

**REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA**

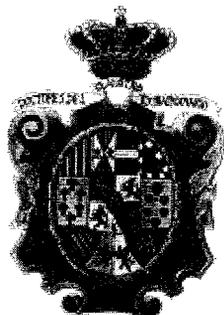
**LAS RAÍCES CELTAS DE LA  
LITERATURA CASTELLANA**

**DISCURSO PRONUNCIADO POR EL**

**EXCMO. SR. D.  
MARTÍN ALMAGRO GORBEA**

**EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN  
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO  
EL DÍA 25 DE ENERO DE 2017**

**Y CONTESTACIÓN DEL  
EXCMO. SR. D. EMILIO DE DIEGO GARCÍA**



**MADRID, MMXVII**

## **REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA**

*Presidente:* Excmo. Sr. Don Jesús Álvarez Fernández-Represa

*Vicepresidente:* Excmo. Sr. Doñ Saturnino de la Plaza Pérez

*Secretario:* Excmo. Sr. Don Emilio de Diego García

*Tesorero:* Excmo. Sr. Don Leandro Cañibano Calvo

*Bibliotecario:* Excmo. Sr. Don José Antonio Rodríguez Montes

© *Real Academia de Doctores de España*

© *El autor*

## ÍNDICE

DISCURSO del Excmo. Sr. D. Martín Almagro Gorbea	5
INTRODUCCIÓN	8
<i>Justificación de tema: raíces celtas de la literatura castellana</i>	8
<i>De la literatura celta a la literatura popular</i>	9
<i>Los celtas en Hispania y sus creaciones literarias</i>	10
<i>Nueva orientación de los estudios celtas</i>	11
LA LITERATURA CELTA	12
<i>Los indicios de literatura celta prerromana</i>	12
<i>La literatura celta de Irlanda</i>	15
<i>La literatura celta en la antigua Britania y en Bretaña</i>	17
LA LITERATURA CELTO-HISPANA	19
<i>Aedos y poemas en el Bronce Final</i>	19
<i>La literatura oral entre las tradiciones populares de origen celto-hispano</i>	20
<i>Los "restos" supervivientes de la literatura celto-hispana</i>	21
<i>Poemas épicos celto-hispanos</i>	23
El ciclo épico del "Héroe fundador" (p. 24). <i>Niethos-Neton</i> , dios solar y de la guerra (p. 26). Gargoris y Habis (p. 28). El héroe y el monstruo lobuno (p. 30). La cacería del jinete infernal (p. 31).	
RAÍCES CELTAS DE LA ÉPICA CASTELLANA	34
<i>Elementos celtas en los cantares de gesta</i>	34
<i>Narraciones mitológicas hispano-celtas del País Vasco</i>	36
Cantar de Froom (p. 37). Cantar de Juan Zuría (p. 38). Cantar de Iñigo Esquerra (p. 40). Cantar de Dom Diego Lopez, Senhor de Viscaia (p. 42). El nacimiento prodigioso de Sancho Abarca (p. 45).	
<i>"Reliquias" de poesía épica celtibérica en los cantares de gesta castellanos</i>	47
El Cantar de Fernán González (p. 48). El Cantar de los Siete Infantes de Lara (p. 50). La Gesta de las Mocedades de Rodrigo (p. 52). El Cantar del Mio Cid (p. 54)	
CONCLUSIÓN	58
DISCURSO DE CONTESTACIÓN del Excmo. Sr. D. Emilio de Diego García	61
NOTAS	71



**DISCURSO DE INGRESO**  
**DEL**  
**EXCMO. SR. D. MARTÍN ALMAGRO GORBEA**



*Excmo. Sr. Presidente,*  
*Excmos. Sras. y Sres. Académicos,*  
*Señoras y señores,*  
*Queridos amigos todos:*

No sé cómo iniciar mis palabras para expresar todo el agradecimiento que siento por el gran honor que recibo, al que quiero responder con mi compromiso personal de cumplir el honroso puesto que se me ha concedido, para lo que espero contar con la ayuda de todos al servicio de la *Real Academia de Doctores de España*.

De forma muy especial, debo agradecer el apoyo personal de quienes me han presentado, los Dres. Don Antonio González González y Don José María Teijón Rivera, además de mi colega y buen amigo, el Dr. Emilio de Diego, Secretario de esta Institución, aunque quiero hacerlo extensivo a todos los miembros de la misma, pues me han demostrado gran afecto, al tiempo que aprovecho para ponerme a su disposición y a la de esta magna Institución.

También, si se me permite, quisiera recordar a mis profesores del Instituto Nacional de Enseñanza Media “Ramiro de Maeztu”, D. Antonio Magariños, D. Jaime Oliver Asín y D. Eduardo Perea, quienes me enseñaron a gozar la Literatura, por lo que las ideas que voy a exponer son fruto de la sabiduría y del humanismo de sus enseñanzas.

Soy prehistoriador y arqueólogo y he dedicado mi vida a investigar y a transmitir a la sociedad cuanto aprendía, por lo que quiero reconocer los estímulos recibidos de mis colegas y alumnos. Y también quiero recordar a familia, a mi mujer, María Teresa de la Cueva Aleu, y a mi padre y maestro, Martín Almagro Basch, discípulo de Hugo Obermaier, cuyo espíritu científico prosiguió en el Departamento de Historia Primitiva del Hombre de la Universidad Complutense.

También deseo en esta ocasión recordar con afecto, aunque sea de forma breve, a mi predecesora, la Académica de Número Dra. María Ruiz Trapero, quien fue Presidenta de la Sección 2ª de Humanidades de esta Real Academia de Doctores de España.

Conocí a la Dra. María Ruiz Trapero hace más de 50 años, cuando trabajaba con mi padre en el Instituto Español de Prehistoria del CSIC, entonces situado en el Museo Arqueológico Nacional. La recuerdo siempre como una mujer muy afable, que atendía gustosa mis consultas sobre Numismática, que fue su principal campo de actividad.

Estudió en la Universidad Complutense y fue Premio Extraordinario de Licenciatura y en su Doctorado en Historia, dirigido por el Dr. José Mª de Navascués, con el que, a los 23 años, se inició como Profesora Ayudante de clases prácticas en una larga carrera en la que, años después sustituyó a su maestro en la Cátedra de Numismática y Epigrafía. En este puesto ha desarrollado una brillante labor, que prosiguió después de su jubilación como Catedrática Emérita de «Numismática y Epigrafía», por lo que puede ser considerada la última representante de la escuela numismática formada por Manuel Gómez-Moreno y sus insignes predecesores.

No hay tiempo en esta ocasión para mencionar sus múltiples actividades y las justas distinciones logradas. Baste recordar que fue muchos años Decana de la Facultad de Geografía e Historia y Directora Científica para catalogar las Colecciones de las Medallas y Monedas del Patrimonio Nacional, al frente de un eficiente equipo de brillantes discípulos que han desarrollado una labor ejemplar al publicar ese tesoro de nuestro Patrimonio, desde el primer tomo aparecido en 2003 hasta el séptimo, en estos momentos pendiente de publicación. No puedo tampoco hacer referencia a sus numerosos cargos ni a sus valiosas monografías y catálogos, pero el recuerdo de su obra irá siempre unido al de su gran humanidad, llena de inteligencia y bonhomía, que queda para siempre como recuerdo imborrable para todos.

### ***Justificación de tema: las raíces celtas de la literatura castellana***

Deseo, en primer lugar, exponer el motivo de la elección del tema de mi discurso: *las raíces celtas de la literatura castellana*. Como arqueólogo y prehistoriador me siento atraído a estudiar la evolución de las culturas prehistóricas y los procesos de etnogénesis y de formación de los pueblos, pues permiten comprender la evolución de la cultura humana que explican nuestra forma de ser y de pensar.

Con este afán he estudiado los últimos milenios a.C. de la antigua *Hispania*, cuando se forman los pueblos tartesios, iberos, celtas y vascos que, a través de la romanización y la islamización, constituyen las raíces etno-culturales y demográficas de España. En este período, los datos de cultura material que ofrece la Arqueología se enriquecen con los de otras ciencias, como la Historia y la Geografía de la Antigüedad, la Epigrafía y la Numismática, la Lingüística, la Antropología, la Historia de las Religiones y, desde fechas más recientes, la Etnoarqueología y la Literatura, pues muchas de nuestras tradiciones populares remontan a época prerromana, y, debidamente analizadas, informan de aspectos hasta ahora desconocidos, como la vida diaria, la economía o el derecho. Si a ello añadimos otras ciencias, como la Antropología Física y la Biología, la Demografía y las técnicas de análisis arqueométricos de las Ciencias Físicas y Naturales, se constata la atractiva metodología científica de este campo de estudios, en la que es obligada la colaboración interdisciplinar.

Por ello, la amplitud de conocimientos y el carácter tan interdisciplinar que ofrece esta *Real Academia de Doctores de España*, que tanto admiro personalmente, me han inclinado a ofrecer este modesto estudio sobre un campo apenas explorado entre Etno-Arqueología e Historia de la Literatura, aunque ésta última no sea el campo de mi especialidad.

### ***De la literatura celta a la literatura popular***

Unos de los temas más sugestivos de la Arqueología es reconstruir aspectos del pasado de los que no ha quedado documentación escrita a través de la cultura material dejada por el hombre. Pero el carácter interdisciplinar de esta ciencia, quizás la más abierta a todas las ciencias, humanas y naturales, pues todas pueden ser útiles para reconstruir el pasado, permite a partir de la cultura material adentrarse en su estructura tecno-económica, social e ideológica.

Con esta perspectiva, me he dedicado a estudiar la mentalidad y el imaginario de las sociedades prerromanas, esencial para conocer su cultura y su identidad. En estos estudios se hace patente la importancia de las tradiciones literarias, aparentemente desconocidas por ser de transmisión oral, pues con ellas se difundían las nuevas ideas y los cambios ideológicos que, a su vez, explicaban la paulatina transformación de la sociedad.

Puede parecer contradictorio hablar de literatura en pueblos de la Península Ibérica anteriores a los romanos, ya que sólo con la Romanización se fue extendiendo paulatinamente la cultura literaria en sentido escrito. Pero no debe sorprender que se hable de *literatura* en culturas hispanas “preliterarias” que desconocían la escritura o en las que su uso era muy limitado. La literatura es “el arte que utiliza como instrumento la palabra”, lo que incluye las tradiciones

orales, en ocasiones milenarias, como medio para transmitir ideas<sup>1</sup>. La *literatura* así entendida es anterior a la escritura y es propia de todas las sociedades, aunque sean analfabetas, ya que la transmisión oral sería el sistema habitual para difundir los conocimientos de su cultura.

El problema esencial es cómo llegar a su conocimiento, aún más desde el campo de la Arqueología, cuyo campo de estudio es la cultura material. De aquí el vacío existente en la investigación, a la que hemos dedicado varios trabajos estos últimos años para llamar la atención hacia este campo tan atractivo<sup>2</sup>. En esta línea de estudio, quiero analizar las tradiciones literarias de los celtas de la antigua Hispania, de personalidad evidente y cuyos ecos han perdurado hasta la actualidad, aunque apenas seamos conscientes de ello.

### ***Los celtas en Hispania y sus creaciones literarias***

Los celtas era un pueblo de stirpe indoeuropea que conformaban la base étnica y cultural de todo el Occidente de Europa, incluida gran parte de la Península Ibérica, en la que, ya desde el III milenio a.C., existían poblaciones “proto-celtas” muy arcaicas, extendidas desde las regiones occidentales atlánticas hasta la Meseta y el Sistema Ibérico, así como desde Galicia a todo el País Vasco, área que constituía la llamada *Hispania Celtica*<sup>3</sup>.

“Celtas” es un concepto **étnico**, no lingüístico ni arqueológico, que se daban a sí mismos algunos pueblos del Occidente. En consecuencia, es un concepto etno-cultural complejo<sup>4</sup> que varía con el tiempo y en el espacio cuyo estudio es campo de la Historia Antigua, la Lingüística y la Arqueología, a las que hay que añadir las tradiciones etnológicas, que incluyen los restos conservados de la literatura oral céltica.

El tema de la literatura hispano-celta apenas ha sido tratado. El Marqués de Valdeflores, ya en 1754, recoge en sus *Orígenes de la poesía castellana*<sup>5</sup> las referencias de Silio Itálico (III, 4, 6) sobre los Galaicos, que “componían y cantaban versos en su propia lengua” y de Estrabón (III, 1, 6) sobre los turdetanos, que “tenían estudios y escritos muy antiguos, poemas, leyes escritas en verso de cerca de seis mil años” y el P. Martín Sarmiento defendió la existencia de poesía rimada entre los celtas<sup>6</sup>. En el siglo XIX Joaquín Costa publica *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*<sup>7</sup>, en Madrid en 1881 y llegó a plantear los orígenes prerromanos de la métrica castellana, aunque su intento pionero ha carecido de continuadores.

En estos años se ha avanzado en el conocimiento del imaginario de los pueblos prerromanos a partir de los textos clásicos y de la “lectura” del mensaje que ofre-

cen las representaciones iconográficas de la Edad del Hierro. Por ello, el conocimiento de esta literatura puede compararse al de lenguas casi completamente perdidas, denominadas “en ruinas” o “residuales”, del alemán *Restsprachen*<sup>8</sup>, como el tartesio, el ibérico o el lusitano<sup>9</sup>. Del mismo modo, podemos hablar de una “literatura residual”, *Restliteratur*, de la que sólo nos han llegado sus restos, como ocurre con la desaparecida literatura celto-hispana, ya que no fue recogida por los autores clásicos y no pueden documentarla los hallazgos arqueológicos.

### ***Nueva orientación de los estudios celtas***

El estudio de la literatura celto-hispana ha surgido en estos últimos años dentro del creciente interés hacia el estudio de la mentalidad, el pensamiento y las creencias de la *Hispania* prerromana al valorarse que existen tradiciones populares, y entre ellas la literatura oral, que son resultado de procesos de “larga duración”, en la acertada expresión de Claude Braudel<sup>10</sup>. Esta metodología etno-arqueológica interdisciplinaria pretende reconstruir de forma “filológica” tradiciones llegadas hasta nosotros de forma oral, recogidas por los escritores clásicos o plasmadas en representaciones iconográficas, que sintetizaban relatos mítico-históricos. Del mismo modo que se puede reconstruir la evolución de una palabra desde su forma actual hasta sus formas ancestrales, es teóricamente posible reconstruir el proceso de “larga duración” de una narración desde sus inicios prerromanos hasta los testimonios actuales al haberse convertido en una narración popular. Esta tradición oral es más rica de lo que se piensa, pues “el folklore oral es la amplia base de la pirámide en la que se sustentan las demás literaturas”<sup>11</sup>, ya que consta de mitos y epopeyas en prosa o cantados, cuentos, baladas, nanas, proverbios y adivinanzas, un acervo “literario” de enorme interés, en muchos casos, no inferior al de las culturas ‘literarias’, como se ha señalado en la India<sup>12</sup>.

