pero acaso la oposición establecida, como se ha anticipado, se presenta en otros términos y Estrabón trata de modo menos benévolo a los pueblos septentrionales (ajenos con carácter general a la acción civilizadora del mundo grecolatino) que a los pueblos más meridionales los cuales no han mostrado tan expresa renuencia a la influencia grecorromana (cf., por ejemplo, III 3, 7: ἔστι δὲ τῶν ὀρέων ὁ βλος οὗτος, ὥσπερ ἔφην, λέγω τοὺς τὴν βόρειον πλευρὰν ἀφορίζοντας τῆς Ἰβηρίας, Καλλαικοὺς καὶ Ἄστυρας καὶ Καντάβρους μέχρι Οὐασκῶνων καὶ τῆς Πυρήνης).

19. Cf. IV 1, 4.

20. En efecto, como sucede con todos los pueblos celtas del continente, la cuestión de los sacrificios humanos ha supuesto uno de los argumentos más morbosos y con menor solidez en la consideración del primitivismo o salvajismo de los celtíberos, en una gran medida, como el presente artículo pretende contribuir a demostrar, asentada sobre la inercia de una lectura absolutamente acrítica de las fuentes antiguas. Cabe apuntar aquí, pues conviene al hilo de nuestro aserto, que no existe la más mínima fundamentación, ni en las fuentes escritas ni en la documentación arqueológica, sobre la que sostener una opinión siquiera lejanamente favorable al respecto. Absolutamente por el contrario, es preciso afirmar con toda severidad que no consta ninguna referencia directa o indirecta que permita sostener, aun de la manera más tangencial posible, el menor indicio de la existencia de sacrificios de seres humanos vivos en Celtiberia. Por una parte, el traído texto de Frontino (III, 11, 4) cita exclusivamente que Viriato cayó en 145 a.E. sobre los segobrigenses cuando más ocupados estaban en sus sacrificios (utilizando sencillamente, por cierto, el término *sacrificium*): es a todas luces desmesurado, casi un exabrupto interpretativo, seguir presuponiendo sin más, por referirse a los «salvajes» celtíberos, que se trata de matanza de hombres. Por otro lado, las bases para defender que la decapitación implique un sacrificio humano en sentido estricto parecen muy movedizas: Los testimonios arqueológicos nada indican a favor, la única noticia de Diodoro (XIII, 57, 2) no alude específicamente a Celtiberia y, en fin, lo sabido para la Céltica en su conjunto —fundamentalmente la contundencia irrefragable de los análisis óseos, que ya se cuentan por miles hoy en día— insta terminantemente, sean cuales fueren los términos que se deseen, a defender la postura contraria al sacrificio de hombres vivos *ex profeso*. Por lo demás, a falta de otra referencia escrita, conviene mantener las más cerradas reservas acerca de la supuesta «piedra sacrificial» de Arcóbriga que el marqués de Cerralbo, recuérdese, describía con profuso alarde literario en una conferencia —no en un estudio comprensivo, por lo tanto— dada en 1909 (por ejemplo, junto al «Collar Sideral de la Gran Sacerdotisa del Sol»), y no utilizar con ligereza las delicadas informaciones respecto a los inhumados del torreón

La cuestión es importante llegado este punto de la argumentación. Cabe recordar que, en diecisiete libros, Estrabón realizó un notable esfuerzo de erudición, quizá integrado en uno mucho mayor: una monumental obra en cuarenta y siete volúmenes (a la que alude en XI 9, 3) de la que nada se conserva. Su formación a manos de maestros estoicos y peripatéticos fue sólida, aunque, a pesar de su sobresaliente cultura, nunca llegó a ser un filósofo ni un pensador en sentido estricto. Su tarea se centró en la recopilación eficaz de informaciones que pudieran resultar útiles al lector de su tiempo; pero, habiendo elaborado su obra mediante un conocimiento libresco y erudito, no fue capaz, por lo general, de armonizar noticias y opiniones contradictorias: desde un punto de vista intelectual, Estrabón partió principalmente de las elaboraciones de Posidonio de Apamea acerca del pensamiento filosófico de sus predecesores. Ferviente admirador de la capacidad romana para dominar el mundo, Estrabón asume como premisa inalterable el primitivismo de los pueblos bárbaros (incluso en I, 4, 49 llega a poner en duda al mismísimo Eratóstenes, quien atisbaba rasgos de «civilización» entre los habitantes de la India): consecuentemente su discurso es claramente denigratorio, destacando todos aquellos aspectos más salvajes de los indígenas desde una visión absolutamente grecocéntrica²¹.

