

Joaquín Costa y la historia de la España antigua

Por
JOSE M.^a BLÁZQUEZ .

Joaquín Costa es uno de los personajes más importantes de la Historia de España del siglo XIX, por sus ideas políticas encaminadas a la regeneración del país y a convertirlo en un Estado moderno. Su influjo en sus contemporáneos y en los que le siguieron ha sido importante y profundo.

No se ha estudiado todavía a Costa como historiador de la Hispania antigua, que es lo que pretendemos en este trabajo, centrándolo en su libro *La religión de los celtíberos y su organización política y civil*, Madrid, 1917. El volumen toca temas más amplios que los que cabía esperar del simple enunciado del título, ya que el último capítulo, el V, está dedicado a las *puellae* gaditanas en el Imperio Romano.

Lo primero digno de señalarse es la fecha de algunos de estos escritos. El prólogo, dedicado a F. Fita, el príncipe de los epigrafistas españoles, en opinión de Menéndez y Pelayo, está firmado en Huesca, en septiembre de 1877. Estas fechas son importantes. España, que tuvo buenos conocedores de la Antigüedad Clásica durante los siglos XVI y XVII, e incluso en parte del XVIII, lo perdió en el siglo XIX por diferentes causas, que no son de este lugar examinar. Joaquín Costa demuestra en este volumen un conocimiento exhaustivo de toda la literatura griega y latina, realmente asombroso, en un hombre que no se dedicaba exclusivamente a la Antigüedad. Este conocimiento y manejo de primera mano de las fuentes, no se circunscribe a los autores griegos y latinos que se refieren a aspectos de la Hispania antigua, sino que abarca a toda la literatura grecolatina, pues continuamente encuadra el autor los datos referentes a Hispania dentro de los conocidos de Grecia y de Italia. Incluso manifiesta Costa conocer el mundo irlandés y galo tan parecido al hispano en tantos aspectos, con el que le relaciona continuamente, en busca de luz sobre aspectos oscuros de los pueblos celtas que poblaron la España antigua. Además —y ello llama más la atención al lector—, Joaquín Costa tiene un buen conocimiento de otras culturas más lejanas, como la védica, a la que acude a veces para esclarecer problemas de los pueblos hispanos.

No sólo son las fuentes literarias griegas y romanas las que utiliza continuamente para su estudio, siempre directamente y señalando las citas, sino que se sirve de otras, que completan las anteriores, como la epigrafía (recogida en el *Corpus Inscriptionum Latinarum*, tomo II, obra del hispanista Hübner, a la que acude continuamente para completar datos extraídos de los autores griegos y latinos), la numismática hispana e incluso de las aportaciones de la Arqueología, que entonces daba los primeros pasos como ciencia moderna y de la Etnología.

Costa demuestra también un buen conocimiento de la bibliografía hispana y maneja continuamente la bibliografía extranjera relacionada con el tema. De todo lo dicho se deduce que en una época de gran abandono de los estudios clásicos en España, Costa fue un excelente especialista de las fuentes de la Hispania antigua y la bibliografía, tanto nacional como extranjera. Para compararle con algún contemporáneo, que de algún modo sea de su misma talla científica en los conocimientos sobre la España antigua, hay que acudir a las primeras páginas de la *Historia de los Heterodoxos españoles*, de M. Menéndez y Pelayo, aparecida en 1880, dedicadas a la religión de los pueblos de la Hispania antigua, escritas con mucha menor profundidad y dominio de la materia que lo que dejó Joaquín Costa o el portugués Leite de Vasconcelos, que a comienzos del siglo XX dedicó tres tomos a la religión de los lusitanos, en los que describió magistralmente la religiosidad de la Hispania antigua con un buen manejo de todo tipo de fuentes y de la bibliografía moderna. Pero F. Fita es seguramente el científico contemporáneo con el que admite Joaquín Costa la comparación en lo referente a los conocimientos de la Hispania antigua. Al igual que él, manejó exhaustivamente la epigrafía y la literatura greco-romana, y las actas de los concilios nacionales y de otras provincias del Imperio.

Joaquín Costa no separa la religión de los celtíberos de otros aspectos de la sociedad, a la que ésta pertenece. La encuadra dentro de la organización política, social, económica, etc., con lo que también otros aspectos importantes de la sociedad celtíbera e incluso de otros pueblos hispanos, quedan tratados de mano maestra.

En muchos aspectos Costa tiene una concepción muy moderna, en la manera de abordar los problemas que estudia; otras veces, las menos, sus ideas han quedado desfasadas.

Muchas ideas del autor fueron expuestas en este volumen por vez primera y han pasado definitivamente a la investigación mundial, aceptándose sin conocer que fueron lanzadas al mundo científico por este aragonés ilustre.

No se le escapó a Joaquín Costa la dificultad de la empresa que abordaba, idéntica a la que encontraban quienes se dedicaban al estudio de la Hispania antigua; la escasez de fuentes literarias, lo poco que ellas expresan, la abundancia de fuentes epigráficas, numismáticas y arqueológicas,

siempre difíciles de manejar; de ahí la necesidad de acudir a lo que acaece en otros pueblos, como los galos, los irlandeses, los griegos o los romanos, que proceden del mismo tronco que los celtíberos.

Ya en la dedicatoria a F. Fita, escribe:

«Los materiales son numerosos, pero difícil y peligrosa por todo extremo la tarea de restaurarlos, de encontrarles su genuina significación primordial al través de las infinitas mudanzas y de las accidentalidades históricas que han ido haciendo y depositando en torno suyo las diferentes civilizaciones en la sucesión de los siglos; deducir de ellos conclusiones ciertas y evidentes, u ordenarlo en forma de provisionales hipótesis con más o menos grados de verosimilitud. Lo mismo que los nombres geográficos, las costumbres y creencias sufren verdaderas metempsícosis, pasan de una a otra civilización mudando de traje, despojándose de ciertos atavíos y exornándose con otros nuevos, alterando la fecha y las circunstancias del nacimiento, atribuyéndose a fuentes más inmediatas y conocidas, modificándose al contacto de otras costumbres y de otras creencias importadas por nuevos pueblos, o fusionándose con ellas y remozándose a su influjo, merced al parentesco que a veces los une. Cuán ardua empresa sea la de discernir estos diversos componentes, separar unos de otros, como se separan en la corteza terrestre, aquellos diversos yacimientos superpuestos; leer en esas páginas dispersas del libro de la Historia, no es menester ponderarlo; el más sutil y delicado análisis basta apenas para distinguir en antiguas prácticas condenadas por los concilios, los factores genuinamente aborígenes, y aquellos otros que más tarde hubieron de ingerirse oriundos de la mitología clásico-romana.»

Joaquín Costa cayó en la cuenta, y lo señaló desde el primer momento varias veces a lo largo de su obra, del carácter eminentemente naturalista de la religión indígena hispana. Este carácter naturalista ha sido señalado repetidas veces por diferentes estudiosos, como por el malogrado A. Alvarez de Miranda, por J. Caro Baroja y nosotros¹.