A partir de estos principios, ofrecemos una síntesis sobre la literatura celto-hispana que plantea las raíces celtas de la literatura castellana, ya que esa literatura de la *Hispania Celtica* ha perdurado en la literatura popular. Este análisis procura ofrecer un orden lógico. En primer lugar, se abordan los primeros testimonios hispanos sobre literatura y aedos del Bronce Final en el II milenio a.C. Después se rastrean las “ruinas” conservadas de la literatura celta-hispana, se recogen sus escasos testimonios y se analizan las raíces celtas en los cantares de gesta castellanos, con alusiones a influjos posteriores de la literatura celta en la Castilla medieval, como los *ímmrama* irlandeses sobre el romance del Conde Arnaldos y la *Leyenda de San Amaro* o el mito de la triple muerte plasmado en el *Libro de Buen Amor*, sin olvidar la pervivencia del imaginario celta en cuentos populares españoles, algunos tan famosos como las leyendas ‘sorianas’ de Gustavo Adolfo Bécquer.

## LA LITERATURA CELTA

### *Los indicios de literatura entre los celtas prerromanos*

La literatura celta ha atraído especial interés desde el siglo XIX<sup>13</sup>. Como la de tantos otros pueblos preurbanos, era de tradición oral, como en la Grecia y Roma más arcaicas. En la actualidad, los celtistas consideran literatura celta la escrita en cualquier lengua goidélica, -irlandés, gaélico escocés y manés-, o britónica, -galés, córnico y bretón-. Pero también tuvieron literatura los celtas continentales, entre los que destacaban los galos, aunque sea prácticamente desconocida, como leponcios, ligures, réticos e hispano-celtas, entre los que destacaban los celtíberos. De estas lenguas sólo han quedado escuetos testimonios epigráficos en inscripciones, generalmente breves, sobre estelas de piedra, bronce, cerámicas o monedas, pues los celtas conocían la escritura desde fines del siglo VII a.C., en la que utilizaron caracteres etruscos, griegos y latinos e ibéricos en Hispania, hasta adoptar signos ogámicos sustituidos por los latinos tras la cristianización. Pero el uso de la escritura era restringido, como confirman los hallazgos arqueológicos y como indica César (BG VI, 14, 3-4), pues se limitaba a breves inscripciones funerarias y votivas o a documentos administrativos, como leyes sacras, censos y calendarios.

\*

Se sabe poco de los orígenes de la literatura celta, de tradición indoeuropea, que debía existir desde la Edad del Bronce, como la griega, la latina o la germánica, como lo indica el paralelismo entre Aquiles y *CúChúilain*<sup>14</sup>, por lo que es una de las más antiguas de Europa.

Se sabe poco de las literaturas celtas del continente, pues desaparecieron sin dejar ningún testimonio escrito. Los autores clásicos a partir de Posidonios<sup>15</sup>, en el siglo II a.C. recogen que los galos tenían “bardos”<sup>16</sup>, quienes componían y cantaban himnos épicos<sup>17</sup> para exaltar las gestas de sus héroes, a modo de anales mítico-históricos que perpetuaban la memoria de sus héroes y sus hechos más memorables, generalmente acompañados de liras como las representadas en monedas y en la de 7 cuerdas que empuña una escultura del hábitat aristocrático del siglo II o I a.C. de Paule, Côtes-d’Armor, Bretaña<sup>18</sup>.

El término “bardo”, atestiguado en Antiguo Irlandés como *bard*, designa a quien componía y recitaba poemas. Procede del protocelta \**bardos*, que significa “el que hace un elogio o una canción”, como recoge Festo (31, 13 L: *bardus Gallice, cantor qui virorum fortium laudes canit*), “cantante que alababa a los personajes más poderosos”. Eran profesionales formados de padres a hijos capa-

ces de componer poemas de largos versos y memorizar leyendas y relatos, como refiere César (*BG* VI, 14) de los druidas, que aprendían de memoria largos versos que no se podían escribir. Amiano Marcelino (*XV*, 9, 8) precisa que componían y cantaban “poemas heroicos” acompañados de liras para alabar a sus héroes; Diodoro Sículo (*V*, 31, 2) señala que los galos “tienen poetas a los que llaman bardos que cantan acompañados de instrumentos parecidos a las liras, unas veces elogios y otras, sátiras” y Lucano (*Fars.* I, 447-449) confirma que componían canciones sobre sus héroes.

Estos poetas y cantantes gozaban de gran prestigio (*Str.* 4, 4, 4), pues se consideraban dotados de carisma sobrenatural<sup>19</sup>. Solían actuar en las cortes regias y en grandes festivales y banquetes públicos, como los del rey Lovernio de los arvernos<sup>20</sup>, que el 121 a.C. premió con una bolsa de monedas de oro a un poeta que cantó su grandeza (*Athen.* VI, 37, p. 152D-F). También en Irlanda vivían protegidos por un rey y solían recibir ricos presentes, como caballos, ganado, carros y esclavas<sup>21</sup>.

Poco se sabe de estos poemas de la Edad del Hierro, salvo las huellas conservadas en obras ya de época cristiana. Sin embargo, algunas representaciones iconográficas parecen narrar poemas épicos celtas, como la escena con una cacería mítica del carro de Strettweg, Austria<sup>22</sup>, datado hacia el 600 a.C., o la vaina de espada de la tumba 116 de Hallstatt, del siglo V a.C., que describe una turma ecuestre entre dos escenas cosmológicas<sup>23</sup>. Más narrativas son los frisos con combates, procesiones, carreras de carros y banquetes de élite de las sítulas nord-adriáticas del siglo VI a.C.<sup>24</sup>, que se han relacionado con la sociedad homérica. Estos relatos míticos y heroicos prosiguen hasta época romana, como documentan las monedas<sup>25</sup> y los autores clásicos a partir de Poseidonios.

Estos poemas mítico-épicos debían referir las gestas del héroe fundador, figura esencial de la mitología celta, según indican algunas referencias. Serían relatos histórico-míticos en verso protagonizados por el héroe fundador como aglutinador de la sociedad y su patrono y protector<sup>26</sup> y narrarían también la historia de la tribu, la genealogía de sus jefes y las gestas de sus héroes.

Estos poemas histórico-míticos se han perdido, pero se puede identificar alguno, como el del héroe fundador de Alesia<sup>27</sup>, que probablemente sería el *Deus Moristargus* (*CIL* XVIII, 1873; *Caes.*, *BG* V, 54, 2) helenizado como Hércules, bajo el que parece subyacer el dios *Teutates* local, creador y patrono de la población. El relato narra que este héroe, a su vuelta de *Hispania*, llegó a la *Gallia* con un gran ejército, se unió a los indígenas y fundó Alesia, que se convirtió en la principal ciudad de la *Celtica* (*Diod.* IV, 19, 1-2) y se casó con la hija del rey, unión de la que nació *Galatés*, que es el Héroe fundador de los Galos (*Diod.* V,

24, 1-3), por lo que este mito explicaba la supremacía de *Alesia*, el origen de los galos y la aparición de reyes y leyes como la prohibición de matar a los extranjeros y robar sus mercancías.

También se ha conservado el mito de los *Remi*, de la actual Reims<sup>28</sup>. *Remos*, documentado en las monedas, era su héroe fundador epónimo, equiparado a Remo como hijo de Marte, no a Rómulo, lo que indica que es un mito local, como los que tenían los germanos, de cuyo dios *Hermin* procedía la importante tribu sueva de los Herminones<sup>29</sup>.

Hay noticias de otras narraciones míticas sobre héroes fundadores divinizados, a los que se dedicarían los cantos guerreros de que hablan las fuentes, como la leyenda de M. Valerio Corvino (Liv. VII, 10; D.H. XV, 1). En la invasión de Italia por los galos el 349 a.C., un enorme galo retó a los romanos a una ‘lucha de campeones’. Cuando M. Valerio se le enfrentó, un cuervo posado sobre su casco atacó al galo en la cara y los ojos. El general romano interpretó el hecho como un augurio, ya que venció al galo mientras el cuervo desaparecía hacia Oriente, adoptando el cognomen *Corvinus*. Raimond Bloch<sup>30</sup> ha visto que este relato es una reelaboración romana de un poema celta, pues el cuervo es el animal más característico de la épica celta, que aún aparece en el *Poema del Mío Cid* (vid. *infra*). El mismo tema documenta la iconografía del casco de Ciumesti, en Rumanía<sup>31</sup> y del caldero de Gundrestrup<sup>32</sup> y antropónimos como *Brannogenos*, el “Hijo del Cuervo”, el irlandés *Bran*, el rey *Brenus* de los Senones, que saqueó Roma el 386 a.C., y *Brennos*, rey de los *Tobistobogi*, que dirigió la razia por Macedonia y Grecia y saqueó Delfos el 280 a.C.<sup>33</sup>.

Otro relato mítico trata sobre un héroe que captura a un jabalí maligno. Suida (265, s.v. *Beeroúnion*, Adler, 1971: I, 470) relata la historia de *Virunum*<sup>34</sup>, héroe epónimo fundador de *Verulanum*, situada en el Magdalensberg, Austria: “*Virunum: Nombre de una ciudad. Los Nóricos son un pueblo donde un jabalí enviado por la divinidad arrasaba el territorio. Todo lo intentaron contra él, pero no lo lograron, hasta que un hombre, derribándolo, lo cargó sobre sus hombros,...* Los Nóricos le llamaron ‘un hombre’ (Vir Unum>Verunum, de \**viros*, hombre<sup>35</sup>), βηρούνοϋς... Por este motivo se llamó a la ciudad (Verunium)”. Este mito del héroe fundador de *Verulanum* es similar al del Toro Celeste capturado por *Gilgamesh*, al del Toro de Maratón capturado por Teseo o las gestas de Heracles y el jabalí de Erimanto, de Meleagro y el jabalí de Calidón y de Etolo y el jabalí de Éfeso.

Poemas míticos semejantes existirían por todo el mundo celta, pues han quedado plasmados en la iconografía de monedas y del caldero de Gundrestrup<sup>36</sup>, pero, tras conquistar Roma las Galias, Hispania y las áreas continentales que habita-

ban los celtas, su lengua y sus creaciones literarias desaparecieron al imponerse el latín, aunque perduraron formas populares, en ocasiones alimentadas por las conservadas en Irlanda, Gales y Bretaña.

### ***La literatura celta de Irlanda***

Los celtas ocupaban la mayor parte de Europa Occidental y Central con una variedad lingüística y cultural que se refleja en sus tradiciones literarias. Estaban organizados en pequeños reinos independientes, en cuyas pequeñas capitales sus reyes tenían un poeta profesional para cantar sus hechos y glorificar a sus antecesores como sustento ideológico de su poder sobre una sociedad aristocrática y guerrera, no muy distinta de las de Grecia o la Italia preurbanas. Esta literatura era de transmisión oral desde tiempos prehistóricos y los bardos y poetas componían cánticos para resaltar el origen divino y el poder sobrenatural de sus héroes, lo que explica su carácter fantástico, que culmina en la novela medieval caballeresca de Bretaña, originada en estas tradiciones literarias. Sin embargo, al difundirse el cristianismo en Irlanda, la cultura monástica extendió la escritura y se pusieron por escrito poemas hasta entonces transmitidos por vía oral.

En Irlanda y Gales existen estelas funerarias con inscripciones celtas en caracteres ogámicos de los primeros siglos de la Era, pero no se ha conservado de esa época ninguna obra literaria, pues eran de transmisión oral, como en el resto del mundo celta. San Patricio introdujo el alfabeto latino en Irlanda en el siglo V, pero las primeras obras conservadas en gaélico son poemas heroicos del siglo VII que narran hechos muy anteriores, a juzgar por los acontecimientos que describen.

Hacia el 700 d.C. existía en Irlanda una rica cultura literaria escrita en gaélico, pero la mayoría de sus manuscritos desapareció con los vikingos, si bien han llegado hasta nosotros algunos relatos en recopilaciones de los siglos XI y XII, como el magnífico *Book of Leinster*, que contiene una lista de relatos actualmente perdidos. Esta tradición literaria celta irlandesa está bien documentada gracias a druidas, files y bardos. El *druidh* o druida era un sabio conocedor de la religión y la magia, que conservaba el saber tradicional. El poeta o *filidh* componía poemas versificados y conservaba en su memoria los hechos históricos, que trasmitía oralmente. Los *bard* o bardos eran los poetas menores, encargados de trasmitir lo que aprendían de druidas y files. Los acontecimientos se narraban en versos para favorecer su aprendizaje y memorización, lo que favorecía una rica tradición poética oral, transmitida por bardos y files.

Al extenderse el cristianismo, los monasterios usaron la escritura latina para escribir antiguos poemas gaélicos. Los monjes irlandeses extendieron su activi-

dad por el continente y llevaron a monasterios de Francia, Suiza, Alemania, Italia y España manuscritos que explican la influencia de la literatura celta antigua en obras posteriores. Pero esta tradición literaria pierde fuerza a partir de la Baja Edad Media y en el siglo XVII las lenguas celtas sólo se mantenían en el ámbito popular, hasta que en el siglo XIX resurgen con los movimientos nacionalistas del Romanticismo.

De esta literatura irlandesa existen diversos *Ciclos* o conjuntos de relatos protagonizados por los mismos héroes. Los más importantes son el *Ciclo Mitológico*, el *Ciclo del Ulster* y el *Ciclo de Finn*, que se complementan con el *Ciclo Histórico* o de los Reyes y con los *Ímmrama*.

El *Ciclo Mitológico*, también conocido como “Libro de las Invasiones”, trata sobre los dioses y el origen mítico de la población celta de Irlanda, explicada por cinco invasiones de la isla en tiempos ancestrales.

El *Ciclo del Ulster* es el más conocido de la literatura celta. Su protagonista es *Conchobar*, rey de la mítica *Emain Macha*, en Navan Fort, la pequeña capital del reino del Ulster. Narra un mundo épico heroico que ha sido comparado al mundo homérico, pero ofrece un carácter más fantástico al relatar las hazañas de los guerreros del rey *Conchobar*, entre los que destaca *Cú Chulainn*, el “Perro del Ulster”, hijo del dios *Lug*, héroe irlandés por excelencia. Otro personaje famoso es la bella *Deirde*, que vive encerrada por orden del rey *Conchobar* para evitar un terrible maleficio, ya que los druidas profetizaron que sería de gran belleza, pero que por ella ocurrirían grandes desgracias.