3. ESTRABÓN REVISADO. UNA PROPUESTA DE LECTURA

Autosuficiencia cultural griega: una clave insoslayable. A la luz del análisis interno del texto de Estrabón, por mor de una aproximación que se pretenda exhaustiva hacia la naturaleza de ese anónimo dios celtíbero, resulta imprescindible reparar en un hecho que ha sido puesto de manifiesto atinadamente por parte de algunas autoridades. Es perfectamente sabido que los griegos sitúan las creencias y los comportamientos religiosos en la categoría de *νόμοι* que varían, por supuesto, según casos particulares; pero no se dudaba entre los helenos de que, bajo nombres diferentes, usando diversas imágenes y practicando variados ritos, todos los pueblos se dirigían a los mismos dioses. Y es ésta una consideración esencial, pues en el caso de no seguirse esta norma se consigna. Partiendo de esta base, el profesor Jean Rudhardt ha planteado, en una serie de extraordinarios trabajos, cómo Heródoto inaugura una tendencia en la cual no es lo usual preguntarse por la proveniencia de los dioses, sino de sus *ὀνόματα*, persuadidos de que, de un pueblo a otro, lo que cambia precisamente son sus nombres. En efecto, entre los griegos la forma más habitual de difusión divina fue la transferencia del *ὄνομα*. Esto es: se identifica a la divinidad que sea con una griega sin sugerir ninguna circunstancia que justifique el hecho, de tal guisa que resulta insólito de todo punto que se menciona el nombre indígena. En tales circunstancias, Rudhardt insiste acertadamente en que la noción de «religión extranjera» combina muy mal con el pensamiento helénico. Los griegos quizá fueran conscientes de su

de muralla de Huérmeda (acerca de estos aspectos, véase la argumentación detallada de G. Sopena Genzor, 1993, capítulo III, 3.2).

21. Sobre la figura de Estrabón y su obra, son fundamentales P. Thollard, 1987 y G. Aujac, 1966; y es muy útil la consulta del afinado punto de vista de M. Clavel-Lévêque, 1989, capítulo X. Entre nosotros, véase el excelente estudio de J. C. Bermejo Barrera, 1986, capítulo I (cf. también, recientemente, para los cántabros, M. A. Marcos García, 1988 y en general para los norteños, M. C. González Rodríguez, 1988).

manifiesta incapacidad para conocer la realidad divina; pero su lenguaje mítico ilustra la coherencia que el habitante de la Hélade percibe entre experiencias análogas. Cuando un griego viaja, físicamente o a través de otros, no sólo reconoce sus dioses propios entre gentes extranjeras: admite o no la legitimidad de los nombres e imágenes de los moradores. Así pues, hay *νόμοι* —en el sentido religioso del término— apropiados para cada pueblo según sus circunstancias²².

Abundando en la cuestión, resulta procedente comentar que Burkert, en 1945, incidió en cómo la consideración de que todos los dioses son los mismos allí donde se vaya impulsó a los escritores helenos, a partir del siglo V en adelante, a traducir nombres sin dar jamás pie a pensar que el nombre griego deriva de un nombre extranjero. Quiere decirse que lo que se transmite de un pueblo a otro no son ni el dios ni la experiencia de su proximidad: se trata de un medio sencillo de distinguirlo de «lo divino» en genérico. En otras palabras, como señalaba Burkert, el *δνομα* pertenece al conjunto de *νόμοι* y varía según los lugares, en tanto que la identidad universal de las divinidades es evidente a ojos de un griego: todos los dioses son doquiera identificables, aún cuando ciertos pueblos sólo honran algunos de ellos²³.

Por lo tanto, el concepto *δνομα* no implica exactamente «el nombre del dios», sino más bien «el hecho de darle nombre a un dios». Empero, dárselo no es hallarlo por primera vez, sino reconocerlo, obtener rasgos de caracterización para identificarlo. Estrabón, que jamás puso pie en tierra de celtíberos, se sirve con razonable probabilidad de las informaciones de Posidonio, aquel fascinante polímata que conociera *in situ*, alrededor del año 100 a.E., Hispania, Galia y las Islas Británicas²⁴. Aceptando tal paternidad en la transmisión, y al hilo de lo anotado, cabe admitir a fuerza de ser prudentes cómo resulta altamente significativo que el de Apamea, hombre de afinadísima altura intelectual, contrastada experiencia y muy decantado saber, no hubiese encontrado mayor argumento para designar al dios celtibérico en cuestión: halló una deidad, pero no sonsacó trazos para poder verificar la transferencia de un *δνομα*²⁵.