Lo percibe J. Costa en aspectos tan fáciles de detectar y tan típicos, como el culto a las piedras, analizando las tres principales fuentes literarias, de diferentes épocas, que a él se refieren: el geógrafo griego Estrabón (3.1), contemporáneo de Augusto; S. Martín Dumicense, siglo VI (de *correct. rust.* 11) y las actas de los Concilios visigodos (en este caso concreto los toledanos XII, canon 11, y XVI, canon II). Precisamente llama la atención al estudioso de la Antigüedad el continuo uso que de los Concilios visigodos hace el autor, en busca de la pervivencia de los cultos indígenas en una época ya cristiana, aunque somos de la opinión, siguiendo a M. Díaz y Díaz², que hasta el siglo VI, con S. Martín Dumicense, la iglesia hispana no hizo ningún esfuerzo serio por cristianizar a la masa de la población. En el Bajo Imperio la población seguía siendo pagana, como se deduce de que en la gran persecución de Diocleciano (303-311), los mártires hispanos fueron pocos; muchas y extensas regiones de Hispania carecieron de ellos. En el concilio de Iliberis, celebrado a comienzos del siglo

IV, las comunidades cristianas citadas en las actas proceden en su mayoría del Valle del Guadalquivir. En las actas de Saturnino, obra redactada en la Galia a comienzos del siglo V, se describe a Hispania como tierra de paganos. Esta cristianización tardía de España explicaría que cuando llegaron los árabes la población se hizo fácilmente musulmana. Sólo resistió bien el cristianismo allí donde había comunidades cristianas antiguas, como Córdoba, Mérida y otras.

Dentro de este carácter naturalista de la religión hispana, señala Joaquín Costa, otros aspectos como son el culto al fuego, a las fuentes, a los ríos y a los animales, que el autor cree ser tributado en calidad de dioses terminales, teoría ésta en la que la investigación moderna se aparta de Joaquín Costa, por no considerar a estos animales, jabalí, ciervo, toro, caballos, como dioses. Sin embargo, esta teoría de Costa tampoco es muy desacertada, pues A. Alvarez de Miranda, el único catedrático historiador de las religiones que ha habido en España, defendía que los verracos³ eran imágenes de dioses, toros o cerdos, típicos de poblaciones pastoriles, como eran los vetones, los lusitanos y los celtíberos que se representaban como altares, según sucedió también entre algunos indios americanos.

Desde las primeras páginas rastrea el folklore en busca de la pervivencia de cultos antiguos indígenas que camuflados han llegado hasta épocas posteriores. Así el culto a la tierra perviviría en el juego de las niñas denominada la Maya, de tierras de la Alcarria.

Compara en seguida el autor este naturalismo de la religión hispana con el de otras religiones, emparentadas lógicamente con ella como la nórdica y la griega.

Joaquín Costa concede especial importancia a lo largo de sus páginas, y lo apunta desde el principio de su obra, al culto a los muertos y al fuego doméstico. La importancia que Costa otorga al culto al fuego doméstico es probablemente excesiva, y no se puede rastrear en las fuentes de la religiosidad hispana. Es probable que en este ámbito se dejara influenciar por la que tuvo en la religión romana.

Al culto a los muertos dedica bastantes páginas de sus libros, como el capítulo III consagrado al «Paraíso y purgatorio de las almas según la mitología de los iberos», donde aborda el punto de *Las almas alrededor de la Luna y en la Luna, Viaje y transporte de las almas, Dios de los difuntos* y todo el capítulo IV consagrado a la doctrina de la inmortalidad del alma entre los semitas, tema este último que queda un tanto alejado del tema fundamental del libro.

A título de ejemplo recordaremos que las fuentes que utiliza para apoyar sus afirmaciones en este caso son: el Código de Manú, Sófocles, *Antígona* 451; Platón en *Minos*; Cicerón, *De legibus* II; Ovidio *Fast.* II; S. Agustín *De Civ. Dei* VIII y IX y entre los autores modernos menciona a Vico (*Scienza nuova*), a Summer Maine (*Ancient Law*), Fustel de Coulanges (*La cité antique*) y Th. Braga (*Poesia do direito*). Conoce pues a

autores de primera fila, como Vico o Fustel de Coulanges, que como este último no han perdido importancia con el paso de los años. Maneja también manuscritos no publicados, como el existente en la Real Academia de la Historia, de Rodrigo Caro, que lleva por título, *Días geniales o lúdicos*. No sólo ha leído y tiene presente los escritores contemporáneos de él, sino los hispanos de los siglos anteriores. Sus conocimientos de la literatura científica son realmente asombrosos, sabiendo valorarlos y criticarlos.

Asienta Costa el criterio de que toda la raza aria tenía las mismas creencias: de aquí sus continuas alusiones y comparaciones con las religiones y las constituciones de la India, de Grecia, de Roma, de la Galia, de Bretaña e Irlanda. En este aspecto es Joaquín Costa un adelantado de Dumezil, el gran historiador actual de las instituciones y religión de todos los pueblos indoeuropeos.

En lo que se equivoca nuestro autor es al considerar que la cultura de los dólmenes se debe a los celtas, ya que es muy anterior a éstos. Pero acertó al interpretar estos monumentos como funerarios. Páginas más adelante relaciona la noticia transmitida por Estrabón (II 3.3. 6-7), que alude a los sacrificios a una deidad (que el geógrafo identifica con el Ares griego) de caballos, de machos cabríos y prisioneros con la adivinación de los lusitanos, que requería sacrificios humanos, como sucedía entre los galos y describe Diodoro, paralelismo que Costa no indica.

Costa defiende algunas ideas chocantes, como es la de que los celtíberos eran en origen monoteístas. Dice así:

«En su cuna, fue monoteísta, y nunca llegó a borrarse de ella este carácter tan en absoluto, que no sobresaliese siempre, por encima de toda variedad mítica, una vaga concepción del Ser Supremo, Dios innominado, semejante al Zeus de los primitivos helenos; incorpóreo, incorruptible, principio de nuestro bien y autor de todo lo criado. Pero de hecho, no tardó la fantasía peninsular en desplegar esa fecunda e inagotable unidad del Ser, que palpataba doquiera en el fondo de la Naturaleza, en rica eflorescencia de míticas representaciones de cualidades infinitas y atributos divinos, levantando los distintos aspectos de Dios a categoría de dioses personales, y poblando con ellos el Olimpo celtíbero. Los adjetivos se sustantivaron, los nombres se hicieron personas, las representaciones del entendimiento tomaron cuerpo en la fantasía, trocáronse los símbolos en realidades, las alegorías se recibieron con el transcurso del tiempo como historia, y los sinónimos poéticos del Ser vinieron a convertirse en otros tantos seres sobrenaturales, divinos en esencia y potencia, e independientes unos de otros. Así germinó y floreció la idea de Dios, al igual que en la India y que en Grecia: la diferencia fue sólo de grado.»