Distinto carácter ofrece el *Ciclo de Finn* o *Ciclo de Ossian*, pues fue compuesto por el poeta *Ossian*, hijo de *Finn*. Este ciclo relata las hazañas del héroe *Finn mac Cumail* y su fratría de guerreros, los *Fianna*, que luchan entre el mundo real y el mundo mítico, enfrentándose a los poderes mágicos de malvados enemigos tanto en Irlanda como en Escocia.

El *Ciclo Histórico* lo forman códices, en prosa y en verso, con la historia histórico-mítica de Irlanda, pues mezclan realidad y fantasía al narrar los acontecimientos y describir a los reyes irlandeses de los siglos III al VIII d.C., información que completa con acontecimientos tomados de los otros ciclos épicos comentados. En este ciclo destaca el *Dinnsheanchas*, que trata sobre los lugares de Irlanda y sus leyendas, y el *Lébor Gabala Erenn*, “Libro de las Conquistas de Irlanda”, con la “historia” de los pueblos míticos que habrían invadido la isla a partir del Diluvio.

Finalmente, también hay que destacar el *Ciclo de los Ímmrama*. Son viajes de aventura de un héroe por mar a islas maravillosas fuera del tiempo y del espacio

de este mundo, por lo que suelen acabar de forma dramática. Es un género ya cristianizado, aunque con fuertes reminiscencias paganas, que tuvo gran influjo en la literatura medieval europea, como evidencia la vida de San Amaro o el romance del Conde Arnaldos.

### ***La literatura celta en la antigua Britania y en Bretaña***

También se conoce literatura céltica en Escocia y Gales y en Bretaña. Desde Irlanda, la lengua gaélica se expandió por Escocia entre los siglos IV y VI y ambas tierras compartieron la misma literatura. Misioneros irlandeses a partir del siglo VI difundieron el cristianismo tras fundar monasterios con centros escriptorios. De esta época se conserva alguna obra gaélica escocesa, como la celebración de la victoria del rey picto *Bridei* sobre los Nortumbrios en la batalla de *Dun Nechtain* el 685. Sin embargo, no se conserva ningún poema en la lengua britónica de los pictos, la originalmente hablada en Escocia, sino sólo poemas en gaélico compuestos para los reyes pictos, favorecidos por el intercambio de poetas entre Escocia e Irlanda.

En Gales el proceso es diferente. Al período de los “primeros poetas”, anterior a la llegada de los normandos hacia el año 1100, pertenece la obra *Y Gododdin*, un poema en galés sobre los guerreros del reino britónico de Gododdin que murieron luchando contra los anglos en la batalla de Catraeth hacia el 600 d.C. También de Gales proceden los *Mabinogion* (“Discípulos”), colección de cuentos escritos en galés entre los siglos XI al XIV, ya en plena Edad Media. Son de estilo más cuidado que los poemas irlandeses y constituyen el origen del *Ciclo Artúrico*, pues plasmaron por escrito la rica tradición narrativa oral galesa. Algunos detalles y mitos proceden de la Edad del Hierro, pero ya incluyen tradiciones medievales como *Peredur ab Ewrawc* (Perceval el Galo) y el Rey Arturo, su consejero *Myrddin* (Merlín) y la reina *Gwenhwyfar* (Ginebra), junto a doncellas en peligro, castillos encantados y luchas contra los sajones que constituyen la importante aportación de la literatura galesa a la literatura europea.

En los siglos V y VI gentes de Cornuailles y Gales emigraron a Bretaña, hecho que explica sus afinidades lingüísticas y literarias. Del “periodo bretón antiguo”, del siglo VII al IX, sólo existen noticias de bardos famosos en toda Europa, pero no se conserva ninguna de sus obras por ser de transmisión oral. A partir del siglo XI, en el “periodo bretón medio”, se conocen *lais* o canciones y algunos relatos populares anónimos. En esta fase, trovadores errantes que mantenían la tradición de los antiguos bardos, extendieron por Europa relatos mítico-históricos celtas conocidos como *Materia de Bretaña* con leyendas tan famosas como *Tristán e Isolda*, *El Rey Arturo* y *Los Caballeros de la Tabla Redonda* y *El Santo Grial*.

Estos relatos o leyendas artúricas conforman el *Ciclo Artúrico* o *Ciclo Bretón*, el último de la literatura celta. Se desarrolló en Bretaña a partir del siglo XII sobre elementos anteriores, pues deriva del *Mabinogion*, al que reemplazó en la Europa medieval, con autores franceses, como Chetrien de Troyes y Thomas Malory, conocedores de las tradiciones bretonas. Son aventuras narradas de manera poética para transmitir emociones humanas y una intensa vibración por la naturaleza de una sociedad celta guerrera ecuestre ya muy cristianizada, con mitos y deidades paganas transformados en leyendas de reyes y personajes semi-fantásticos, por lo que se alejan del espíritu céltico ancestral, aunque perviven tradiciones como el mito celta del caldero sagrado en la leyenda del Santo Grial. Estas leyendas conforman el *Ciclo Artúrico*, el más conocido de la literatura celta y el que ha tenido más influencia sobre la literatura europea, por lo que la literatura bretona ha jugado un papel esencial en la difusión y popularidad de los últimos ecos, ya medievales, de la tradición literaria celta.

\*

Esta literatura celta, no siempre de fácil lectura, es una de las más antiguas literaturas indoeuropeas conservadas. De origen anterior al cristianismo, al desaparecer los bardos y aedos de las cortes con los normandos, sobrevivió en fiestas populares y sus creaciones llegaron a toda la Europa medieval gracias a trovadores y poetas que transmitieron poemas tan famosos como “Tristán e Isolda” o “Perceval”, que se hicieron famosos en Francia, España, Italia y Alemania.

Por ello, esta literatura celta es esencial para comprender el origen de la literatura de Irlanda y de Gran Bretaña, pero también de otros países de Europa Occidental, como Francia, Italia, Alemania y España, en las que ha ejercido gran influencia, con temas a veces casi desconocidos y otros tan populares como los relatos del rey Arturo, cuyo influjo es evidente en los libros de caballería que inspiraron la obra máxima de nuestra literatura, Don Quijote de la Mancha, cuyas remotas raíces celtas tantas veces pasan desapercibidas.

## LA LITERATURA CELTO-HISPANA

### *Aedos y poemas en el Bronce Final*

Dentro del amplio campo de la literatura celta hay que incluir la desconocida literatura celto-hispana. Desde el II milenio a.C., los contactos “precoloniales” entre el Oriente del Mediterráneo y la Península Ibérica, anteriores a la llegada de los fenicios a fines del siglo X a.C., ofrecen los primeros indicios de creaciones literarias en la *Hispania Celtica*. Lo indican las liras representadas en estelas de guerrero aparecidas por Extremadura erigidas a personajes heroicos del Bronce Final.

Estas liras, de origen oriental, suponen la existencia de aedos con conocimientos musicales y poéticos, pues no se adquiere una lira si no es para tocarla y cantar. La mejor representación es la lira de Luna, Zaragoza, asociada a un escudo<sup>37</sup>, que indica su relación con élites guerreras y documenta la generalización de cantos épicos por gran parte de la Península Ibérica en el Bronce Final y del inicio de la Edad del Hierro, entre el 1200 y el 700 a.C. Servirían para acompañar cantos y poemas recitados en banquetes, fiestas y funerales, como era costumbre en Oriente<sup>38</sup>, en el Egeo y el mundo helénico<sup>39</sup> y entre los celtas<sup>40</sup>, cuya literatura ancestral, de origen indoeuropeo por sus temas y motivos, se remonta a la Edad del Bronce<sup>41</sup>.

Se ha discutido el origen de estos instrumentos musicales<sup>42</sup>. La lira de Luna es un instrumento sofisticado de 7 cuerdas, número superior al de las de la Grecia Geométrica<sup>43</sup>, por lo que sería de origen oriental<sup>44</sup>, micénico<sup>45</sup> o tardomicénico<sup>46</sup>, aunque también se ha relacionado con la lira representada en una figurita de bronce fenicia de Cerdeña<sup>47</sup>. Pero en la Edad Oscura de Grecia que finalizan en el Período Geométrico son evidentes influjos orientales en el campo musical<sup>48</sup> y poético, paralelos a la introducción del alfabeto y la escritura desde Fenicia<sup>49</sup>.

Los instrumentos musicales representados en las estelas evidencian la asimilación de costumbres orientales por las elites celtas del Bronce Final para reforzar su prestigio, ya que contribuirían a exaltar su poder en la sociedad. Liras y también calcofones y crótalos eran esenciales en los rituales de corte y ceremonias del mundo oriental, especialmente en banquetes y fiestas, siempre acompañados de músicos y cantores (*Amós*, 6, 5), como confirma su representación en marfiles y relieves<sup>50</sup>.

En Oriente y en el Egeo estos instrumentos musicales se asocian al ritual del banquete, cuyo desarrollo en *Hispania* confirma una exótica vajilla de bronce, formada por calderos y cuencos, asadores y ganchos de carne, además de

cuchillos y soportes rituales, especializada en el banquete de las élites sociales de tipo heroico<sup>51</sup>. Estos objetos proceden del Mediterráneo Oriental, desde donde se difundieron a partir de fines del II milenio a.C. hasta el área atlántica habitada por los celtas.

Su dispersión por las áreas atlánticas confirma que el banquete como símbolo de hospitalidad se generalizó entre las élites celtas de esas regiones asociado a cantos acompañados de lirás<sup>52</sup>. Este ritual favorecería los pactos de hospitalidad entre las poblaciones celtas del Occidente de Europa para impulsar viajes y relaciones, pero también los influjos literarios<sup>53</sup>.

Esos banquetes iban acompañados de aedos cuyos cantos épicos exaltaban las glorias del héroe fundador y de los antepasados, como en la literatura oriental, en la homérica y en los más tardíos poemas célticos. Esa costumbre, habitual entre las élites celto-hispanas desde el Bronce Final, constituye el contexto en el que desarrolló la primera literatura celto-hispana. De sus temas, sin duda heroicos, sólo tenemos noticias muy posteriores, aunque la literatura homérica y los poemas célticos narrados en representaciones de la Edad del Hierro en Europa Central<sup>54</sup> permiten comprender el ambiente cultural y social en el que debió gestarse la literatura celto-hispana del Bronce Final, de la que derivaría la tartesia, que, según Estrabón (III, 1, 6), tenía poemas de varios miles de versos<sup>55</sup>.

Esta tradición del ritual del banquete, acompañado de música y poemas, prosiguió entre los hispano-celtas de la Edad del Hierro, como indica Estrabón (III, 3, 7) y se documenta entre los célticos de Extremadura<sup>56</sup> y entre vettones, vacceos y celtíberos<sup>57</sup>, pues era costumbre generalizada cantar poemas en fiestas (Str. III, 3, 7), bodas (Diod. 33, 7) y funerales (Liv. 25, 17, 5; Ap. *Ib.* 71).

### ***La literatura oral entre las tradiciones populares de origen celto-hispano***

Los elementos celtas conservados en tradiciones literarias, orales y escritas, ofrecen gran interés, pues la literatura constituye la base para analizar la literatura celto-hispana, aunque se sabe muy poco sobre ella. Además del indicio que ofrecen las lirás representadas en las estelas de guerreros del Bronce Final, existen textos celtibéricos en bronce relativamente largos, como el “Bronce de Botorrita 1” o el “Bronce de Cortona”<sup>58</sup>. A esta documentación arqueológica y epigráfica hay que añadir las tradiciones populares de la *Hispania Celtica*, pues el folklore hispano era uno de los más ricos y mejor conservados de Europa Occidental.

Las tradiciones literarias de origen celta ya han merecido atención, en ocasiones con excesos nacionalistas, pero faltan estudios para conocer mejor sus

fuentes y sus procesos formativos. Esta literatura celto-hispana ha perdurado, con lógicas transformaciones, en la literatura oral popular, como tantas tradiciones celtas de nuestro folklore, aunque, a excepción de Joaquín Costa en el siglo XIX<sup>59</sup>, no se han valorado hasta fechas muy recientes, pues son la única vía para conocer aspectos esenciales de la sociedad celta, como el sistema jurídico, el pensamiento, la religión y las creaciones literarias.

Se han conservado muchos elementos originarios de la cultura celta prerromana en las casas y tipos de construcción tradicional, en carros y aperos, etc., que son el aspecto mejor conocido. Del mismo modo, hay que señalar la continuidad de las formas de subsistencia, desde el cultivo con laya o arado al curado de los jamones o al trabajo de la madera o el hierro y aún es más evidente la continuidad de tradiciones sociales, como fiestas y ritos de paso. Igualmente, ritos y mitos celtas permiten conocer el imaginario y el pensamiento, campos a los que no se puede llegar de otro modo. Muchos santuarios son de origen prerromano y se conservan festividades, ritos de paso y de fecundidad, cosmologías y creencias en espíritus y en seres fabulosos e, incluso, en la metempsicosis de remoto origen indoeuropeo.

Estas tradiciones celtas, de riqueza e interés no menor que las conservadas en Bretaña e Irlanda, se mantuvieron con más fuerza en determinadas regiones, como la antigua *Celtiberia*. Desde Burgos y Soria al norte de Guadalajara hasta los siglos IX y X vivían gentes independientes de musulmanes y cristianos que las fuentes árabes denominan *‘Aÿam*, quienes no hablaban árabe, pero tampoco eran *infielos* o “cristianos”. Estas poblaciones aisladas y mal cristianizadas, como los Šarrā’niñ extendidos desde el Duero hasta el Sistema Central, vivían como bandidos, haciendo emboscadas para obtener botín, como la de Alhandega el año 939<sup>60</sup>, lo que les permitiría mantener sus costumbres ancestrales, entre ellas sus cantos épicos, hasta ser cristianizados tras la Reconquista.

De este modo, tradiciones literarias celtas orales, en su mayoría épicas, pudieron pervivir y llegar a influir en el inicio de la literatura castellana, del mismo modo que durante siglos evolucionaba la lengua, la sociedad y las creencias, en las que elementos paganos perduraron hasta muy avanzada la Edad Media y, algunos, casi hasta nuestros días.