Nos situamos, consiguientemente, en el terreno de caracteres esenciales de la mentalidad griega en relación con el hecho divino. En lo tocante a nuestro pasaje, como demostró Bermejo, si los galaicos son ateos hay que entenderlo en un sentido estrictamente ideológico a través de la pluma estraboniana: los griegos denominan así a todos aquellos pueblos que adoran a unas divinidades inasimilables a los dioses de su propio panteón y al lenguaje mítico helénico. Ahora bien, con el *ἀνωνύμων* posterior atribuido a los celtíberos (por diferenciación con *ἀθέου*) se hace igualmente hincapié sólo en lo inusual, lo que cuadra bien con el espíritu de estas gentes cuya característica —no es preciso insistir más— es la *ἀγριότης*. Esta presumible intención de Estrabón se compadece con la exagerada corriente crítica que veía en el <*θύειν*> un reforzamiento de esa actitud bárbara en los pueblos descritos; por añadidura, los pasajes anteriores al nuestro evocan

22. Véanse, respectivamente, J. Rudhardt, 1981, 1991 y 1992.

23. W. Burkert, 1945.

24. F. Laserre, 1966, p. 198, se hace igualmente eco de la opinión.

25. Cf., acerca de la actitud de Posidonio de Apamea, M. Lafranche, 1964 (fundamental, con interesante bibliografía); J. J. Tierney, 1960; L. Edelstein, 1936 (aún esencial en lo relativo al sistema filosófico del autor; cf. A. Long 1987, pp. 211-216, sucinto); I. G. Kidd, 1978; J. Malitz, 1983; A. Momigliano, 1975, capítulo II (con exposición contextualizada con respecto a otros autores antiguos); la recopilación de textos en F. Jacoby, *FGHHist.*, 87, 1926.

una idea repulsiva sobre ciertas costumbres de los pueblos autóctonos. Así pues, como han manifestado Marco y Bermejo, siguiendo a Norden, la existencia de dioses sin nombre y la dedicación epigráfica «al dios», «a los dioses» o «a un dios desconocido» se explican por los propios caracteres del desarrollo del politeísmo griego a partir de época clásica; y son particularmente aplicables a divinidades ctónicas y no a las uránicas, lo que reafirmaría aún más la inconveniencia de la forma verbal citada, esta vez desde un punto de vista estrictamente ideológico²⁶.

Cabe preguntarse por último qué clase de entidad pudo haber estado detrás de las informaciones de Posidonio y Estrabón. Junto a los fenómenos de *interpretatio*, existe un hecho que define inmejorablemente a las divinidades indígenas comprobadas en Celtiberia. La epigrafía ha legado aproximadamente unos cincuenta documentos, pero éstos corresponden sólo a unos treinta teónimos diferentes: en íntima consonancia con la Céltica toda, una nueva mención no implica necesariamente la plasmación de una divinidad singularizada del resto, sino, a menudo, sólo un nombre o atributo distinto para una misma deidad. En el «pan-teón» continental e insular predomina en efecto una idea divina globalizadora y no antropomorfizada que, mediante reducciones tópicas, manifiesta una de las entrañas más importantes del pensamiento céltico: la indisoluble unidad del ser gracias a (o a pesar de) sus múltiples cambios y diferentes entidades. Lógicamente, en Celtiberia como en el resto de la Céltica, muchas menciones sólo constan una vez.

Las divinidades de los celtas son multifuncionales, multiplicadas en la extensión de sus actividades y facetas; el politeísmo grecolatino presenta multitud de deidades bien encasilladas en su función; aquéllas no pueden adscribirse a una función determinada y mucho menos a una sola función; la incompatibilidad de esta tendencia universalista con las mentalidades griega y romana, mucho más específicas y restrictivas, fue advertida ya por los propios autores. Y es que, sin duda, de las cuatrocientas menciones de dioses en el ecúmene céltico sólo es posible inferir un menguadísimo número de tipos divinos desde el punto de vista funcional, puesto que la misma divinidad, en un hecho sistemáticamente repetido, puede ser venerada con distintas advocaciones. La reducción de estas deidades universales resulta, en el estado actual de la investigación, un axioma por lo que respecta a la religión de los celtas²⁷.