En este punto, Costa se adelantó a la tesis expuesta decenios después por Smith, el gran etnólogo e historiador de la religión de los pueblos primitivos, de la escuela de Viena, quien defendió que los pueblos primitivos fueron primero monoteístas y después pasaron al politeísmo. Precisa-

mente la investigación moderna defiende lo contrario: Primero se conoció el politeísmo y después, por una gran especulación teológica, se llegó al monoteísmo, como sucedió con el monoteísmo solar de Akenatón, o de los sacerdotes de Siria, al comienzo del Helenismo, o en el Imperio Romano, donde también se llegó a un monoteísmo solar, cuyo momento cumbre fueron los años del gobierno de Aureliano (270-275 d.C.); este emperador estuvo a punto de declarar al *Sol Invictus* como suprema y única deidad del Imperio, y lo hubiera hecho de no haber sido asesinado. Los autores paganos para defenderse de los apologistas cristianos, que atacaban el politeísmo de la religión romana, defendieron una idea muy próxima a la expresada por Joaquín Costa: los dioses son cualidades infinitas y atributos divinos de una única divinidad. No parece que esta idea la recibiera Costa de los autores paganos, pues no alude a ella, ni la cita. Sin embargo, no escapó a la sagacidad de Costa, el politeísmo de los celtíberos. Defiende la teoría para explicarlo de que:

«Los númenes urbanos y de tribu salieron probablemente del culto doméstico o de los manes de los ascendientes. El fundador de una familia adquiría la jefatura de ella para siempre; siglos después de muerto, seguía dirigiendo el gobierno de la casa, extendiendo sobre ella su protección, conjurando los peligros que por ventura la amenazaban, y recibiendo el piadoso tributo de las ofrendas en la llama que ardía de continuo encima del lugar donde descansaban sus cenizas. Cuando de esa familia se derivaban otras y otras, cada una de ellas venía a reconocer por inmediato lar a su privativo fundador, cuyo nombre servía de apellido (prenomen) a sus descendientes; pero no por esto abandonaban el culto del primitivo *pater* a quien habían venerado en el hogar de su origen, lo conservaban en común al lado del nuevo, el apellido se trocaba en nombre gentilicio (cognomen) y nacía una agrupación civil superior a la familia, la «gente», y una divinidad gentilicia que presidía a todas las divinidades domésticas. En igual forma creció y se multiplicó la «gente», y surgió la «tribu», y hubo en ella una suprema divinidad superior a los lares gentilicios.»

En este párrafo hay afirmaciones aceptables y otras que no lo son tanto. Como se indicó, Joaquín Costa da mucha importancia al culto doméstico, del que salió el culto al fundador de la familia, tesis que encaja perfectamente con lo que se sabe de la religión de la Roma primitiva. Hoy día defiende la investigación que el nombre de los muchos teónimos hispanos aluden simplemente al nombre de una tribu, *gens* o situación geográfica (castros, castella, etc.). Esta es la teoría de M. L. Albertos ⁴ que catalogó una gran cantidad de teónimos hispanos que tienen este origen. Claramente Costa está en lo cierto al señalar la gran importancia que tuvo en la religión hispana no precisamente el fundador de una familia, sino determinados varones que se distinguieron por sus cualidades guerreras dando lugar a la *devotio ibérica* e incluso al culto al emperador, como han sostenido A. D'Ors y Premeinstein.

Por el contrario, no es defendible hoy en el estado actual de la investigación que «la conquista romana interrumpió violentamente el trabajo de personificación y antropomorfismo», ya que Roma respetó siempre las religiones indígenas, cuyos dioses frecuentemente identificaban con los suyos, al igual que lo hizo Grecia; pero los avances de la cultura romana borraron la religión indígena, que sólo subsistió en aquellas regiones que asimilaron superficialmente la cultura romana, como el Norte, la Meseta y toda la costa atlántica ⁵. Como han señalado Rostovtzeff, Bronghton y Pflamin, Roma nunca se propuso romanizar, concepto que arranca de la colonización europea del siglo XIX. Joaquín Costa escribe:

«La nefasta intervención de Roma, privando a España de su autonomía política, anulándola ante la Historia, hirió de muerte sus tradiciones religiosas, enmudecieron las musas de levantado vuelo, que fijan las teogonías, cincelan los dioses e inmortalizan las gloriosas historias de los héroes; y el sol de la nacionalidad llegó a su ocaso, sin haber alcanzado la plenitud de su genio creador, sin haber pasado por el zénit. De este modo, la mitología celtibérica, en la primavera de su vida, se marchitó antes de que floreciese y granase, e inspirase un arte, una filosofía y una ciencia.»

La cultura romana, a la larga, tendió a la religión y las instituciones indígenas, como percibió muy bien Estrabón en el caso de los turdetanos, pero fue altamente beneficiosa para los pueblos prerromanos de la Hispania antigua, y por vez primera dio a conocer el concepto de unidad territorial. Estrabón, Plinio, Trogo Pompeyo, Justino y antes que ellos Poseidonio, tienen ya clara la idea de que geográficamente la Península Ibérica es una unidad geográfica. Por vez primera, los pueblos de Hispania en su totalidad tuvieron acceso a una cultura superior. Roma terminó con las endémicas razzias y continuos saqueos de unos pueblos sobre otros y con las luchas intestinas, que favorecieron la conquista de los cartagineses y de los propios romanos. El cristianismo, que fue el gran heredero del Imperio Romano, continuó la obra de Roma. Romanidad y cristianismo son los dos hechos fundamentales de la Historia de España en los 2000 últimos años, sin los que no se puede entender la Historia de España ni de Europa.

No se le escapó a Joaquín Costa el gran protagonismo que los druidas desempeñaron en la religión celta fuera de la Península Ibérica, como tampoco que de su existencia no hay alusión alguna en las fuentes referentes a la religión de la España antigua. Se inclina a creer que los hubo y que algún día se confirmará su presencia, lo que no creemos probable, pues los druidas van unidos a la cultura de los galos, es decir, de los celtas de La Tène. Si se dan otros elementos de esta cultura como las armas representadas en las lápidas de Calaceite (Teruel), en la cerámica de Liria (Valencia), siglo II a. de C. y en el monumento funerario de Osuna (Sevilla), fechado en el siglo III a. de C.

Costa señaló acertadamente la importancia que los himnos, cantos y danzas desempeñaban en la religión de galaicos, de vascos y de lusitanos, recogiendo las pocas fuentes ⁶ que a ellos aluden y su pervivencia en épocas muy posteriores. Es interesante conocer su opinión de que las inscripciones de Arroyo del Puerpo, y de Freixo de Numão son fragmentos de estos himnos que estaban redactados según él en tetrásforos o en tercetos. Al menos, señaló la importancia excepcional de estas dos inscripciones, que han motivado importantes comentarios de los lingüistas, como A. Tovar y de los historiadores de las religiones.

Costa demostró un gran espíritu crítico en la acometida que hace al comienzo del segundo capítulo de su libro a las falsas creencias, como la venida de Santiago a España y a otras muchas que aluden a la presencia en la Península de Tubal, de Hércules o de Ulises. Arremete contra los autores —a los que cita largamente— de falsos cronicones de ideas descabelladas, que defendían fantasías históricas y contra los historiadores próximos a él. También censura las teorías de V. de la Fuente, historiador de la Iglesia española, o de M. Colmeiro, estudioso del Derecho, quienes sostenían que era imposible conocer las instituciones, creencias, etc., que hubo antes de la conquista romana. Costa apoya a los autores como Fita, Hübner, Fernández Guerra, Delgado, Zobel, Rada, Berlanga, etc., que reconstruyen el pasado a base de los pocos documentos existentes. Según él, la situación del historiador de la España prerromana es similar a la del que estudia la Roma primitiva.

Vuelve varias veces a la idea tan querida del desarrollado culto a los muertos en la Península Ibérica.

«El padre que así legaba a sus hijos el sello más característicos de su personalidad, se transformaba para ellos en una divinidad, no bien había descendido al sepulcro: nuestros antepasados, como otras muchas ramas del tronco ario, indios, helenos, latinos, sabinos, etruscos, practicaban el culto de los muertos, no sabemos si nacido del amor o a impulsos de miedo.»

No deja de ser curiosidad que un autor que manifiesta un conocimiento tan exhaustivo de las fuentes greco-romanas sobre la religión céltica de Hispania y de fuera de la Península haya cometido errores tales como que los *Cugoribus sacrum* (CIL II 2718), mencionados en una inscripción, son «los dioses de las sepulturas», cuando lo lógico hubiera sido relacionarlos con el gran dios celta *Lug*, citado bajo nombre latino por César en su célebre catálogo de los dioses de la Galia al igual que los *Loric interis* (CIL II 2849). Al dios *Lug* le menciona Joaquín Costa en una nota.