### ***Los “restos” supervivientes de la literatura celto-hispana***

Las escasas noticias de la Antigüedad sobre cánticos, en su mayoría épicos, de los pueblos celtas de *Hispania*, semejantes a los de los galos (Diod. V, 29, 3), confirman la existencia de tradiciones literarias en la *Celtica Hispana*. Estos can-

tos indican un desarrollo generalizado de la poesía épica entre los hispano-celtas, aunque no se haya conservado ningún texto<sup>61</sup>. Entre estas noticias, seguramente tomadas de Poseidonios<sup>62</sup>, Diodoro Sículo (V, 34, 5) recoge que los lusitanos “avanzan en el combate a paso rítmico entonando cánticos guerreros al atacar al enemigo”. Estrabón (III, 4, 18) refiere que “algunos prisioneros (cántabros) entonaban su canto de victoria estando clavados en una cruz” mientras que Silio Itálico narra cómo los galaicos “cantaban a gritos poemas bárbaros en la lengua de sus antepasados” (III, 346-349, acompañando el ritmo golpeando sus armas. Además, Apiano (*Ib.* 71) narra en la muerte de Viriato el 139 a.C. que “sus soldados desfilaban cantando sus glorias al modo bárbaro” y el 75 a.C., Salustio (*Hist.* II, 92) refiere como “las madres recordaban a los hombres las hazañas guerreras de sus antepasados cuando iban a la guerra o a hacer razias, en las que cantaban sus valerosos hechos”.

Sabemos que esos cantos se entonaban en la guerra para exaltar el ánimo, lo que indica su carácter épico y guerrero, como indican Diodoro Sículo (V, 34, 5), Estrabón (III, 4, 18), Silio Itálico (III, 346-349), Tito Livio (XXIII, 26, 9; XXV, 17, 5), Apiano (*Ib.* 71) y Salustio (*Hist.* II, 92), pero también se usaban en funerales, como señalan Tito Livio (XXV, 17, 5) y Apiano (*Ib.* 71) y en las fiestas, como indica Estrabón (III, 4, 1 6). Silio Itálico (III, 346-349) precisa que eran en la “la lengua de sus antepasados”, aludiendo a sus características arcaizantes, y Apiano (*Ib.* 71), Silio Itálico (III, 346-349) y Estrabón (III, 4, 1 8) indican su carácter bárbaro, ya que la lengua utilizada sería la propia.

Las referencias a su contenido son escuetas, pero de gran interés. Salustio (*Hist.* II, 92) recoge que “conmemoraban las hazañas guerreras de sus mayores y cantaban sus hechos valerosos”, Diodoro Sículo (V, 34, 5) indica su carácter guerrero, como Estrabón (III, 4, 18), quien añade que eran “cantos de victoria”, temática a la que se añadían las alabanzas al héroe, en especial en sus funerales, como en el de Viriato (*Ap. Ib.* 71). En consecuencia, el canto de poemas épicos era un uso generalizado en la guerra, en fiestas y banquetes y en los funerales, aunque también existirían poemas líricos, pues Marcial (*ep.* IV, 55) alude en su Celtiberia natal a “los coros de la celtíbera *Rixama* y el antiguo teatro de nuestros padres en Rigas”.

A estos testimonios escritos se añaden los iconográficos, pues la iconografía es un lenguaje en imágenes que sintetiza en una escena todo un relato. La literatura, oral o escrita, y la iconografía son dos lenguajes paralelos con la misma finalidad de transmitir ideas, en especial en culturas sin escritura. En consecuencia, las escenas épicas o míticas reflejan una literatura épico-mítica de la que el lenguaje iconográfico permite conocer los temas, los protagonistas y su significado ideológico<sup>63</sup>.

Algunas representaciones de la *Hispania Celtica* completan las referencias de los autores clásicos. Basta señalar las escenas épicas del “Vaso de los Guerreros” de Numancia o del puñal vacceo de Pintia, con luchas entre dos héroes enfrentados, o el “Vaso de los buitres” de Numancia, con un héroe caído devorado por un buitre y un cuervo<sup>64</sup>, animales simbólicos de la épica celta. También las fíbulas con escenas de caza presidida por una diosa ecuestre se refieren a un héroe sobrenatural, como lo indica su color blanco, capaz de dominar dos caballos, como en el vaso del “Domador de Caballos” de Numancia. Este “héroe blanco” sobre un caballo blanco sería muy popular entre los hispano-celtas, por ser su héroe fundador y patrono, pues aparece en las fíbulas de caballito, en estandartes ecuestres y en las monedas celtibéricas, imagen que ha perdurado en el “Caballo Blanco” de Santiago o de San Millán.

En otros casos relatan poemas mitológicos, como la placa áurea hallada en Munes, Asturias, cuyo contexto marino revela su ubicación en el Más Allá o como los toros astrales, hipocampos, aves y peces, serpientes, monstruos lobunos, personajes de cuerpo humano y cabeza equina, que narran un mundo mítico lleno de seres fantásticos que recuerdan los monstruos y dioses de los poemas irlandeses y que han perdurado en las sirenas y demás seres míticos del imaginario popular.

A pesar de no haberse conservado ningún poema, el panorama de conjunto no es desalentador. Es segura la existencia generalizada en la *Hispania Celtica* desde el II milenio a.C. de poemas épicos con episodios de combates de campeones y otros temas, como seres fabulosos, perfectamente comparables a los poemas galos e irlandeses y también sabemos que se cantaban acompañados de liras por aedos o bardos en batallas, banquetes, fiestas y funerales y en ambientes aristocráticos y regios, pues servían como anales que immortalizaban las glorias de los dirigentes y formaban el ideario colectivo que se transmitía oralmente de padres a hijos.

### ***Poemas épicos celto-hispanos***

Las noticias transmitidas por los historiadores clásicos y la iconografía ratifican que los hispano-celtas tenían una poesía épico-mítica comparable a la de las Galias, Irlanda o Gales. Aunque, por desgracia, no se ha conservado ninguna obra, parece posible llegar a conocer algunos argumentos, episodios y protagonistas de esos cantares de gesta conocidos por noticias e imágenes de la Antigüedad y por relatos y cantares de gesta de tradición popular.

Los escasos testimonios conservados de mitología prerromana permiten identificar “restos” de estas narraciones y lograr una idea más precisa del contenido

de esos poemas. Destaca la figura mítica del “héroe fundador”, bien documentada entre los hispano-celtas tanto en su iconografía como en las referencias de Apiano (*Ib.* 71) a los cánticos en honor de Viriato y de Salustio (*Hist.* II, 92) sobre los cantos a los antepasados. Huellas de estos poemas mítico-heroicos sobre el héroe fundador pueden identificarse en algunos mitos conservados, aunque también había poemas de contenido cosmológico. Como ejemplos, se analiza la figura heroica de *Niethos-Neton, dios solar y de la guerra, El ciclo épico del “Héroe fundador”, El poema de Gargoris y Habis, El héroe y el monstruo lobuno y La cacería del jinete infernal.*

### *El ciclo épico del “Héroe fundador”*

Los mitos indoeuropeos relativos al “Primer Rey”, como el mito romano de Rómulo y Remo, explican que en la *Hispania Celtica* existieran multitud de relatos sobre el “Héroe fundador”<sup>69</sup>. La mitología comparada permite reconstruir la vida y las principales gestas de este héroe mítico gracias a su representación iconográfica en esculturas, cerámicas, bronce y monedas, que, en su conjunto, conforman el relato épico-mítico del “Héroe fundador”. Esta reconstrucción es aproximada, pues los diversos mitos locales debieron evolucionar a lo largo del tiempo y variaría de unos lugares a otros, pues cada ciudad desarrollaría sus propios relatos épicos y cada héroe local tendría su propio nombre, que en muchos casos era el de la ciudad. Este hecho explica que existirían numerosas variantes del mito general, como ocurre con la literatura de transmisión oral y como indican las 61 variantes conocidas en Roma de la leyenda de Rómulo y Remo.

El Héroe fundador *nace* de forma ‘milagrosa’, en algunos casos del fuego sagrado del hogar doméstico, sin excluir otras formas de nacimiento ‘sobrenatural’, como haber sido engendrado por un dios o fruto de relaciones prohibidas. Tras su nacimiento sufre una *exposición y alejamiento iniciático* como *prueba ordálica* que deja patente su divinidad, como Rómulo, Ciro o Habis. Durante estas pruebas, se convierte en *hombre-lobo* y pasa a ser jefe de una banda de *latrones*, como Rómulo y Remo antes de fundar ‘su ciudad’, como testimonia la escultura del rey-lobo de Elche. En esta etapa, aprende a cazar y se convierte en “Señor de los animales” y *se enfrenta a animales malignos* como grifos y leones y *lucha contra sus enemigos* en “combates de campeones”, gestas heroicas con las que libera su territorio del mal para que lo habiten sin peligro los hombres. Pero la gesta más trascendente es eliminar un animal maligno enviado como castigo a los hombres por la divinidad, a la que ofrece los despojos a cambio de consumir los hombres su carne, con lo que institucionaliza el rito del sacrificio y del banquete, en el cual participan hombres y dioses.

El mito ancestral se transforma entre el siglo VII y el V a.C., pues el héroe adquiere carácter ecuestre como patrono de los caballeros que regían la sociedad celta, como evidencia la iconografía de las monedas<sup>70</sup>. Protegido por una diosa, se convierte en el mejor jinete y domador de caballos y viaja al Más Allá, donde *caza a caballo el jabalí maligno*, episodio que debió desarrollarse en poemas específicos, pues lo narra el carrito de Mérida, las fíbulas de plata oretanas, las fíbulas de jinete y los estandartes de bronce de Numancia, cuyos círculos indican su vinculación al Más Allá.

Estos “trabajos” demuestran su supremacía de origen divino, por lo que, tras estas gestas, es reconocido como Rey y se convierte en el “Héroe fundador” de su dinastía y de toda la población y, como tal, se le representa en la iconografía de las monedas del “jinete hispánico”, que perduró en el imaginario popular hasta transformarse en Santiago o San Millán. Como Héroe fundador, enseña a manejar el arado y a cultivar los campos, como Triptolemo, Teseo y Habis. Funda su ciudad con el “surco primordial”, escena narrada en un vaso de Alcorisa, Teruel, y, tras este acto ritual, da su nombre a su ciudad y a su pueblo, como Rómulo a Roma y como *Sego a Segobriga*, *Arco a Arcobriga*, etc., pues muchas ciudades celtibéricas tienen el nombre de su héroe fundador.

Su inauguración como “Rey” inicia un nuevo tiempo y un nuevo calendario, que pasa a ser el de su ciudad. Enciende el fuego del hogar ritual, institucionaliza el sacrificio y pasa a ser el primer sacerdote, acto esencial, pues establece la relación entre dioses y hombres. Promulga leyes, como Habis, entre ellas, prohíbe comer alimentos crudos. Finalmente, se desposa con una diosa que se le aparece en epifanía. Esta *hierogamia* inicia la dinastía local, protegida por la divinidad, mitema que constituye el sustento ideológico del poder, ilustrado en Pozo Moro y que perduró en las leyendas épico-míticas celto-vascas de *Jaun Zuria* y de Diego López (*vid. infra*). El poema culminaría con su heroización tras su muerte.

Este Héroe fundador pasa a ser el dios protector y “Patrono” de sus descendientes y de su pueblo, como *Teutates*, el dios “Padre del Pueblo” entre los celtas. Por ello era la divinidad principal, a la que se rendía culto y se ensalzaba en poemas, se representaba en las monedas y en *signa equitum* y fíbulas “de jinete” y de “caballito”, que servirían como talismanes por ser símbolos parlantes de este antepasado mítico protector y “Patrono” de sus descendientes, de su ciudad y de su territorio.

De este modo, se llega a reconstruir las gestas del Héroe fundador, narradas en poemas histórico-míticos, en su mayoría orales, que contaban los episodios de su vida, plasmados igualmente en la iconografía. Estas narraciones conformarían el imaginario colectivo de la *Hispania* prerromana, pues estos héroes serían el

sustento ideológico de pueblos, ciudades y familiar regias y gentilicias, pues era el elemento aglutinador y el que transmitía los ideales épicos y guerreros. Por ello, esta figura perduró en las gestas mítico-históricas hasta la Alta Edad Media. Héroe como Fernán González, los Siete Infantes de Salas o el Cid, en Castilla y como *Juan Zuría*, López de Haro y Sancho Abarca en el País Vasco y Navarra ofrecen elementos característicos tomados de relatos mítico-históricos celtas, que confirman esta larga tradición de literatura oral, tal como hace más de 100 años advirtiera Joaquín Costa.

### Niethos-Netón, *dios solar y de la guerra*

Entre los testimonios de poemas míticos, desatacan los referentes al héroe fundador. Uno lo documenta un teónimo ampliamente atestiguado en la Hispania prerromana con diversas variantes: *Niethos*, *Neito*, *Neitin*, *Neton* y *Nēid*<sup>65</sup>. Estas diferencias se explican por la diversidad de escrituras en que aparece, griega, ibérica y latina, y por el lapso de más de 1500 años entre el teónimo *Niethos* grabado en un grafito de Huelva del siglo VI a.C., la palabra celtibérica *neito* y la ibérica *neitin*, de los siglos III a I a.C., la cita a *Neton*, por Macrobio (I, 19, 5) a fines del siglo IV y las referencias a *Nēid* del Glosario de Cornac a inicios del siglo X. Todos estos teónimos se relacionan con la raíz celta de origen indoeuropeo, *\*nith-*, *\*neith-*, que significa “héroe”, “guerrero”, “brillante” y “santo”, como *Nēid*, el dios celta de la guerra en Irlanda.

Macrobio, escritor y gramático romano de fines del siglo IV d.C., ofrece la referencia más segura en sus *Saturnalia* (I, 19, 5: *Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martiis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes*), “Los accitanos, un pueblo de Hispania (Guadix, Granada), invocan a Netón al adorar a una imagen de Marte adornada de rayos”. Este breve texto testimonia la existencia de poemas o cánticos épico-míticos en Hispania, aunque en época de Macrobio probablemente estarían latinizados. Además, indica que *Neton* se representaba como el dios de la guerra Marte, pero con rayos como si fuera una divinidad solar.

La misma divinidad aparece como *Niethos* en uno de los más antiguos epígrafes griegos de la Península Ibérica. Es un grafito grabado en un vaso jonio donado como exvoto en un posible santuario portuario de Huelva, la antigua *Onuba* tartesia, que puede fecharse hacia el 590-570 a.C. por sus características.