En tales circunstancias, ha sido apreciado que ese dios innominado al que alude Estrabón pudiera corresponder a una de las divinidades supremas del panteón céltico, atestiguada como Dagda en los documentos insulares. Su carácter obvio, que condujo a su innominación, y su vinculación íntima con las categorías drúidicas (y por consiguiente su relación con el cómputo temporal, basado en un calendario lunar y en una minuciosa observación de los meteoros y los astros, quizá sostén de esas danzas aludidas por el griego en favor de la entidad divina) tal vez parezcan argumentos alternativos a la consideración de un dios-luna cuyo nombre fuera tabú: no sólo la divinización directa de elementos naturales es absolutamente anormal en el religión céltica, sino que el apelativo «anónimo» aplicado a

26. E. Norden, 1974 (cf. J. C. Bermejo Barrera, 1982, p. 17; F. Marco Simón, 1987, p. 59, nota 28).

27. Estados de la cuestión en G. Sopena Genzor, 1987, capítulo I, y 1993, *passim*; F. Marco Simón, 1987, 1989, 1990 y 1991b; igualmente, M. J. Green, 1986; y el detallado planteamiento de M. Clavel-Lévêque, 1989, capítulos XII y XIII, pormenorizada descripción de los problemas actuales al respecto de la *interpretatio*.

una deidad por un grecoparlante culto, como se ha visto, obedece a criterios en las antípodas de un tabú. Por el contrario, la importancia del satélite en la mentalidad céltica radica en la regulación del tiempo, entrañada con la existencia de Dagda, el Dis Pater cesariano del que, según el latino, desciende la estirpe céltica: no en vano, como certifica el *imperator*, todos los celtas se saben hijos de la noche. Los celtíberos danzaban durante toda una velada conmemorando los plenilunios en favor de un dios que no se nombra: admitiendo que la luna llena hubiera representado para estos pueblos algo similar a lo que significaba para el resto de los celtas, la propuesta planteada podría ser sostenida con mayor abundamiento²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILERA Y GAMBOA, E., *El Alto Jalón. Descubrimientos arqueológicos*. Madrid, 1909.
- *Las necrópolis ibéricas*, Madrid, 1916.
- ALVAR, J., «Religiosidad y religiones en Hispania», en *La romanización en occidente*. Curso de verano de El Escorial, Madrid, 1992 (en prensa).
- AUJAC, G., *Strabon et la science de son temps*, París, 1966.
- BELTRÁN LLORIS, F., «Parentesco y ciudad en la Céltica hispana», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18 (1992), pp. 189-220.
- «La epigrafía como índice de aculturación en el valle medio del Ebro», en UNTERMANN, J.-VILLAR, F. (eds.), *F. Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica* (Colonia, 1989), Salamanca, 1993, pp. 235-272.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A.-TOVAR, A., *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza)*. I. *El bronce con alfabeto «ibérico» de Botorrita*, Zaragoza, 1982.
- BERMEJO BARRERA, J. C., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, 1982.
- *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, 2, Madrid, 1986.
- «La géopolítica de l'ivresse chez Strabon», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 13 (1987), pp. 115-145.
- BERNABÉ, A., *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid, 1992.
- BLANCO FREIJEIRO, A., «Exvoto con escena de sacrificio», *Revista de Guimarães*, 57 (1957), pp. 499-516.
- «Las esculturas de Procuna II. Hierofantes y cazadores», *Boletín de la Real Academia de la Historia (1985-1988)*, tomo CLXXXV, cuaderno 1, (enero-abril, 1988), pp. 1-29.
- BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962.
- *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
- BURKERT, W., «Herodot über die Namen der Götter», *Museum Helveticum*, 1945, pp. 121-132.
- CARO BAROJA, J., *Los pueblos de España*, Madrid, 1981 (1946).
- CLAVEL-LÉVÊQUE, M., *Puzzle gaulois. Les Gaules en mémoire. Images, textes, Histoire*, París, 1989.
- COSTA, J., *La religión de los celtíberos y su organización política y social*, Madrid, 1917 (1895).
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, París, 1977.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J., «Algunas interpretaciones en torno a la religiosidad de los pueblos prerromanos del área cántabro-astur», *In memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 1985, pp. 53-75.

28. Al respecto, véase una argumentación *in extenso*, con bibliografía y discusión crítica, en G. Sopeña Genzor, 1993, capítulo I, 1, desarrollando la tesis planteada por F. Marco Simón, 1987, pp. 58-59 y matizando *a fortiori* el planteamiento expuesto en G. Sopeña Genzor, 1987, pp. 34-36.