Acierta Costa en la interpretación de la svástica como símbolo del sol. Conoce bien el autor la serie de estatuas de Portugal que representan guerreros, al igual que las estelas de Lara de los Infantes y de otros lugares de la Meseta, que interpreta «como representación acaso de los lares en general, o bien del fundador de una gentilidad, o de determinado caudillo

salido de ella». En lo primero se equivoca, pero en la última afirmación se ajusta a la interpretación moderna, que les cree de soldados heroizados.

No se le escapó a Joaquín Costa la heroización de los caudillos militares, aunque él insiste más en el culto al fundador de la familia, partiendo probablemente de lo que sucedió en Roma.

Utiliza este autor continuamente la filología. Baste un ejemplo:

«*Contrebiam, (quae) Leucada appellatur* (Tit. Liv., libro XCI, fragm. del Vaticano): —*urbemque Contrebiam caput gentis Celtiberorum* (Val. Max., VII, 4, 5). Es casi seguro que una fue la Contrebia célebre en los fastos de Metelo Macedónico, y otra diferente la Contrebia que figura en la guerra Sertoriana.

Contrebia o *Cantrebia* parece vocablo formado por la unión de estos otros dos: *com* y *trebia-*, *Trebia* debe asimilarse al gael *treubh*, *treibh*, *treabh*, welsh *edryf*, inglés *drove*, latín *tribus*, que significan clan, tribu, gente.—*Com* o *Cam* trae seguramente el mismo origen que el gael *camp*, *champ*, o *campa*, campamento, «castra», en latín (vgr., *anns á champ, in castris*), de donde, por derivación campeón y campeador. Es dicción que se encuentra en el vascongado, escocés, anglo-sajón, germano, italiano y español.—Sin duda por esto se tradujo *Complutum* por Alcalá, *Complega* (*Complega, urbs valida muris*, T. Liv., XLI, 3), *Compleutica* por Castrelo, etc. Otras conservaron su forma indígena, vgr. *Compostela*.—Val. Max. y otros pudieron tomar el nombre colectivo Contrebia, en clase de singular y propio como aconteció respecto de otros vocablos: vgr., «*Brennus Gallorum dux* (V. Max. I, I, 18)». Así procedían también cuando ignoraban el nombre de la población; *Oppidum lacetanorum*, dice T. Livio, para expresar la capital de la gente lacetana: *Castrum Vergium* apellida a la capital de los bergitanos (XXXIV, 20, 21). He aquí otros nombres de capitales de tribus: *Carteia, caput gentis Olcadum* (T. Liv., XXI, 1); *Athanagia, caput populi llergetum* (*Id.*, XXI, 61); *caput Celtiberiae Segobrigenses* (Plin., N.H., III, 4), etc.

Boudord refiere el *com* de Complutum al gael *cwn*, jefe: Fita le atribuye una significación análoga a la de *ile* (bailio) prefijo de algunos nombres de poblaciones.—Y respecto de Contrebia, A. Delgado la trae de *cant*, cantón, extremo, y *riba*, orilla: «altura o montaña de los cantos o serranos»; y la reduce al pueblo de Lagata, dos leguas al S. de Belchite (*Nuevo Método*, t. III, p. 102 y 105). Fita, a Zurita de los Canes, no lejos de Carabaña, en la línea del Tajuña; y asimila el vocablo a los galeses *cittref* (comunidad del lugar principal y anejos circunvecinos) y *cantref* (círculo o centuria a que se extendía la jurisdicción del tref.: *country* en inglés; en francés, *contrée*).»

Joaquín Costa percibió la importancia excepcional de las *gentilitates*, que en los últimos decenios han merecido importantes trabajos de M. L. Albertos, J. Santos Yanguas y M. C. González ⁷ entre otros autores que de ellos se han ocupado. Cita a este respecto una gran cantidad de ellas, sacadas del *Corpus Inscriptionum Latinorum* II. No se le escapó que la inscripción de los Zoclas era en este aspecto uno de los mejores documentos. Costa intenta rastrear la naturaleza de estas instituciones, cuya natu-

raleza ha motivado importantes estudios en los últimos años, llegando a una conclusión muy acertada, cual es que la «gentilidad de los celto-iberos la reunión de todas las familias colaterales procedentes de un mismo ascendiente, y agrupadas en torno de un jefe común».

La *gentilitas* era, pues, una organización suprafamiliar, superior a la cual se encontraba la *gens*, como muy bien apunta Joaquín Costa, catalogando una serie de *gentes* mencionadas en las inscripciones de la España romana. En lo que seguramente no está tan acertado el autor es al identificar *gentes* con tribus. Algunos autores han defendido la no existencia de estas últimas. Para Joaquín Costa *gens* equivalía a tribus, nacionalidades y provincias, por lo que recurre a un buen número de expresiones de los autores latinos, como Cicerón, Livio, Plinio y Juvenal, en las que se denominan *gentes* a los celtíberos, a los vetones, a los olcades, a los carpetanos, a los galaicos, etc., por solo entresacar entre los varios textos citados por Costa, los referentes a los pueblos de la Hispania antigua. El vocablo *gens* lo identifica con *gentilitas*, lo que no es exacto, ya que hoy se cree que la *gens* es una organización más amplia que la *gentilitas*, y ésta que la familia.

Es oportuna la idea, que Joaquín Costa expone a continuación, deducida de la existencia de las *gentilitates*, de que «este régimen no lo abolieron los romanos, que no estaba en humano poder el destruirlo, ni entraba en sus miras».

Muy acertadamente y con gran conocimiento del funcionamiento del poder de Roma en sus relaciones con los pueblos hispanos, escribe Joaquín Costa:

«El criterio fundamental de los Edictos provinciales era el respeto al derecho consuetudinario y a las leyes locales. No se privó a las provincias de sus senadores, de sus magistrados ni de sus sacerdotes: los que antes ejercían el mando supremo de la tribu o ciudad, permanecieron rigiendo la *res privata* de ésta, una vez incorporada a Roma. Lo mismo las ciudades aliadas (*foederatae*) que las libres (*liberae*) disfrutaban de la *libertas* (independencia administrativa) y *autonomía* (legislación y jurisdicción nacionales); no dependían del gobernador romano, ni tenían guarnición; continuaban propietarias del suelo, esto es, no era declarado éste *ager publicus*. Su único lazo con Roma era el *foedus*, o el *senatus consultum* que los aliaba a Roma; y además, en las ciudades libres, los *stipendia* y *portoria* que tenían que satisfacer al Tesoro público: todavía, en este caso, no se confundían sus bienes con las rentas del pueblo romano.»

Este texto demuestra el gran conocimiento del autor del mecanismo de funcionamiento de la política de Roma, respecto a los vencidos, pues en los muchos pactos de los generales con los indígenas nunca hay alusión a que se obligara a cambiar la constitución de los pueblos sometidos, sino sólo a entregar tributos, soldados o a no construir nuevas edificaciones.