Más discutida es la palabra celtibérica *neito*, que aparece en el Bronce de Botorrita I. Parece ser el genitivo celtibérico del teónimo, pero otros autores la consideran un verbo negativo. A su vez, *neitin* aparece en un *rython* de Ullastret,

Gerona, del siglo III a.C.; en la estela de Binéfar, Huesca, donde se considera un teónimo; en una inscripción latina de Tarrasa; en otra ibérica de Guissona, Lérida; en una piedra de Ensérune, Hérault; y en los plomos ibéricos de “Marsal” y Yátova III, originarios de Valencia, y de Ampurias III y de Ullastret I en Cataluña. En estas inscripciones ibéricas, *neitin* parece ser un teónimo en la estela de Vispesa y en el *rython* de Ullastret, pero puede ser un antropónimo formado con el teónimo, que significaría “guerrero”, “héroe” o “brillante”, según su etimología celta.

Finalmente, *Nēid* está atestiguado como teónimo en el *Sanas Cormaic* o Glosario de Cormac, escrito por el rey-obispo del reino de Munster, *Cormac mac Cuilennáin*, entre el año 902 y el 908. La glosa, interpretada como “*Nēid* es el dios (de la) batalla (de los) gentiles Goidélicos y su mujer esa *Nemon*”, prueba que designaba al dios de la guerra en Irlanda.

La etimología de este teónimo ha sido bien estudiada, en especial por Vendryes<sup>66</sup>. Según este autor, la raíz *níth* significa “combate”, “ardor guerrero”, “cólera” y se relaciona con *nia*, *niad*, que significa “campeón”, “héroe” y con el sánscrito *náyati*, “él guía” y *níth*, “destello luminoso”, “brillo”, “belleza”, relacionada en latín con *ni-t-idus*, “brillante”, con cierto significado sacro pues deriva del adjetivo *noib*, “santo”, “sagrado”. Por ello, *Niethos-Nēid-Neitin-Neito-Neton* es un epíteto divino usado como teónimo y con el que se formaron antropónimos, como era costumbre entre celtas, púnicos, griegos e iberos. Su etimología y su difusión desde Hispania hasta Irlanda confirman su carácter celta. A partir de estos datos, un análisis interdisciplinar permite conocer sus funciones, características e iconografía. La clave la ofrece el significado de *níth* como “brillo”, “destello” y “santo”, “sagrado”, acorde con el resplandor de *Neton*, cuya estatua estaba “adornada con rayos”, *radiis ornatum*, y con la iconografía del héroe representado con escudo y lanza en el monumento de Pozo Moro, Albacete, hacia el 500 a.C.<sup>67</sup>

El carácter “brillante” del epíteto *neith* indica que estaría dotada de σέλας (del p.i.e. \**swel-n-o-s* = “esencia solar”), un nimbo o fulgor que rodea la cabeza y que era signo divino de realeza y de relación con el fuego primordial. Aparece en héroes guerreros de origen divino relacionados con el fuego, como Diomedes los (*Il.* V, 4-7), Aquiles (*Il.* XVIII, 205-206; 214; 225) y *CúChulainn*, dotado de un “resplandor” o *lúan laith* («brillo de héroe»). Además, Aquiles y *CúChulainn* se relacionan con el fuego en su nacimiento<sup>68</sup>, lo que acentúa su origen en el mito indoeuropeo del “Primer Rey”, que institucionalizó el fuego del hogar y el primer sacrificio, al fundar la «ciudad» y establecer el culto al antepasado, por lo que era rey y sacerdote y también el primer legislador que enseñó a los hombres la cultura.

Esta figura mítica indoeuropea nacida del fuego como signo de realeza la personalizan *Yama* en la India, *Yima* en Irán e *Ýmyr* en la mitología germánica de Noruega, que significan “gemelo”, pues derivan del proto-indioeuropeo \**yamo-* > lat. *Geminus*. Este mito extendido desde Irlanda hasta la India lo ilustran Rómulo y Remo y otros héroes nacidos del fuego, pero también se conocía entre celtas y germanos, pues *Yama* se relaciona con *Manu*, “el primer hombre” de los germanos, del que procederían todos los pueblos (Tác. *Germ.*, 2), pues los dos primeros hombres se denominaron “gemelo” y “hombre”, uno rey y otro sacerdote.

En consecuencia, *Niethos-Nēid-Neitin-Neito-Neton* es una divinidad guerrera heroica y de carácter solar, como el héroe representado en Pozo Moro. Este personaje se relaciona con Aquiles y *Cúchulain*, héroes guerreros radiantes, pero parece proceder de la figura mítica del “Primer Hombre” y “Primer Rey”, que pasa a ser el “Héroe Fundador” o “Rey civilizador”. De ahí la amplia difusión entre celtas e íberos de este mito de *Neton* que se cantaba en poemas, como los de *Acci*, para explicar el origen de la monarquía y del orden social, como *Habis* en Tartessos, Rómulo en Roma, Teseo en Grecia, *Yima* en Irán o *Yama* en la India e *Ymir* entre los germanos, pues todos estos mitos se relacionan con el mito indoeuropeo del primer-hombre y del primer-rey, lo que explica su gran popularidad y difusión.

### *Gargoris y Habis*

Otro poema de gran interés es el de “Gárgoris y Habis”. Es uno de los mitos más conocidos de la Hispania prerromana y uno de los más interesantes testimonios de su cultura literaria. De este poema nos hemos ocupado en otras ocasiones, así como de los mitos indoeuropeos que ofrece y que han sido repetidas veces analizados por diversos autores. Contiene elementos indoeuropeos bien identificados, que debe enmarcarse en la tradición celto-atlántica, aunque también elementos orientales y de la mitología griega, en muchos casos difíciles de diferenciar.

El poema se conoce gracias al resumen de las *Historiae Philippicae* de Cn. Pompeyo Trogo, historiador de fines del siglo I a.C., en los *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi* escritos por M. Juniano Justino en el siglo IV d.C., que ofrece los elementos esenciales del mito (Just. 44, 4, 1-16). Sus fuentes se han atribuido a autores griegos como Asclepiades, Posidonio o Timágenes de Alejandría y L. A. García Moreno<sup>71</sup> consideró el mito una reelaboración antropológica de la filosofía helenística, pero Justino prefería textos locales, por lo que utilizaría fuentes hispano-fenicias o turdetanas del “Círculo de *Gadir*”, a las que alude Estrabón (III, 1, 6)<sup>72</sup>.

Los análisis dedicados a esta narración han aclarado muchos puntos, pero sigue abierta la discusión sobre su origen<sup>73</sup>. A. Schulten consideró que era un mito evemerístico de fondo histórico, como J. Caro Baroja<sup>74</sup>, quién posteriormente rectificó esta idea, que apoyó J. Maluquer<sup>75</sup>. J. C. Bermejo<sup>76</sup> consideró el mito de Habis de tipo oriental preindoeuropeo, frente al de Gerión, que sería ya un mito indoeuropeo, y consideró que la asociación de ambos elementos era una característica del mundo tartesio, pues, más que en Oriente, sus mejores paralelos los ofrece la mitología griega, aunque sus protagonistas son personajes autóctonos, pues “describen... la teoría del poder real en la mitología tartesia” con una articulación propia, lo que se adecúa a la etnogénesis tartesia. Sin entrar en su interpretación, su contexto cultural refleja una tradición indoeuropea local, de raigambre celta, con elementos orientales e influjos helenos en su transmisión hasta Justino.

Este relato mítico parece prosificar un poema cosmológico al servicio de la monarquía sacra de Tartessos. Gárgoris y Habis, padre e hijo, reflejan un doble modelo de sociedad y de concepto del poder y de la monarquía, aparentemente contrapuestos, pero en realidad complementarios por narrar la evolución mítica de la sociedad tartesia, de tipo agrícola y urbano, regida por el poder real. Este doble modelo de sociedad descubre un aspecto esencial de la cosmogonía tartesia: el paso de la vida natural salvaje a la vida urbana civilizada. En este sentido, el mito de Gárgoris y Habis, además de ideológico y político, señala el paso entre la naturaleza salvaje a la vida urbana o del *Cháos* al *Cosmos*, personalizado en Habis como *heros ktistes* o Héroe fundador. Como tal, puede ser comparado a Rómulo, Ciro y otros héroes fundadores de la Antigüedad, de acuerdo con este mitema tan extendido por toda la Hispania prerromana. Por ello, este poema mítico prosificado ofrece una visión del mundo que constituía el fundamento ideológico, religioso y político de un estado de derecho de tipo urbano, en el que la monarquía aparece como ordenadora del mundo y de la sociedad por voluntad divina.

Sin entrar en su descripción detallada, evidencia su carácter cosmogónico al aludir a una lucha de los dioses contra los Titanes o monstruos, que pudiera ser una versión “helenizada” de una cosmología indoeuropea. Más evidente son los *curetes* o *cynetes*, los “hombres perro”, característicos de la mitología indoeuropea que resurge en figuras míticas como el héroe celta *Cúchulain*, “El Perro de *Chúlain*”. Estos *cynetes* habitaban el *saltus Tartessorum*, es decir, los intrincados montes que rodeaban a Tartessos como imagen del mundo exterior hostil. A su vez, el oráculo de que Gárgoris sería destronado por el recién nacido puede compararse al irlandés de *Deindre* y *Conchubar* y al personaje de Segismundo de *La Vida es Sueño* de Calderón de la Barca, inspirado en una leyenda popular de Medellín, la antigua *Conisturgis*, ciudad homónima de los Conios o *Cynetes*.

También es propia de esta épica celta muy arcaica el nacimiento excepcional de Habis, que vemos en héroes alto medievales como Fernán González, El Cid, Juan Zuría y Sancho Abarca. Es condenado a perecer de hambre, pisoteado por toros, arrojado a perros hambrientos y a jabalíes y, por último, a ser arrojado al Océano, que era el paso al Más Allá en la cosmovisión celta. Estas pruebas suponen una ordalía, de la que es salvado por un *quoddam numine*, un “cierto numen” o poder superior. A continuación, es alimentado por una cierva, de la que adquiere su fuerza y ligereza, detalle que se ha comparado con la historia de Ciro, alimentado por una perra, y con la loba de Rómulo y Remo y crece en el *saltus* en plena naturaleza hasta ser reconocido por poseer un signo regio, como ocurre en la infancia de Fernán González y de Sancho Abarca. Estos héroes ocultos en su infancia, tras su reconocimiento público por gozar de la protección divina, son reconocidos como reyes por el pueblo, al que gobiernan con acierto, por lo que son ejemplos del héroe fundador, en el que se cumple el Destino por encima de las adversidades.

Este mito tartesio es complejo, pues Habis también ofrece características propias de una cultura urbana mediterránea, como enseñar a labrar con bueyes y ser legislador, al obligar a comer alimentos cocinados, prohibir trabajos serviles y, en especial, organizar al pueblo en siete ciudades, temas propios del héroe fundador. En su conjunto, Gárgoris y Habis constituye el mejor testimonio de un poema mítico-histórico tartesio prosificado, cuya temática indoeuropea permite incluirlo en la literatura hispano-celta.

### *El héroe y el monstruo lobuno*

Otro testimonio interesante de literatura prerromana y de su amplia difusión lo documentan un hermoso vaso ibérico de la ciudad de *Illici*, Elche, y una narración popular ancestral asturiana, que prueban su extensión por la *Hispania Celtica*. Ambas versiones, con ayuda de la mitología comparada, permiten conocer el desarrollo del relato y comprender su significado.

El vaso de Elche representa a un joven armado con un venablo que se enfrenta a un gran lobo que se abalanza sobre él y al que agarra por la lengua. Los adornos vegetales de la escena describen la espesura del territorio boscoso donde se desarrolla ésta, que pudiera ser una ordalía o rito iniciático del futuro Héroe fundador<sup>77</sup> para liberar su territorio de monstruos malignos.

La leyenda, conocida en toda Asturias, narra cómo un hombre mató a un lobo aferrándolo por la lengua. Una versión recogida en Ladines ofrece detalles de especial interés: *Contaben qu'un home de Llaiñes matara una lloba que se-y*

*fuera a él y l'home que la garrara pela llingua y la metiera nun pozu d'agua y l'afogara. Dempués baxó al pueblu con ella al llombu y violu una muyer y preguntó-y: ¿Qué traes ehí?, y contestó-y él: Traigo la muerte. Y l'home metióse na cama y nun volvió salir más, morrió*<sup>78</sup>.

Ambas versiones, la oral y la iconográfica, coincidan, a pesar de estar tan separadas en tiempo y en el espacio. Todavía más interesante es que la versión oral explicita el carácter ctónico del héroe, pues mete al lobo en un pozo de agua, que representa al Otro Mundo, como en el mito de *Olta* narrado por Plinio (*N.H.* II, 54). Este monstruo lobuno infernal salía de los Infiernos por un pozo en Bolsena<sup>79</sup> y destruía la ciudad y su territorio, hasta que Porsena, como “Patrono” y Héroe fundador, lo fulminó y lo reenvió a los Infiernos<sup>80</sup>. Además, el cuento asturiano se asocia a una violación, lo que tiene paralelos en Íñiguez Guerra, héroe fundador de Vizcaya, y en el padre del Cid, quizás para indicar la capacidad engendradora del héroe fundador (*vid. infra*). Además, la última parte del relato asturiano identifica al personaje con la Muerte, quizás como “héroe funesto” de un relato escatológico, pues “trae la muerte” y con ella se va al Otro Mundo.

Este interesante relato mítico, además de con el mito de *Olta* en Bolsena, tiene paralelos en la mitología germánica que confirman su origen indoeuropeo. *Tyr*, hijo de Odín, dios de la guerra, pierde su mano al haberla introducido en la boca del lobo *Fenrir* como garantía mientras lo ataba con una cuerda encantada. Este lobo mítico es *Fenrir*, que devora al sol en el *Ragnarök* o “Fin del Mundo” (*Edda Poética, Völuspá*, 24, 40-41 y 57)<sup>81</sup>. Esta leyenda se documenta entre los celtas en las monedas de los Unelles<sup>82</sup> y leyendas del Piamonte alpino narran cómo un hombre introdujo su mano en la boca de un lobo enorme y negro que se había tragado al Sol<sup>83</sup>, pero también representaciones celtibéricas y vacceas de los siglos III al I a.C.<sup>84</sup> evidencian la extensión de este relato mítico por la *Hispania Celtica*, siempre con variantes adaptadas a las distintas áreas y a su evolución temporal.