- EDELSTEIN, L., «The Philosophical System of Posidonius», *American Journal of Philology*, 57 (1936), pp. 286-325.
- ESKA, F. J., *Towards an Interpretation of the Hispano-Celtic: Inscription of Botorrita*, Innsbruck, 1989.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B., *Guerra y religión en las Gallaecia y Lusitania antiguas*, La Coruña, 1990.
- GARCÍA QUINTELA, M. V., «Les peuples indigènes et la conquête romaine d'Hispanie. Essai de critique historiographique», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 16, 2 (1990), pp. 181-210.
- «Sources pour l'étude de la protohistoire d'Hispanie. Pour une nouvelle lecture», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 17, 1 (1991), pp. 61-99.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., *España y los españoles hace dos mil años*, Madrid, 1986 (1945).
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C., «Notas para la consideración del desarrollo histórico desigual de los pueblos del Norte de la Península Ibérica en la Antigüedad», *Veleia*, 5 (1988), pp. 181-187.
- GREEN, M. J., *The Gods of the Celta*, Gloucester-Nueva Jersey, 1986.
- JACOBY, F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin-Leiden, 1923 y ss.
- KIDD, I. G., «Philosophy and Science in Posidonius», *Antike und Abendland*, 24 (1978), pp. 7-15.
- LAFRANQUE, M., *Poseidonios d'Apamnée*, París, 1946.
- LASERRE, F., *Strabon. Géographie (Livres III-IV)*, París, 1966.
- LONG, A., *La filosofía helenística*, Madrid, 1987 (1975).
- LÓPEZ FÉREZ, J. A., «Literatura imperial. Ciencias», en LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 1160-1187.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Avance sobre el culto al Marte indígena en la Península Ibérica», *Gerión*, anejos II (1989), pp. 327-332.
- MALITZ, J., *Die Historien des Poseidonios*, Munich, 1983.
- MARCO SIMÓN, F., «La religión de los celtíberos», en *Primer Simposium sobre los Celtíberos*, Zaragoza, 1987, pp. 55-74.
- «La religiosidad celtibérica», en *Celtíberos*, Zaragoza, 1988, pp. 171-172.
- «Lengua, instituciones y religión de los celtíberos», en *Los celtas en el valle medio del Ebro*, Zaragoza, 1989, pp. 101-129.
- *Los celtas*, Madrid, 1990.
- «Mundo religioso y funerario», en GARCÍA CASTRO, J. A. (dir.), *Los celtas en la Península Ibérica* (número especial de la *Revista de Arqueología*), Madrid, 1991a, pp. 99-101.
- «Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de Celtiberia», en *Revisiones de Historia Antigua, I. Las estructuras sociales de la España indoeuropea*, Vitoria, 1991b (en prensa).
- MARCO SIMÓN, F.-BALDELLOU, V., «El monumento ibérico de Binéfar (Huesca)», *Pyrenae*, 12 (1976), pp. 91-116.
- MARCOS GARCÍA, M. A., «Un enfoque crítico sobre los textos antiguos de la Cantabria romana», *Studia Historica*, VI (1988), pp. 81-96.
- MEANA, M. J.-PIÑERO, F., *Estrabón. Geografía. Libros III-IV*, Madrid, 1992.
- MEINEKE, A., *Strabo. Geographica*, Leipzig, 1921 (1852).
- MOMIGLIANO, A., *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México D.F., 1988 (1975).
- MOROCHO, G., «Prosa griega y orden de palabras: una aproximación», en MOROCHO, G. (ed.), *Estudios de prosa griega*, León, 1985, pp. 141-177.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt, 1974 (1923).
- RUDHARDT, J., «Du mythe de la religion grecque et de la comprehension d'autrui», *Cahiers Wilfredo Pareto. Revue Européenne des Sciences Sociales*, IX (1981), nº 58, pp. 105-205.
- «Comprendre la religion grecque», *Kernos*, 4 (1991), pp. 47-59.

- «De l'attitude des grecs à l'égard des religions étrangères», *Revue d'Histoire des Religions*, CCIX (1992), pp. 219-238.
- SALINAS DE FRÍAS, M., «La religión de los celtíberos (I)», *Studia Historica*, vol. II-III, nº 1 (1984-85), pp. 81-101.
- SCHULTEN, A. (ed.), *Fontes Hispaniae Antiquae*, tomo VI. Estrabón. *Geografía de Iberia*, Barcelona, 1952.
- SOPENA GENZOR, G., *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987.
- *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1993 (en prensa).
- TARACENA, B., «Arte ibérico. Los vasos y las figuras de barro de Numancia», *IPEK, Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst* (1925), pp. 75-93.
- *Los pueblos celtibéricos*, en *Historia de España fundada por D. Ramón Menéndez Pidal*, tomo I, vol. 2, 1982 (1954), pp. 197-299.
- THOLLARD, P., *Barbarie et civilisation chez Strabon (livres III-IV)*, París, 1987.
- TIERNEY, J. J., «The Celtic Ethnography of Poseidonius», *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60 (1960), pp. 189-246.