En cuanto a las representaciones de animales en esculturas, monedas, etc. recoge Joaquín Costa las diferentes interpretaciones que sobre ellas se han propuesto: las de Villamil y Castro, 1875, de que «son probablemente monumentos geográficos, no ajenos tampoco a los sentimientos y creencias religiosas de las tribus, que los erigieron»; o la de E. de Mariategui, 1865, que «vacilamos, entre creerlos contruidos en memoria de alguna hecatombe o sacrificio, o mejor, como piedras de término regional... Todas estas obras son romanas», refiriéndose a los toros de Guisando. En lo que acierta este autor es en creerlos romanos, que es la teoría actual de A. Blanco y de G. López Monteagudo. También recuerda la interpretación de Fernández Guerra, que dice:

«En los puntos de frontera, especialmente donde tocaba en camino romano, cada tribu, al fijar los mojones y términos (año 27 de Cristo), hizo alarde y ostentación de los símbolos y enseñas con que se diferenciaban de las otras gentes. El término, deidad antigua, fundamento de la propiedad, de la familia y de la nacionalidad, representábase en España por monumentos o simulacros expresivos, ya de origen, ya de alianza, ya de culto, figurando unas veces el toro, acaso de recuerdo sirio o egipcio, otros la africana sierpe, ahora el cerdo de los celtas o el lobo de los iberos, ahora el caballo y el elefante púnicos, bien el águila romana, el león, el oso, el ciervo y la corneja ¿Qué otra cosa que piedras terminales son el ídolo de Miqueldi y los toros de Guisando, de Talavera la Vieja, de Avila, Segovia, Toro y Salamanca, sobre cuyo objeto y significación tanto se ha delirado?»

Joaquín Costa es prudente y termina la recopilación de las diferentes interpretaciones sobre su significación con la frase: «Consignamos estas opiniones sin discutir las». Joaquín Costa, al no tener una idea clara sobre el significado de las representaciones de animales, se abstiene de emitir un juicio, lo que es prueba de gran honestidad científica.

Estuvo nuestro autor acertado en su interpretación de que las expresiones *diis laribus Carpeticorum gentilitatis* (CIL II. 804), *laribus turolis* (CIL II. 431), *laribus cusiceleusibus* (CIL II 2. 469), *Genio Turgalensium* (CIL II 618) o *Genio Lacimurgae* (CIL II 5.068) son las deidades importantes de los respectivos clanes, y eran superiores a los lares domésticos. Se trata según la interpretación actual de los Lares o genios protectores de localidad, *gentilitates*, *gentes*, etc.

Es muy probable que Costa tenga razón al escribir —pero la documentación de que disponemos no es clara en este aspecto— que

«cada gentilidad tenía su culto especial (*sacra gentilia*, que decían los latinos), distinto del culto doméstico, con sus ritos, sus himnos, sus solemnidades y un prytaneo con el fuego sagrado; condición esencial de su existencia, llevábanlo consigo en sus emigraciones, y lo transmitían de generación en generación, aun después que habían echado raíces en la Península el gentilismo»

mo y el cristianismo: muchos siglos después del establecimiento de los célticos en Andalucía, pregonaba su abolengo celtibérico, entre otras señales, la identidad de cultos (sacris, Plin.: *N. Hist.*, tomo III, pág. 3); en pleno siglo IV hacía constar Rufo Festo que los españoles conservaban el culto municipal que había poseído con anterioridad a la conquista romana (*sacra municipalia quae... ab initio habuerunt ante civitatem romanam acceptam*)».

El autor, como ya se señaló, es prudente en sus afirmaciones, cuando no es evidente la solución del problema científico. Así añade a continuación:

«Si el culto de los lares gentilicios y de la vesta municipal provocó la creación de colegios sacerdotales, no nos atrevemos a decidirlo, aunque no faltan razones en apoyo de esta conjetura: varias inscripciones hacen mención de “colegios urbanos”: una de ellas, procedente de la Oliva (Lusitania), está dedicada a la memoria de pecutla Recessa, por sus colegas en el culto de los lares públicos: *Cul(tus?) lar(um?) pub(licorum?) col(legium?)*, ap. Hübner, 816; otra de Sorihuela, cerca de Santisteban (Tarraconense), aparece consagrada por el Collegium Urbanum, 3.224; otra de Bracara Augusta (Braga) fue costeada por el *Sodalitium urbanorum*, 2.428 (cf. *Sodalitium vernarum colentes Isidem*, 3.730; a G. Pompeio Mucron, uxamense, erigen los sodales una lápida en Segovia (2.731).»

En la primera afirmación es muy probable que tenga razón. No así en los ejemplos que aduce, que responden a modelos recibidos de Roma y no se relacionan con cultos indígenas.

Muy posiblemente toda la cultura antigua está impregnada de la religiosidad, como una esponja en el agua. Lo sagrado ocupa siempre un lugar importante, que en el mundo moderno cuesta trabajo imaginar.

Costa identifica cada gentilidad con una villa o behetría, lo que es probable en muchos casos. En otros *la gentilitas* es posible que fuera mucho más amplia en extensión. Es interesante recordar cómo se imagina nuestro autor estas villas, que responden *grosso modo* a los castros de la Meseta, tal como se conocen por las excavaciones de B. Taracena:

«Un recinto fortificado (camp? castro), circular o elíptico, con silos y aljibes, situado en un altozano o tozal, o bien sobre una *croa* o corona hecha artificialmente de tierra, a la entrada de un valle o en otro lugar estratégico, constituía el *centro* de la behetría. Allí estaba el santuario consagrado a los lares de la gentilidad, y el prytaneo donde ardía el fuego sagrado, servido tal vez por la vestal; allí el granero público; allí el lugar donde se congregaba la Asamblea de los padres de familia, primer embrión del Concejo, en lo público, y en lo civil, del Consejo de familia, que todavía halló acogida en los Códigos peninsulares de la Edad Media, y que en el Alto Aragón se ha perpetuado hasta nuestros días, conservando algunos de sus rasgos primitivos; allí tenía su vivienda el jefe del clan, institución que corresponde al *vicpati* del Avesta, *pencenedl* del país de Gales, *jauna* de los vascos, *archonte*

o *basileus* de los clanes griegos, *pater* de las gentes latinas, *benefactor* de nuestras behetrías de la Edad Media, *cacique* de los americanos. Es casi seguro que esta magistratura patriarcal se transmite hereditariamente, con o sin limitaciones, y que conservaron viva casi de todo en todo su memoria por largos siglos las behetrías de linaje, sin excluir sus disensiones *pro sceptro*, remitidas unas veces a la decisión de la asamblea del clan *communibus cognatis*, T. Livio, XXVIII, 21), y otras, al juicio de Dios (T. Liv., *ibid.*; Sil. Ital., 1, XVI), y que en la Edad Media inspiraron el sistema de devisas, remedio que agravó la enfermedad. La autoridad de estos jefes era como de reyes, y reyes les llamaban probablemente sus clientes, lo mismo que en Italia: príncipes los intitula T. Livio (XXVII, 19): todavía en la Edad Media, los señores feudales, benefactores de behetría, etc., ostentaban cerca de los suyos los atributos de la realeza. En derredor de aquel centro fortificado, y completando la behetría, vivían derramadas por el llano las familias colaterales, los ambactos o clientes, que probablemente adoptaban el nombre gentilicio del clan o behetría a que estaban adscritos; los hijos por adopción, que también la practicaban los españoles; los extraños recibidos en clientela por la entidad behetría, según costumbre peculiar de los primitivos hispanos (Hübner, 4.465; Aeso, 2.633; Asturica); los artífices que fabricaban escudos, forjaban espadas y afilaban puntas de lanza; los esclavos, que formaban parte de la familia de sus señores, y a quienes incumbían los oficios más bajos, como el moler la avena y la bellota; y los libertos que, al tiempo de la emancipación, adoptaban generalmente el «praenomen» de su patrono, conservando por vía de «cognomen» individual el apelativo con que se habían distinguido durante su esclavitud. Inmediatamente dependiente de cada jefe, vivía la clase de los soldurios, *devotos* a su persona, que le asistían en la guerra, y que se daban a sí mismos la muerte cuando moría, por no sobrevivirle (Strab., III, IV, 18; Val. Máx., II, 6, 11; Plut., *in Sertorio*); género de devoción, *celtiberica fides*, como la llama Valerio Máximo, que con razón maravillaba a los romanos, y que acaso se comunicó de los celtíberos a los aquitanos, entre quienes hubo de registrarla César (*Comm.*, III, 22). En tiempo de guerra, todas las familias que componían la comunidad gentilicia se refugiaban con sus muebles y ganados en su respectivo castro central; pero cuando el invasor contaba con un grueso ejército, desequilibradas las fuerzas, érales menester acogerse a los muros de la capital de la tribu, según se dirá cuando de ésta nos ocupemos.»