### *La cacería del jinete infernal*

*La cacería del jinete infernal* es otro mito documentado en época prerromana que debió ser narrado en poemas, ya que ha perdurado en el imaginario popular hasta nuestros días. Este relato lo documentarían algunas fíbulas de caballito celtibéricas con un jabalí esquematizado delante de las patas del caballo<sup>85</sup>, por lo que se han interpretado como símbolos de un rito de iniciación ecuestre que consistente en cazar de noche un jabalí, probablemente imitando la gesta de un héroe ancestral<sup>86</sup>. También narran este mito diversas fíbulas oretanas de plata con escena de caza a caballo, en ocasiones presididas por una diosa, evidentemente

ecuestre. El mismo tema aparece, con más detalle, en el “Carrito de Mérida” procedente de Extremadura<sup>87</sup>, que es la representación más detallada de una cacería del jabalí por un “héroe ecuestre” de carácter solar, como indica su disposición sobre un carrito ritual, semejante a otros más simples, igualmente de procedencia extremeña.

Este relato mítico de la Antigüedad también se conoce en diversas regiones de España y de toda la Europa, en las que ha pervivido transformado en la leyenda del “Cazador salvaje”, conocida como el ‘Cazador Negro’ en Extremadura<sup>88</sup>, donde más frecuentes son sus testimonios antiguos, aunque al mismo mito corresponde la conocida leyenda catalana del Conde Arnau. En la Carintia, deriva de este mito una leyenda del Duque de Baviera Tassilo III, cuyo hijo fue muerto por un fiero jabalí el 777 de J.C<sup>89</sup> y también se relaciona con el héroe que vence al jabalí maligno en *Verunium* (vid. *supra*) y con la representación de la estela de *Atepomarus*, hallada cerca de Viena<sup>90</sup>.

Este mito era conocido también en Irlanda, donde el héroe *Diarmuid* muere en la caza de un jabalí por falta de ayuda de su compañero *Finn mac Cool*<sup>91</sup>. Aún más interesante es la leyenda galesa de la persecución por el rey Arturo del jabalí *Twrch trwyth*. El animal huye al mar, lugar de paso al Más Allá, lo que denota su carácter ctónico, dada la relación de la cacería con la noche y la muerte, pues ese jabalí era un guerrero sobrino del rey que había matado a muchos de sus hijos<sup>92</sup>, prueba de su carácter funesto.

Este carácter funesto asociado al mundo infernal, al color negro, a la noche y a la muerte, queda patente en las tradiciones de la “Cacería fantástica”<sup>93</sup>, extendida por toda Europa, en especial por los antiguos países celtas, desde la Península Ibérica, Francia, Norte de Italia, la antigua *Galia Cisalpina*, y Austria a Gran Bretaña e Irlanda, pero también fue popular entre los germanos, pues se documenta igualmente en los Países Bajos, Alemania, Dinamarca y Escandinavia. De aquí la importancia de los testimonios de la *Hispania Celtica*, ya que constituyen otro ejemplo de un relato mítico celta de origen indoeuropeo, que, narrado en poemas de forma oral, ha pervivido desde la antigüedad hasta tiempos actuales.

\*

No es posible aludir a otras muchas tradiciones mítico-históricas de la *Hispania Celta*, unas más conocidas o documentadas que otras. Los ejemplos reunidos pretenden confirmar su existencia y presentar su variada temática, ya que estos restos “*arruinados*” de la literatura hispano-celta prueban la existencia de poemas y narraciones orales no conservados, de ahí su interés. Las breves referencias transmitidas por los autores clásicos, que en su mayoría se refieren a cantos épico-míticos, sumadas a los testimonios que ofrece la iconografía y a las

narraciones míticas populares derivadas de ellas, confirman la importancia de la literatura hispano-celta. Tras la conquista romana estos poemas dejarían de recitarse en círculos aristocráticos y urbanos, plenamente romanizados, y su uso se restringiría cada vez más a fiestas populares y al ambiente familiar, en los que se transmitían oralmente de generación en generación, adaptándose a los nuevos tiempos y circunstancias, como la paulatina sustitución de las lenguas celtas por el latín y la posterior transformación de la lengua latina en las lenguas romances.

Estas narraciones, en prosa o en verso, mantendrían los valores y la visión del mundo que se seguía transmitiendo oralmente de padres a hijos, con sus héroes tradicionales más o menos transformados y con aventuras y monstruos más o menos fantásticos. Todo este imaginario colectivo formaría parte de la visión del mundo de poblaciones rurales que apenas cambiaron sus formas de vida desde la época prerromana hasta la mecanización del campo a fines del siglo XX, en especial en las áreas más agrestes y retiradas, precisamente las más reacias a la romanización y a la islamización, alguna de las cuales sólo se cristianizan en plena Alta Edad Media, lo que facilitó la conservación y transmisión de este imaginario. De este modo, algunos elementos de esta tradición literaria hispano-celta pudieron pasar a los cantares de gesta, a los romances y a muchas leyendas populares de toda España, en especial, en las áreas que habían constituido la *Hispania Celtica*.

## RAICES CELTAS DE LA ÉPICA CASTELLANA

### *Elementos celtas en los cantares de gesta*

Se ha llegado a sostener en el siglo XIX que no existían cantares de gesta en la literatura española, hasta el punto de que G. Paris, en su obra *Histoire poétique de Charlemagne*<sup>94</sup>, llegó a decir que “*L’Espagne n’a pas eu d’épopée*”. Sin embargo, existieron, como es bien sabido, cantares de gesta en Castilla y probablemente también en el actual País Vasco y en Navarra, no todos derivados, como se supone, de cantares de gesta franceses, pues estas obras son las que han conservado elementos épicos de tradición celta.

Esta tradición literaria hispano-celta perceptible en la literatura castellana es de indudable importancia, aunque pasa casi desapercibida<sup>95</sup>. Su interés es grande para los estudios celtas, pues complementa los escasos textos de la Antigüedad y ofrece nueva luz sobre las raíces de épica castellana, tema que no se suele plantear a pesar del indudable origen celta de algunos pasajes<sup>96</sup>.

Esta situación tiene su origen en la falta de comprensión de la épica “popular” ya desde la Edad Media, por no decir desde la Antigüedad, pues estas creaciones no eran apreciadas por las élites cultivadas, como explicita Iñigo López de Mendoza (1398-1458), considerado el primer crítico de la Literatura Castellana. En su *Proemio y carta al Condestable de Portugal*, señala que “*Ínfimos son aquellos que syn ningund orden, regla nin cuento fazen estos romances e cantares de que las gentes de baxa e servil condicion se alegran*”, lo que denota su falta de aprecio por la literatura épica de origen ancestral que había pervivido en cantares de gesta y romances populares transmitidos por vía oral.

Frente a esta tradición, Joaquín Costa en su *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas*, reivindicó la existencia de una literatura celta que incluía creaciones épicas y que había perdurado en la literatura española popular. Sin embargo, Ramón Menéndez Pidal, al revalorizar la epopeya castellana, adoptó la teoría de su origen germánico y no valoró los elementos celtas<sup>97</sup>, a pesar de que Costa había llamado la atención sobre ellos<sup>98</sup>. La misma postura se aprecia en el desconocimiento desde el siglo XIX del influjo del Derecho Celta-Hispano en la formación del Derecho Medieval Español, que contrasta con la mayoritaria tradición a suponerlo derivado del Derecho Germánico<sup>99</sup>, pues sólo A. García Gallo y J. A. Escudero han planteado que algunas características del derecho altomedieval procederían de costumbres consuetudinarias prerromanas<sup>100</sup>, como tantas tradiciones de origen prerromano mantenidas en el mundo rural hasta el siglo XX.

En este contexto quedaron sin continuidad los estudios pioneros de Joaquín Costa, aunque los escasos restos conservados en la literatura castellana permiten reconstruir algunos argumentos y conocer algunos protagonistas y esquemas de la perdida literatura celto-hispana. De ahí su interés. Estas pervivencias en la literatura medieval de la épica hispano-celta no son poemas completos, sino episodios conservados en obras tan conocidas como el *Cantar de Mio Cid* (I, 2, 11-12) y en otros poemas épicos prácticamente desaparecidos, como el *Poema de Fernán González*, el *Cantar de los Siete Infantes de Salas* o la *Gesta de las Mocedades de Rodrigo*, a los que se podrían añadir algunos romances castellanos<sup>101</sup>.

A estos testimonios en la épica castellana se suman las narraciones histórico-míticas referentes al inicio de los “reinos” cristianos en Vizcaya y Navarra, ya transmitidas en época bajomedieval. Sus características y su estructura proceden de poemas celtas prosificados, pues ofrecen detalles que no pueden explicarse de otro modo. En estas leyendas destaca como protagonista un joven guerrero que vence y consolida el reino, pasando a ser el creador de la dinastía, como el “Héroe fundador” de época prerromana.

Los ejemplos que mejor conservan los mitemas celtas originales son el “Poema de *Froöm*”, recogido por Pedro de Barcellos en su *Libro dos Linhagens*, narración sin duda tomada de un antiguo cantar de gesta épico-mítico. Lo mismo cabe decir de la gesta de *Juan Zuria*, de su hijo, Munio López y del hijo de éste, Iñigo Esquira, que trasmite Lope García de Salazar en su *Crónica de Vizcaya*. A ellos se añade el poema “*De Dom Diego Lopez, Senhor de Viscaia*, que recoge igualmente el *Libro dos Linhagens*, cuya procedencia de un antiguo poema épico-mítico parece evidente, ya que se desposa con una diosa de cuya descendencia procedería la casa de los López de Haro. En este grupo, ya en el reino de Navarra, hay que incluir la narración de los orígenes del rey *Sancho Abarca*.

Dentro de esta literatura castellana de origen hispano-celta también hay que considerar el inmenso acervo conservado de leyendas pseudo-históricas populares de tradición oral, como las recogidas en las *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer, que confirman la importancia de esta literatura popular como fuente para el conocimiento de la *Hispania Celtica*<sup>102</sup>.

Este conjunto de “restos” de literatura de tradición celta requiere un *análisis crítico* de sus fuentes y su evolución para saber cómo y cuándo se ha formado y un *análisis temático* para conocer las tramas y los héroes protagonistas de las narraciones, así como los seres fantásticos de los bosques, sirenas y tritones de las aguas y otros temas relacionados con las creencias animistas celtas que conformaban la rica y abundante mitología de la antigua *Hispania Celtica* que han perdurado casi hasta nuestros días.

El análisis de estas creaciones literarias confirma las raíces celtas de la literatura popular de gran parte de España y contribuye a conocer las creencias célticas prerromanas, transmitidas por medios orales, pues sólo algunas han pasado a la literatura escrita. En consecuencia, esta literatura castellana originaria de la hispano-celta, además de su interés literario, ofrece el interés histórico de documentar el imaginario y la literatura de la *Hispania Celtica*, un campo de estudio inalcanzable por ningún otro procedimiento, al mismo tiempo que ilustra las raíces celtas de la primera literatura castellana.

### **Narraciones mitológicas hispano-celtas del País Vasco**

La literatura del País Vasco afronta la dificultad de que la religión y los mitos atribuidos a los Bascones no se han diferenciado de los pertenecientes a los pueblos celtas que habitaban el País Vasco en la Antigüedad y la misma confusión se observa en las creaciones literarias. El País Vasco lo poblaban Bárdulos, Carisios y Autrigones, pueblos que formaban parte de la *Hispania Celtica*, mientras que los Bascones, precedentes de los actuales euscaldunes, habitaban las áreas pirenaicas de Navarra hasta el Pirineo Central y buena parte de la Aquitania, según indican los testimonios lingüísticos<sup>103</sup>. Por ello, gran parte de lo que se considera “Literatura vasca”, pues se atribuye sin más a la tradición euscalduna, forma parte de la literatura de la *Hispania Celtica*, hecho acorde con el carácter celta de las poblaciones del País Vasco en la Antigüedad.

Esta confusión ha dificultado interpretar las narraciones conocidas al considerarse todas de origen euscaldún por prejuicios ideológicos, frente a los datos objetivos que ofrece su análisis<sup>104</sup>. En esta literatura celto-vasca aparecen *numenes* y dioses antropomorfos, gigantes y animales característicos de la religión celta, como el caballo, el toro, el jabalí, el carnero, la cabra, el perro, la serpiente, el buitre, etc.<sup>105</sup>, además de monstruos míticos, como el dragón. También son celtas los “gentiles” y “moros” y las *lamiak* o “lamias”<sup>106</sup>, seres femeninos con cuerpo de mujer y extremidades inferiores de pez como las “sirenas” que habitaban las fuentes, ríos y cuevas.

Entre estas narraciones de tradición celta conservadas en el País Vasco destacan las protagonizadas por un “Héroe fundador”, un tema igualmente característico de la *Hispania Celtica*. Diversos relatos histórico-míticos sobre el origen de los Señores de Vizcaya confirman el profundo carácter celta del País Vasco, que conservó hasta la Alta Edad Media la tradición épico-histórica hispano-celta como evidencian los protagonistas, la trama y numerosos detalles. El protagonista es un héroe identificado con su territorio y sus gentes, cuyas gestas hacen que su pueblo salga vencedor en la guerra. Este personaje encarna al “héroe funda-

dor”, un elemento característico del imaginario hispano-celta prerromano<sup>107</sup> que aparece asociado a elementos fantásticos, alusivos a su carácter sobrenatural.

De este personaje histórico-mítico, fundador de una dinastía y de un pequeño estado, existen varias versiones, como *Froom*, *Jaun Zuria* o *Diego López*, Señor de Vizcaya, quienes, en su época, serían considerados como un *riks* o “rey” celta, pues se asocian a ritos de entronización real relacionados con el Árbol de Guernica, característicos de la ideología y la religión celtas<sup>108</sup>. El mismo esquema ofrece *Sancho Abarca* en Navarra, cuyo nacimiento extraordinario, su juventud apartado de la sociedad y su elección como rey y como origen de la dinastía de los *Abarca* responden a la misma tradición épico-mítica (*vid. infra*).

Estos relatos del País Vasco son semejantes a las narraciones mítico-históricas contemporáneas de los primeros estados cristianos liberados de la invasión islámica al inicio de la Reconquista, entre los siglos VIII y X, que conservaban el imaginario celta de origen prerromano en los esquemas ideológicos que sustentaba el poder político de quien lideraba esa lucha. Estas narraciones, transmitido oralmente en epopeyas o cantares épicos, conforman un ciclo narrativo histórico-mítico con elementos del imaginario celta que dan la clave para su interpretación, aunque hasta ahora habían pasado desapercibidos. Las versiones de época altomedieval, probablemente con elementos de poemas anteriores, se han perdido, pero se conserva su contenido prosificado en narraciones bajomedievales que ofrece detalles de gran interés.

### *El Cantar de Froom*

La primera referencia a la fundación mítica del Señorío de Vizcaya aparece en el capítulo I del título IX del *Livro de Linhagens* de Pedro Alfonso de Portugal, Conde de Barcellos, obra datada entre los años 1323 y 1344<sup>109</sup>, aunque el manuscrito conservado sea de c. 1492-1509<sup>110</sup>.

Según esta obra, *Vizcaya fue primeramente señorío por sí mismo, antes que en Castilla hubiese rey, y después en Vizcaya no había ningún señor. Y había un conde en Asturias que tenía por nombre don Munio, y veniales a hacer mal. Y llegó a ponerles el tributo que le diesen cada año una vaca blanca y un buey blanco y un caballo blanco como reconocimiento, y que no les haría mal; y esto lo hacían ellos muy fuerza, porque no pudieron hacer más.*

*Y al poco tiempo llegó allí una nave en la que venía un hombre bueno que era hermano del rey de Inglaterra, que venía de allá desterrado y tenía por nombre Froom, y traía consigo a un hijo suyo que tenía por nombre Furtam Froez; y los había desterrado el rey de Inglaterra del reino. Y llegando allí,*

*supo cómo andaban en contienda con el conde don Munio de Asturias. Y entonces les dijo quién era, si lo quisiesen tomar por señor, que los defendería. Y ellos viéronlo hombre de pro, y supieron que era de alta sangre. Dijeron que les placía, y entonces lo tomaron por señor. Y a los pocos días envió el conde don Munio a reclamar aquel tributo, y él le dijo que no lo daría y, si lo quisiese venir a reclamar, que lo impediría. Y el conde don Munio juntó a sus gentes y vino contra ellos. Y don Froom con los vizcaínos le salió al encuentro, y juntáronse cerca de una aldea que ahora llaman Busturia, y lidiaron, y venció don Froom con los vizcaínos al conde don Munio y matáronlo con gran parte de los suyos. Y todo el campo quedó lleno de sangre, sobre las piedras que allí había. Y por esta mortandad, que fue tan grande que las piedras y el campo quedó todo rojo, pusieronle al campo el nombre de campo de Arrigorriaga, que quiere decir en su lengua vasca lo mismo que piedras rojas en la nuestra; y hoy en día así tiene el nombre.*

*Froom* encarna la figura de “héroe fundador”, pues llega a Vizcaya desde un país lejano situado al otro lado del mar, origen que pudiera aludir a su procedencia del Más Allá. La narración explica que es hermano del rey de Inglaterra para justificar su carácter regio.

*Froom* y su hijo *Fortun Froes* o *Fortún Fruiz* derrotaron a los asturleonese dirigidos por el conde Don Munio, que había invadido Vizcaya para reclamar en Busturia un buey, una vaca y un caballo blancos, color simbólico de realeza en el mundo celta. Además, en Busturia estaba el altar rupestre de la diosa que desposó Diego López, en el que le sacrificaban vacas (*vid. infra*). Cuado *Froom* muere en el combate, su hijo *Fortun* es nombrado primer Señor de Vizcaya.

### *El Cantar de Jaun Zuría*

Lope García de Salazar (1399-1476) en la *Crónica de Vizcaya*<sup>111</sup>, ofrece en 1454 otra versión bastante parecida a la anterior, cuyo protagonista es *Jaun Çuria* o *Juan Zuria* y, aunque algunos la consideran tomada del *Libro dos Linhagens*, debe proceder de otros cantares populares semejantes sobre estos hechos semilegendarios<sup>112</sup>.

*Una fija legítima del rey de Escoçia arribó en Mundaca en unas naos, e venieron con ella muchos omes e mugeres, e quando llegaron a la concha de fuera avían tormenta, e quisieron posar allí, e vieron el agua que descendía de Guernica turbia, que venía crescida, e dixieron mundaca, ca eran todos gramáticos, que en gramática disen por agua limpia aca munda, e fueron el río arriba e posaron dentro, donde agora es poblada Mundaca, e por esto la llamaron Mundaca.*

*E aquí se dise que esta donsellá que se empreñó, e que nunca quiso desir de quién era preñada, e que la echó en destierro del reigño su padre, e que la dexaron allí en Mundaca, e aquellas gentes que con ella venieron que se tornaron para Escoçia con sus naos, sinon algunos que quedaron allí con ella.*

*E por otra manera dise la istoria, que cuando el rey de Escoria padre de esta donsellá murió, que fincó un su hijo por rey, e que ésta su hermana no quiso quedar en el reigño, e que tomó aquellas naos e gentes con todo el algo que pudo aver, e que arribó allí en Mondaca como dicho es; e que las naos con algunos de las conpañas que se tornaron para Escoçia, e que la infanta con los más que se quedó allí, e que fisieron allí su puebla.*

*E que estando allí que durmió con ella en sueños un diablo, que llaman en Viscaya el Culuebro, Señor de Casa, e qu'él empreñó. E de estas dos cosas no se sabe cuál de ellas fue más cierta, pero como quiera que fue, la infanta fue preñada, e parió un fijo que fue ome mucho fermoso e de buen cuerpo, e llamáronle don Çuria, que quiere desir en bascuence don Blanco.*

La continuación de esta narración se sigue mejor en *Las Bienandanazas e Fortunas de García de Salazar*<sup>113</sup>: *Seyendo este don Çuria ome esforçado e valiente con su madre allí en Altamira cavo Mondaca, en edad de XXII años entró vn fijo del Rey de León con poderosa gente en Vizcaya quemando e robando e matando en ella porque se quitaran del señorío de León e llegó fasta Baquio. E juntados todos los viscaynos en las çinco merindades, tañiendo las çinco vosinas en las çinco merindades segund su costumbre en Gernica, e oviendo acuerdo de yr pelear con él para lo matar, o morir todos allí. E enbiáronle desir que querían poner este fecho en el juyzio de Dios e de la batalla aplasada a donde él quisiese. E por él les fué respondido que él no aplasaría batalla sino con Rey o con ome de sangre Real e que les quería faser su guerra como mejor podiese. E sobre esto acordaron de tomar por mayor e capitán desta batalla aquel don (Jaun) Çuria que era nieto del Rey d'Escoçia. E fueron a el sobre ello, e falláronlo bien presto para ello. E enbiando sus mensajeros, aplasaron batalla para en Padura, açerca de donde es Viluao (Bilbao)... E oviendo fuerte batalla e mucho profiada e después de muertos muchos de ambas las partes fueron vençidos los leoneses, e muerto aquel fijo del Rey, e muchos de los suyos... E siguieron el alcançe matando en ellos que no dexauan ninguno a vida fasta el árbol de Luyaondo, e porque se tornaron de allí pesándoles llamaron el árbol gafo. E los leoneses que escapar pudieron, salieron por la peña Gorobel que es sobre Ayala, e como ençima de la sierra dixieron a saluo somos. E por esto le llaman Saluada. E porque en Padura fué deramada tanta sangre llamaron Arigorriaga, que dise en vascuence peña.*

El contexto histórico de esta narración se sitúa igualmente en la segunda mitad del siglo IX. El contenido y la estructura del texto indican que procede de un poema épico cuyo héroe protagonista es *Jaun Çuria, que quiere decir en bascuence don Blanco*<sup>114</sup>. Este epíteto se relaciona con el simbolismo divino de este color en la mitología indoeuropea, pues el color blanco era símbolo de divinidad en el mundo celta, como el héroe irlandés *Finn* o el galés *Gwynn*, cuyos nombres proceden del indoeuropeo \**windos*, “el Blanco”. *Zuria* nace de una hija del Rey de Escocia llegada en una nave desde el otro lado de mar, una nueva alusión al Otro Mundo y a la estirpe regia. Esta hija del Rey de Escocia *durmió en sueños con un diablo, que llaman en Vizcaya el Culubro, Señor de Casa...*, *la infanta fue preñada e parió un fijo que fue ome mucho fermoso e de buen cuerpo, e llamáronle don Çuria*. Esta narración es un mitema celta de la concepción sobrenatural del Héroe Fundador por el *Culubro*, una figura de la mitología celta que representa al *numen* del ancestro, como en toda la *Hispania Celtica* y en el mundo griego.

Juan Zuria, al cumplir 22 años de edad, fue elegido por los vizcaínos para dirigirles en su lucha contra los leoneses, pues era de sangre real como nieto del Rey de Escocia, lo que le permitía enfrentarse al hijo del rey de León en un “combate de campeones”<sup>115</sup>. El ejército leonés fue derrotado en Arrigorriaga y los vizcaínos le eligieron como señor y pasó a ser el “fundador” mítico del Señorío de Vizcaya.

Tras vencer en la batalla, esta narración épico-mítica sobre el Héroe fundador explica la creación del Señorío de Vizcaya y de su poderío económico, que era la base de su poder político. Al final, se indica que *tomó por armas dos lobos encarniçados, que los topó en saliendo para la dicha batalla levando sendos carneros asidos*<sup>116</sup> *en las vocas, oviéndolo por buena señal, como en aquel tiempo eran omes agoreros; e así los traxieron sus deçendientes*, suceso que pasó al escudo de la Casa de Haro y de Vizcaya. La referencia al lobo, animal del dios de la guerra, como buen augurio antes del combate es otro elemento del imaginario celta, pues en la Antigüedad ver a un lobo antes de la batalla era presagio de victoria (Liv. X, 27, 8).

### *El Cantar de Iñigo Esquerra*

El mismo carácter épico-mítico de ascendencia celta ofrece la narración de la historia de los descendientes de Juan Zuria. Su hijo, Nuño o Munio López (909-920), cayó preso de los moros cuando luchaba al servicio del Conde de Castilla y fue liberado por su hijo Iñigo Esquira (920-924) a cambio de un moro que ésta había apresado. De vuelta a casa, ambos se enfrentan en un “juicio de Dios” provocado por una acusación falsa de la madrastra.

L. García de Salazar narra esta gesta en *Bienandanzas y Fortunas*: “muerto don Çuria, fué señor de Vizcaya Munso Lopes su fijo, que seruiendo a los Condes de Castilla fué preso de los moros... Lo sopo su muger llamó a don Iñigo Esquerria, que era de otra primera muger, mançeuo e hermoso, e dixole, pues tu padre es catiuo, cástate comjgo e seremos señores de Vizcaya. La Crónica de Vizcaya<sup>17</sup> prosigue, «Señora, nunca lo Dios quiera que yo faga tal traisión a Dios, e al mundo, e a mi señor mi padre...». E ella sallió de la cámara rasgándose e dando voses en cabello, desiendo: «Ay escuderos, acorredme, que Ynigo Esquerria cuando sopo que su padre era preso me quiso forçar!»...

E prendió un moro, e por troque de aquel moro diéronle a su padre, e con licencia del señor veniéronse a Viscaya... E don Munso Lopes... fuese para Altamira a Busturia adonde estaba su muger, con grand alegría..., e ella... començóse a rascar e dar voses desiendo: «...non juntaré con vos fasta que me dedes enmienda del traidor de Ynigo Esquerria vuestro fijo, ...que cuando sopo que érades preso quíssome forçar». E tanto le afincó que le prometió de le dar su cabeça. El padre va en busca del supuesto hijo adúltero E díxole el padre: «Non te creería cosa que digas, e con la cabeça lo has de pagar». Pero Ynigo Esquerria respondióle así: «Padre,.. yo me mataré con (Ud.), vos armado e yo desarmado, e que yo llieve la lança del cuento adelante e vos del fierro, porque Dios demuestre su miraglo». E el padre le dixo que le plasía tobiéndolo por loco, e dieron de las espuelas a los caballos el uno contra el otro, e dióle el fijo al padre con el cuento de la lança por los pechos,... e dió con él del caballo en tierra muerto, e enterráronlo allí en Menacaur.

Este episodio es otro ejemplo de ordalía favorable al héroe. Sin excluir en este episodio la influencia del relato bíblico de José y la mujer de Putifar (*Gen.* 39, 7-20), estos episodios de adulterio eran característicos de la épica celta. Además, la madrastra adúltera recuerda a Doña Lambra y su deseo de venganza en la *Gesta de los Siete Infantes de Lara*, la cual igualmente solicita la cabeza de sus ofensores, cabezas cortadas características del imaginario celta. También es de origen celta el ‘Juicio de Dios’ como cristianización de la ordalía ancestral, con duelo de campeones. La lanza sin punta del héroe, de poder mágico, recuerda el *hasta pura*, símbolo real en la tradición romana ancestral, por lo que, tras matar a su padre, *Iñigo Esquira*, como vencedor del combate, se convierte en Señor y primer Conde de Vizcaya. También es evidente la coincidencia de este episodio con la liberación de los moros de Don Diego López por su hijo Íñiguez Guerra (*vid. infra*), por lo que debe tratarse de un mitema de la literatura celto-vasca, sin excluir que ambos episodios procedan de un mismo poema épico.

*El Cantar de Dom Diego Lopez, Senhor de Vizcaia*

Dentro de esta tradición narrativa mítico-histórica que parece derivar de poemas épicos, aun es más ilustrativo otro mito sobre el origen de los Señores de Vizcaya, pues ofrece una *hierogamia* de la que existen en el País Vasco otras versiones más populares<sup>118</sup>. La narración del mito *De Dom Diego Lopez, Senhor de Viscaia,...* e como casou con ua molher que achou andando a monte, se conserva prosificada por Pedro de Barcelos en su *Livro dos Linhagem*<sup>119</sup>, pero debe proceder de un antiguo cantar de gesta.