La cita es larga, pero merece recogerse, pues no de otro modo se imagina la investigación moderna la vida en los poblados de la Meseta. La alusión al granero público, como puntualiza el autor más adelante, se refiere exclusivamente a los vacceos, cuyo «comunismo», que también se dio entre otros pueblos, es típico de gentes en emigración que todavía no habían alcanzado su asiento definitivo. Sin embargo, las razzias de lusitanos y celtíberos de las que hay tantas menciones en las fuentes literarias, y que tan bien fueron descritas por Diodoro (5, 34, 6) presuponen una concentración de riqueza ganadera y de tierras en pocas manos⁸. Roma cayó perfectamente en la cuenta de la causa de este bandidaje y logró

asentar a las poblaciones que encontraban antes un *modus vivendi* en el saqueo de los pueblos vecinos, como hacían lusitanos y celtíberos.

Joaquín Costa señala bien el funcionamiento de la *fides iberica* que tanta importancia tuvo desde el punto de vista social, religioso y militar.

Dado el excelente manejo de las fuentes literarias por parte de Costa, el boceto que traza del funcionamiento de las suprema magistratura de los diferentes pueblos de la Hispania antigua es perfecto. Difícilmente un historiador actual puede añadir nada más, sólo matizar alguna afirmación.

Otro largo pasaje puede considerarse una pintura acabada del funcionamiento de la sociedad prerromana hispana. Dice así:

«Regíanse las tribus por jefes, ora hereditarios, ora electivos, dentro de determinadas familias patricias: *antiqua de stirpe Tagus* (Sil. Itál., I, 15; cf. T. Liv., XXVIII, 21 y 27; Val. Máx., IX, c. 11, 1). Los historiadores clásicos los apellidan *régulos, duces*: son los *tribuni*, rectores de las primitivas tribus de Italia; los βασιλειῆ griegos, jefes de las fratrías reunidas, los caciques de las tribus americanas. No se hallaba el orden de sucesión tan definido, que la transmisión del poder no provocase a menudo diferencias, ventiladas unas veces en duelo singular (*is genti mos dirus erat*, Sil. Itál., libro XVI), y acaso remitidas otras a la decisión de un árbitro (ejemplo, fuera de España, entre los Allóbroges, T. Liv., XXI, 31). Recuérdese a este propósito los nombres de Corbis y Orsua, príncipes de Ibses (Ipsce?), hermanos o primos hermanos, cuyo combate personal en Cartagena, al tiempo de los funerales de los Scipiones, tuvo el privilegio de fijar la atención de los escritores de cosas memorables.—Puede formarse idea de la vida interior de estas pequeñas cortes, trayendo a la memoria las conocidas de Abraham, Laertes, Alcinous, Evandro o Howel el Bueno. Habitaba el régulo la capital, rodeada de su pequeña corte de servidores, clientes y devotos o soldurios, ora *entregado a las fatigas de la caza*, o *haciendo la guerra a los vecinos* (*venatibus aevum transigitur, vel more patrum vi raptaque pascunt*, Sil. Itál., III, 390), ora oficiando como supremo *pontífice* en el altar de la *tribu*, o *presidiendo la Asamblea general*, ornada la garganta de rudo torque de oro, o *administrando patriarcalmente justicia*, o *refiriendo las hazañas de sus antepasados* o las propias hazañas a sus compañeros, sentados en derredor del hogar, donde ardían gruesos troncos de encina, o vigilando el culto de los lares domésticos y gentilicios, o atendiendo al gobierno económico de aquella manera de sociedades cooperativas que labraban el suelo en común, y de cuyos naturales gerentes era rector supremo. Como los βασιλεῖς helenos, tomaba parte personal en los combates; *después de haber sacrificado un caballo con su caballero, a fin de hacerse propicia la divinidad* (T. Liv., sum. del lib. XLIX), lidiaba como cualquier otro soldado, entonando el pean e insultando a sus enemigos (Sil. It. Libro X) o desafiaba a singular batalla al principal caudillo (L. Floro, II, 17). En su calidad de pontífice de la religión, debía tener bajo su dependencia el colegio sacerdotal de la tribu (hemos supuesto con algún fundamento que los había), presidía los sacrificios, consultaba los agüeros, y tal vez apelaba a fingidos prodigios para inflamar los corazones de sus súbditos, como hizo Salóndico, *celtiberorum dux* (T. Liv., XLIII, 4), con una

lanza de plata llovida del cielo, e imitándolos Sertorio, con una cierva que le ponía en comunicación directa con la divinidad (Plut., *in Sert.*). Por necesidad debían ser modestísimas y no nada lucidas ni vistosas tales cortes y tales soberanos, en unos pueblos que, en su mayor número, no conocían la moneda, y que se alimentaban de bellotas las dos terceras partes del año (Plin., lib. XVI, c. V; Strabón, III, c. II, 7; c. IV, 9). No así en las comarcas del Mediodía, en este Eldorado de los antiguos, cuyos moradores, según Atheneo, pasaban por ser «los más ricos de los hombres», como que hasta los pesebres de los caballos los labraban de plata, y donde la dulzura del clima había despertado una temprana civilización (Polib., XXXIV, 9; cf. T. Liv., XLI, 3) y los egipcios, griegos y fenicios introducido las artes de un lujo refinado. Aquí las cortes eran más pomposas: los príncipes rivalizaban en lujo con los Pheacios, cuyos suntuosos alcázares y regalada vida describe la Odisea, realizaban la magnificencia de la arquitectura los primores del arte y el lujo encantador que los emporios mediterráneos y el lejano Oriente sustentaban: de mano en mano circulaban de continuo vasos de oro y plata henchidos de rico hidromiel o de espumoso zitho (Polib., fragm. XXXIV, 9), graves Phemius y Demodocos celebrando en épicos himnos (Ἡρῆματα, Strab., III, III, 6) las glorias de los antepasados.»

Apenas el historiador actual tiene algo que corregir a esta descripción. Señala bien Costa la diferencia que existía entre la sociedad de la Meseta y la ibera de la costa. En lo que difiere la investigación moderna es en que las cortes de los pueblos iberos fueran de gran lujo. Una autoridad como A. Blanco, excelente conocedor de los pueblos de la España prerromana, es de la opinión de que la gran cantidad de testimonios arquitectónicos, como los de Cástulo u Osuna, catalogados por J. Cabre y estudiados por A. García y Bellido, que de modo fragmentado han llegado a nosotros, no proceden de palacios, que debían ser muy sencillos, sino de templos o santuarios: los dioses tenían mejores casas que los hombres.

Costa, como se indicó ya, no se contenta con estudiar la religión de los celtíberos, sino que traza una pintura acabada, de toda la sociedad apoyándose en las fuentes literarias, de las que no se le olvida ninguna. El mérito es aún mayor por cuanto en aquella época en que se redactaron los trabajos que examinamos, no existían repertorios, como las *Fontes Hispaniae Antiquae* del hispanista alemán A. Schulten, donde prácticamente están todas recogidas. Reúne y comenta nuestro polígrafo todas las citas referentes a la demografía de los pueblos de la Hispania indígena y las relaciones con el funcionamiento y elección del poder político. Joaquín Costa define los diferentes aspectos de la sociedad indígena hispana: religiosos, políticos, económicos, administrativos y sociales; posee una concepción total de la sociedad: Unos aspectos están estrechamente vinculados con otros. Como él afirma la religión estuvo íntimamente enlazada con la constitución política. No se le escapó a Costa la importancia para dar cohesión a la sociedad de los pactos de hospitalidad y patronato, de los que analiza el principal de ellos, el de los Zoclas ⁹.

Costa, como se ha indicado ya, presta especial interés al tema de la inmortalidad. Barruntó en el capítulo III que esta inmortalidad era astral, lo que parece cierto; de aquí la importancia que atribuye a la luna. Recoge, como siempre, todas las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas referentes al culto a la luna en la España antigua, sin olvidar la lengua vasca dado que entre los vascones el culto a la luna gozó de especial importancia, como ha demostrado J. Caro Baroja ¹⁰.

Al referirse a la introducción del culto a la Artemis Efesia por los focenses, entre los iberos, hace gala Costa de sus conocimientos de historia griega, coleccionando otros testimonios parecidos que podían ilustrar lo sucedido en España. En este capítulo utiliza la Arqueología al estudiar la iconografía de la luna, aunque la documentación es pobre.

El manejo de los más variados autores griegos le permite hacer un buen recorrido por la literatura griega para demostrar que la isla Ogygia estaba situada en las proximidades de Cádiz, como cree la investigación moderna (A. Schulten, A. García y Bellido, etc.).

A título de ejemplo, para conocer la amplia cultura que Joaquín Costa tenía, baste recordar su párrafo dedicado a los Campos Elíseos:

«Dice también que las partes de la Luna situadas del lado del cielo se denominaban *Campo Elysio* (Cap. 29, 8). En la tierra, correspondían los «Campos Elysios» de Homero al «ager Tartessus» de Avieno. Esta correlación entre la morada terrestre y la celestial nos recuerda que los *paraísos* o jardines famosísimos de que los reyes iranos rodeaban sus palacios, eran una como imagen e imitación del paraíso celeste de Ahuramazda, y que esta relación entre los paraísos creados por el arte y el de la tradición edénica venía ya de las monarquías más antiguas de Babilonia y Nínive (Lenormant-Babelon, *ob. cit.*, t. 1, págs. 97 y 105). El campo Elysio en cuestión ha de cotejarse con el «jardín de las Hespérides», que *Euhesperis* (Bengazi, Trípoli) y Cádiz dibujaron en sus monedas: como, a su vez, el jardín de las Hespérides con el Edén o Paraíso de los caldeos, precedente del de la Biblia hebrea. *Euhesperis* en lengua ibero-libia significó, a mi entender, «jardín de árboles, nemus», siendo: 1.º *Euhes* igual al bereber targui *ehixk*, árbol, éuskaro *haitz*, caldeo accadio *ges, gis*. 2.º *Peris* o *Perits* igual al éuskaro *baratz*, jardín, bereber *kabila tabhirt*, zend *paradâeço*.

El sentido propio de este último vocablo en zend y sanscrito es “lugar alto”, “lugar delicioso”, pues, por punto general, los monarcas persas instalaban sus paraísos en cumbres elevadas. Si el vocablo *paradisus*, con sentido de jardín, es positivamente iranio, sin análogo en las lenguas propias de la Caldea, su existencia en el Atlas y en el Pirineo complicaría sobremanera el problema de las inmigraciones ibero-libias.»

Esta amplitud de conocimientos alusivas a la creencia de otros pueblos, semejantes a las iberas, se repite continuamente; al aludir a la costumbre celtibera de exponer los cadáveres para que los comiesen los buitres, compara este rito con el de los nómadas de Africa practicado en el

centro de Sagunto, con el de los habitantes del Caspio, y con el de los persas. Costa escribe acertadamente que este rito presupone una concepción astral de la ultratumba en quienes lo practican: con este motivo menciona, como no podía ser menos, la «estela de los buitres».

Muy acertadamente apunta Costa que las danzas de los pueblos del Norte celebradas en las noches de plenilunio eran en honor de Luna, bailes que han llegado casi hasta el siglo XX.

Sobre las bailarinas gaditanas no señala nuestro autor que son probablemente bailes desacralizados. Cree que proceden de Jonia, según dice también un pasaje apócrifo de Anacreonte cuando lo lógico era traerlas del mundo fenicio ¹¹. Conoce las fuentes referentes a ellas y las parafrasea en los siguientes términos:

«Las habilidades que ostentaban estas mujeres hubieran causado la desesperación de las que en nuestro tiempo han deshonrado con sus torpezas los templos del arte dramático. Ya su cuerpo, resplandeciente de hermosura, se balanceaba muellemente a uno y otro lado, suave y flexible como un sauce; ya avanzaba provocativo y trémulo; ya movía los bulliciosos diminutos pies, tejiendo vistosos y expresivos cruzados; ya fatigaba la vista con fantásticas y estudiadas evoluciones, tan elocuentes como el más apasionado lenguaje; ya se paraba adoptando posiciones lascivas, que despertaban con galvánicos estremecimientos los enervados sentidos de los patricios y epulones de Roma, y quebrantaban la más firme y austera virtud; o bien entonaban, con voz de sirena, voluptuosas canciones, que en aquella sociedad ebria levantaban una tempestad de aplausos en torno de la impúdica y desenvuelta juglaresa gaditana.»

Joaquín Costa, en una época de incuria de los estudios clásicos en España, demostró tener un excelente conocimiento de la literatura griega y latina y de la bibliografía con ella relacionada.

También manejó con acierto la numismática, la epigrafía, la filología y la arqueología, si bien esta última ciencia en menor medida. Llama la atención que no aluda en sus páginas a las esculturas del Cerro de los Santos (Albacete), descubiertas entre los años 1860-1870, y que fueron presentadas en Madrid y después en Viena y París. En esta última ciudad se las tuvo por falsificaciones. Sus conocimientos de otras culturas también fue grande. El historiador actual de la Hispania antigua puede todavía acudir a las páginas de Costa, para consultar la recogida exhaustiva que de las fuentes de cada tema hace este autor. En la interpretación de muchos textos se adelantó a la investigación moderna.

Siempre es un ejemplo a imitar su método de trabajo científico. Hoy día que los investigadores tienden a especializarse con exceso y convertirse en *bárbaros especialistas*, según la expresión de José Ortega y Gasset, la obra de Joaquín Costa es la mejor prueba de que en los estudios de Historia antigua, hay que utilizar simultáneamente las aportaciones de varias ciencias.

NOTAS

¹ J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid, 1982. Idem., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975. Idem, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1975, 369 ss. Idem, «Einheimische, Religionen Hispaniens in der römischen kaiserzeit», *ANRW*, II, 1986, 164 ss. J. d'Encarnação, *Divinidades indígenas sobre dominio romano en Portugal*, Lisboa, 1975. M. Pastor, *La religión de los astures*, Granada, 1981. G. Sopena, *Dioses, Ética y Ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987. J. M. Blázquez, *Religiones primitivas ibéricas*, Madrid, 1983. Idem, *Historia de España, España Romana*, Madrid, 1983, 261 ss.

² J. M. Blázquez, en *Historia de España, España Romana*, pp. 323 ss. Idem. *Imagen y mito*, pp. 467 ss.

³ A. Alvarez de Miranda, *Ritos y juegos del toro*, Madrid, 1962, pp. 19 ss.

⁴ M.^a Lourdes Albertos, *Organización suprafamiliares en la Hispania antigua*, SA 37, Valladolid, 1975. G. Pereira, «Los castella y las comunidades de Gallaecia», *Zephyrus*, 24-25, 1982, 249 ss. Idem, «La formación histórica de los pueblos del Norte de Hispania. El caso de Gallaecia como paradigma», *Veleia*, 1, 1984, 271 ss.

⁵ J. M. Blázquez, «¿Romanización o asimilación?», en *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Vitoria, 1985, 565 ss. Sobre la asimilación de la cultura romana por los pueblos del N. de Hispania. P. Le Roux-A. Tranoy, «Contribution à l'étude des régions rurales de NO. hispanique au Haut Empire: deux inscriptions de Peñafiel», *Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia*, Oporto, 1974, 249 ss. Idem, «Rome et les indigènes dans le NO. de la Péninsule Ibérique», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 9, 1973, 477 ss. C. A. Ferreira de Almeida, *Romanização das terras da Maia*, 1969. Idem, «Algunas notas sobre o processo de romanização da zona de entre Douro e Ave», *Actas das I Jornadas Arqueológicas*. Lisboa, 1970, 3 ss. Varios, *Estudios de Cultura Castrexa e História Antiga de Galicia*, Universidad de Santiago, 1983. *Indigenismo y romanización en el conventus asturum*, Oviedo, 1983. *Actas do seminario de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, Guimaraes, 1980. M. P. González-Conde, *Romanidad e indigenismo en Carpetania*, Alicante, 1987. M. Salinas, *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca-Soria, 1986. A. Tranoy, *La Galice romaine, Recherches sur le Nord'Ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Paris, 1981. A. Rodríguez Colmenero, *Augusto e Hispania. Conquista y organización del norte peninsular*, Bilbao, 1979. Sobre Asturias y Cantabria: J. M. Blázquez, «Astures y cántabros bajo la administración romana», *SH*, 1, 1983, 43 ss. Idem, «El urbanismo entre los astures», *MHA*, 4, 1984, 113 ss. con numerosa bibliografía, principalmente de N. Santos Yanguas. J. González Echegaray, *Los cántabros*, Madrid, 1966, 206 ss. Idem, *Cantabria a través de su Historia*, Santander, 1977. F. Diego Santos, *Romanización de Asturias a través de la epigrafía romana*, Oviedo, 1963. Idem, «Die Integration Nordund Nordwestspaniens als römische Provinz in der Reichspolitik des Augustus», *ANRW*, 1975, 523 ss. Idem, *Historia de Asturias. Asturias romana y visigoda*, 1979. García Iglesias, Algunas observaciones sobre los pueblos pirenaicos en la Baja Antigüedad, en *Els pobles pre-romans del Pirineu*, 319 ss. H. Galsterer, «Bemerkungen zur Integration vorrömischer Bevölkerung auf der Iberischen Halbinsel», *Actas del II Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, 453 ss. M. C. Bobes, «Toponimia romana de Asturias», *Emerita*, 29, 1961, 1 ss. F. J. Lomas, *Asturias prerromana y alto imperial*, Sevilla, 1975. M. Pastor, «Participación indígena astur en la vida social romana», *MHA*, 1977, 191 ss. Idem, «Los astures augustanos y su romanización», *HA*, 6, 267 ss. Idem, «El urbanismo y los núcleos de población en el Conventus Asturum durante el Imperio romano», *Zephyrus*, 26-27, 1976, 417 ss. Sobre la asimilación de la cultura romana por los vascos: Varios, *La romanización del país vasco*, Estudios de Deusto 20, 1972. También J. M. Blázquez, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V)», en *Asimilación et résistance à la culture gréco-romaine dans le Monde Ancien*, Bucarest-París, 1976, 63 ss., no parece que hubiera un rechazo de la cultura romana. Para el N. de Lusitania: M. Cardozo, «Le romanizzazione del nord-ouest della Penisola Ispana», *Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche*, III, Roma, 1966, 53 ss.

⁶ J. M. Blázquez, *Imagen y mito...*, pp. 332-343.

⁷ M. C. González, *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*, Vitoria, 1986. J. Santos Yanguas, *Comunidades indígenas y administración romana en el noroeste hispánico*, Vitoria, 1985.

⁸ J. M. Blázquez, *La romanización*, I. Madrid, 1974, 191 ss. A. García y Bellido, «Bandas y guerrillas y su lucha con Roma», en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, 1986, 13 ss.

⁹ A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid, 1953, 367 ss. A. García y Bellido, «La tessera hospitalis del año 14 de la era hallada en Herrera de Pisuegra», *BRAH*, 159, 1966, 149 ss. G. Pereira, «Nueva tabula patronatus del noroeste de Hispania», Congreso Compostela. En prensa. M. D. Dopico, «Los conventus inridici. Origen, Cronología y naturaleza histórica», *Gerión*, 4, 1986, 265 ss. G. Bravo, «Avance sobre un nuevo bronce romano del año 134, hallado en Montealegre (Valladolid)», *Gerión*, 3, 1985, 309 ss. A. Coelho Ferreira da Silva, «As tesserae hospitales de Castro de Senhora de Saúde ou Monte Murado (Pedroso, Gaia)», en *Contributo pra o estudo das custituições e provoamento da Hispania Antigua*, Oporto, 1983. R. Loscertales, «Hospicio y clientela en la España céltica», *Emerita*, 10, 1942, 308 ss. A. Montenegro, «La tessera hospitalis del año 134 d. C. hallada en Montealegre y el municipio romano de Cauca», *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*. Palencia, 1987, 517 ss. J. Ferro Couselo y J. Lorenzo, «La tessera hospitalis de Castromao», *BA*, 1, 1971, 9 ss. J. I. Rodríguez Neila y J. M. Santero, «Hospitium y Patronatus sobre una tabla de bronce de Cañete de las Torres (Córdoba)», *Habis*, 13, 1982, 128 ss. A. Tovar, «El bronce de Luzaga y las tesseras de hospitalidad latinas y celtibéricas», *Emerita*, 16, 1948, 75 ss. Idem, «Notas epigráficas sobre objetos del Museo Arqueológico Nacional», *RABH*, 61, 1955, 577 ss. J. M. Blázquez, *Imagen y Mito...*, pp. 385 ss. En este último libro se estudia el legado indoeuropeo a la Hispania romana en sus más variados aspectos.

¹⁰ J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, San Sebastián, 1977. Sigue siendo obra fundamental al igual, que del mismo autor, *Los pueblos de España*, Madrid, 1976, y para Celtiberia los varios trabajos de Salinas.

¹¹ J. M. Blázquez, *Imagen y mito...*, pp. 332 ss.