Don Diego López I, Señor de Vizcaya (1093-1124)<sup>120</sup> se desposó con una diosa maga que tenía un pie de cabra, a la que encontró en una cacería: *Este Don Diego López era muy buen montero, y estando un día en su parada a la espera del jabalí, oyó cantar en una muy alta voz a una mujer encima de una peña. Y él fue para ella y vio una mujer muy hermosa y muy bien vestida y enamorose luego de ella muy fuertemente y le preguntó quien era. Y ella le dijo que era mujer de muy alto linaje. Y él le dijo que pues era mujer de muy alto linaje que se casaría con ella si ella quisiese, porque él era señor de toda aquella tierra. Y ella le dijo que lo haría si le prometía nunca santiguarse. Y él lo otorgó y ella se fue luego con él. Esta dama era hermosa y muy bien hecha en todo su cuerpo, salvo que tenía un pie hendido, como de cabra. Y vivieron gran tiempo juntos y tuvieron dos hijos, un varón de nombre Íñiguez Guerra y el otro mujer, llamada [Muña Íñiguez]...*

*Y cuando comían juntos Don Diego López y su mujer, se sentaba a su lado su hijo y su hija al otro lado. Y un día fue él a su monte y mató un jabalí muy grande y lo trajo para su casa y lo puso ante sí donde comía con su mujer y con sus hijos. Y echaron un hueso desde la mesa y se pusieron a pelear por él un alano y una podenca, de tal manera que la podenca trabó por el cuello al alano y matólo. Y Don Diego López, cuando vio esto, lo tuvo por milagro y santiguóse y dijo “Santa María me valga, quien vio nunca tal cosa”. Y su mujer, cuando le vio santiguarse, cogió de la mano a la hija y al hijo, y Don Diego López agarró al hijo y no quiso que lo cogiera. Y ella huyó con la hija por una ventana del palacio y fuese para las montañas, de suerte que no la vieron más, ni a ella ni a su hija.*

El relato prosigue cuando Don Diego López en lucha con los moros cayó prisionero y fue encarcelado en Toledo, donde su hijo Íñiguez Guerra intentó liberarlo. Para ello, fue a las montañas a hablar con su madre y *hallola encima de una peña. Y ella le dijo... “bien sé yo a qué vienes”... Entonces llamó a un caballo que andaba suelto por el monte, que tenía por nombre Pardallo, y llamólo por su nombre. Y ella le puso un freno al caballo que tenía, y djíjole*

*(a su hijo) que no hiciese fuerza para desensillarle ni para desenfrenarle, ni para darle de comer ni de beber ni para herrarle. Y díjole que este caballo le duraría toda su vida y que nunca entraría en lid que no venciese en ella. Y le dijo que cabalgase en él y que le pondría en Toledo ante la puerta donde estaba su padre luego en ese día y que ante la puerta donde el caballo lo pusiese, que allí descendiese y que hallaría que su padre estaba en un corral, y que le tomase por la mano y que hiciese como que quería hablar con él y que lo fuese llevando hacia la puerta donde estaba el caballo. Y en cuanto allí estuviese, que cabalgase en el caballo y que pusiera a su padre ante sí, y que antes de la noche estaría en su tierra con su padre. Y así fue. Y al cabo del tiempo murió Don Diego López y quedó la tierra a su hijo, Don Íñiguez Guerra.*

Esta narración tiene el interés de documentar el rito del culto como antepasados a Íñiguez Guerra y Mari mantenido por los Señores de Vizcaya hasta la muerte de Juan el Tuerto (†1326), pues depositaban las entrañas de las vaca sobre una peña para no sufrir males:

*Y cada vez que el Señor de Vizcaya está... en... Vusturio,... las entrañas de las vacas que matan en su casa, ... las manda poner... sobre una peña, y por la mañana no hallan allí nada, y dicen que si no lo hiciesen así que algún daño recibiría de él en ese día o en esa noche, en algún escudero de su casa o en alguna cosa que mucho le doliese. Y esto siempre lo hicieron así los señores de Vizcaya, hasta la muerte de Don Juan el Tuerto... Y además dicen... que (Íñiguez Guerra) yace con algunas mujeres allí en las aldeas, aunque no quieran, y viene a ellas con figura de escudero (guerrero) y todas aquellas con las que yace quedan hechizadas.*

La mayoría de los autores, como L. de Salazar y Castro, han interpretado estos textos como “fábulas”, incluso “obscenas” la referente a Íñiguez Guerra, y niegan su historicidad, pero aciertan al ver en ellas relatos populares locales, aunque nunca se ha advertido que son historias del imaginario hispano-celta, probablemente tomadas de cantares épico-míticos de origen prerromano, sin excluir alguna contaminación del tema de Melusina<sup>21</sup>.

El tema esencial, como en las epopeyas celtas, es el Héroe Fundador. El poema originario ha sido aplicado a los Señores de Vizcaya en época alto medieval, cuando la cristianización sería incipiente, pero conserva muy puros episodios de la gesta del Héroe fundador celta al servicio de su ideología. Destaca el nacimiento ‘milagroso’ del Héroe, su llegada desde el Otro Mundo a través del Océano, la caza del jabalí, la derrota de su rival en “combate de campeones”, su desposorio con una diosa-maga aparecida en epifanía<sup>22</sup>, la *hierogamia* que explica el origen de la dinastía surgida de esta unión, con tabú y castigo, etc. Mi-

temas, personajes principales y secundarios, escenas y conceptos corresponden al imaginario celta, del que proceden.

La base ideológica del relato es la *hierogamia* entre la Diosa y el mortal, que se convierte en el Héroe Fundador. Es característico de la Edad del Hierro el héroe que desposa una divinidad o es hijo de la misma para resaltar su carácter carismático y reforzar ideológicamente el sistema dinástico. En la mitología griega pueden ser tanto con un dios como con una diosa, en el mundo itálico suele ser un dios, como entre los galos, pero entre hispano-celta la *hierogamia* la protagoniza la diosa de su reino o territorio, como la diosa Ériu en Irlanda. Los celtas la concebían como maga y adivina todopoderosa de carácter semi-antropomorfo, -con pies de cabra-, capaz de transformarse o de desaparecer<sup>123</sup>. Esta diosa aparece sobre una peña, que es su altar<sup>124</sup>, punto de paso al Otro Mundo, situado cerca de un río o de una fuente.

Estas hierogamias celto-hispanas, como la de Diego López, deben relacionarse con otras hierogamias celtas, en especial de Irlanda, pues era el recurso ideológico para asegurar la realeza y la dinastía<sup>125</sup>. Giraldo de Cambria relata en el siglo XII la ceremonia de entronización de un rey celta del Ulster. Consistía en una aberrante *hierogamia* con su diosa, representada por una yegua blanca, que simbolizaba el territorio con sus habitantes y las fuerzas que emanaban de él<sup>126</sup>. Otra *hierogamia* es la de *Niall*, que llegó a ser rey de Tara, capital de Irlanda en el siglo V<sup>127</sup>. *Niall* era un joven guerrero celta que se encontró en una fuente con una vieja maga, que le ofreció darle de beber a cambio de un beso. El joven accedió y tuvo relación carnal con ella, momento en el que la vieja se transformó en una hermosísima doncella, que le declaró que era la diosa soberana de Irlanda.

Todos los temas analizados son característicos de esta tradición narrativa celto-vasca. El origen divino de *Juan Zuria* e Íñiguez Guerra responden al mitema del Héroe fundador, relacionado con la serpiente como *numen* del antepasado capaz de procrear, que se explicita en “violaciones” mágicas. Otros temas de esta tradición épico-mítica son las ordalías y “combates de campeones”<sup>128</sup>, en los que la voluntad del Destino se hace patente, los augurios, los altares en peñas y los árboles sagrados como lugar de reunión, la convocatoria de asambleas de guerra al son de trompas, el adulterio incestuoso, tema habitual en la épica irlandesa presente en el mito de Habis, el duelo con una *lanza sin fierro*, etc., pues sin estas claves que ofrece el imaginario celta no se comprende el rico simbolismo de los relatos, sin duda originarios de poemas histórico-míticos.

También el gentilicio López deriva de *Lupus* y el de Ladrón<sup>129</sup>, de *Latronus*, por lo que parecen aludir a héroes lobunos y a jefes de *latrones* o bagaudas característicos de la *Hispania Celtica*<sup>130</sup>. Igualmente, el epíteto “Blanco” de *Jaun*

Çuria alude a la divinidad en el imaginario celta, la cacería del jabalí simboliza la lucha con el mal y del paso al Otro Mundo<sup>131</sup>, el caballo mágico y su jinete invencible es una gesta del “Héroe ecuestre” y el rito sacrificial de vacas rememora la institucionalización del “primer sacrificio” por el “Héroe fundador”<sup>132</sup>, al ofrecer los despojos a la divinidad en la peña que sería su altar rupestre y sobre la que se aparecía. Por ello, estos relatos constituyen los “restos” mejor conservados de literatura épico-mítica de la *Hispania Celtica*.

### *El nacimiento prodigioso de Sancho Abarca*

Junto a las narraciones del País Vasco se debe incluir otro relato mítico referente al rey Sancho Garcés II de Navarra, conocido como *Sancho Abarca* (970-994). Trata de su nacimiento ‘milagroso’, producido en un ataque de los moros cuando una lanza mató a su madre, doña Urraca, que falleció junto a su padre, García Sánchez I. A este prodigio se suma su infancia oculta hasta ser reconocido y proclamado como rey. Las noticias sobre esta figura heroica las recoge básicamente el *Liber regum*<sup>133</sup>:

*Mataron moros al rei Garcia Ennequez, e rremaso so muller prennada, la reina dona Urracha. E pues a la Cumberri, prueb de Pamplona, firieronla d’una lança e murie la madre, e naxie el fillo biuo por la plaga de la lançada. Est Fillo priso lo un ric omne de la montanna e criolo al mellor que pudo, e puso.l nomne Sancho Garcez. E quando est ninno fo grande, fo omne muit esforçado e muit franc, & accullie a ssi todos los fillos d’algo que trobo en las montannas e daua les quanto que podia auer; e sos omnes quando uedieron qu’el era omne muit esforçado e de grant trauallo, pusieron le nomne Sanch Auarca, e plegoron se todos los ricos omnes de la tierra, e por la bondat e por l’esfuerço que uedieron en el leuantonlo rei.*

Este relato del *Liber regum* constituye otro ejemplo de la perduración de esquemas literarios mítico-históricos celto-hispanos, probablemente tomado de un cantar de gesta. Según esta tradición, Sancho Abarca nace “milagrosamente” por una lanzada en el vientre de su madre, que perece de la herida. Llevado a la montaña o *saltus*, como el rey *Habis* en la mitología tartesia, sobrevive y es recogido por Ladrón de Guevara, un criado del monarca fallecido. Éste lo entregó a unos pastores, que lo criaron hasta los quince años, edad en que se iniciaba la antigua *iuventus* celtibérica, la etapa guerrera de la vida<sup>134</sup>. Entonces, aragoneses y navarros se reunieron en Jaca en asamblea para elegir rey y Ladrón de Guevara señaló como hijo del fallecido rey García Sánchez I a aquel joven agreste, al que la asamblea reconoció de inmediato como rey pues calzaba la típica sandalia pastoril, la *abarca*<sup>135</sup>, de la que procede su apelativo familiar.

Las circunstancias de la juventud de Sancho Abarca son el augurio de sus dotes de guerrero heroico, vengador de sus padres y ‘fundador’ del reino de Navarra y recuerdan las de Fernán González (931-970) (*vid. infra*) o las del legendario Rey Arturo de Bretaña, siempre dentro de este imaginario de tradición celta, mientras que el episodio de la *abarca* se debe relacionar con el rito del pie descalzo en la coronación real celta<sup>136</sup>.

\*

Todas estas narraciones deben ser consideradas originarias de la tradición épico-mítica de la *Hispania Celtica*, aunque las versiones conservadas sean prosificaciones de época bajomedieval, ya en lengua portuguesa y castellana. A este “Ciclo Celto-vasco” corresponden el *Cantar de Froom*, *El Cantar de Jaun Zuria*, *La historia de Iñigo Esquerra*, el *Cantar de Diego López* y el *Cantar de Sancho Abarca* que hemos analizado. Las versiones originales parecen datarse hacia el siglo X, pero reflejan esquemas anteriores, ya que conservan muy bien elementos originarios del imaginario hispano-celta prerromano.

En consecuencia, estas narraciones sobre el origen del Señorío de Vizcaya y Navarra deben considerarse celto-vascos por su origen y por su temática y deben asociarse a los conservados en los más antiguos cantares de gesta castellanos, pertenecientes a este mismo periodo y con protagonistas y argumentos muy parecidos. Unos y otros deben proceder de creaciones ancestrales de la literatura épica celta de transmisión oral, que pasarían a los más antiguos cantares de gesta castellanos y que se han conservada prosificados en las primeras crónicas de los reinos cristianos.

No se ha conservado ninguno de estos cantares de gesta castellanos primitivos, pero alguno ha sido reconstruido parcialmente por Ramón Menéndez Pidal. Entre los más antiguos que conservan elementos de tradición hispano-celta, destaca el *Cantar de Fernán González*<sup>137</sup>, considerado el más primitivo de épica española, el *Cantar de los Siete Infantes de Lara*, de hacia el año 990<sup>138</sup>, la *Gesta de las Mocedades de Rodrigo*, de fecha parecida, y el *Cantar de Mio Cid*, ya de 1207.

La huella de la literatura hispano-celta resulta evidente en todos estos textos. Este hecho replantea la supuesta dependencia de la épica francesa y germánica respecto a esta épica, de origen celto-vasco en unos casos y celtibérico e otros<sup>139</sup>, aunque la épica germánica pudo influir y renovar la anterior tradición celta, sin olvidar que esa épica germánica ofrece en ocasiones claros influjos celtas.

Todos estos elementos procedentes de relatos épicos hispano-celtas revelan el profundo fondo mitológico celta subyacente en el imaginario popular del norte de Castilla y del País Vasco, tierras estrechamente relacionadas en esos años

del inicio de la Reconquista, cuando se forman los primeros reinos, condados o señoríos como estados cuasi-independientes. Sus dirigentes recurrirían a estas creaciones épicas para reforzar su poder al exaltar sus gestas y las de sus antepasados siguiendo una tradición que se remonta al “Héroe fundador” de la épica histórico-mítica celta. Así lo traslucen los relatos conservados, aunque detalles secundarios reflejen lógicas corrupciones y adaptaciones a la épica germánica y al cristianismo, así como al contexto histórico bajo medieval de las versiones escritas.

Esta situación plantea la necesidad de estudiar el proceso evolutivo de las concepciones religiosas y míticas reflejadas en estas narraciones y valorar su semejanza con las narraciones épico-míticas castellanas, que constituyen su mejor paralelo por su proximidad geográfica y cronológica. Por ello, este conjunto de narraciones histórico-míticas celto-vascas constituyen una importante aportación para conocer los verdaderos orígenes de la literatura vasca al margen de tópicos preestablecidos y, en un sentido más general, ilumina los complejos orígenes de la literatura castellana, entre los que hay que incluir estos precedentes celtas que hasta ahora habían pasado desapercibidos.

### ***“Reliquias” de la épica celtibérica en los cantares de gesta castellanos***

Las gestas histórico-míticas del Señorío de Vizcaya y Navarra que exaltaban a los fundadores de los nuevos estados que surgían con la Reconquista encuentran sus más próximos paralelos en las tierras castellanas de Burgos y Soria, la antigua *Celtiberia*.

Como ocurre en el País Vasco, no se ha conservado ninguna obra original, pero interesantes testimonios, siempre breves, se rastrean en los más antiguos cantares de gesta de la literatura castellana, que cabe considerar como auténticas “reliquias” de estas creaciones literarias en la acertada expresión de Ramón Menéndez Pidal.

No conservamos poemas completos, ni siquiera pasajes amplios, sino “motivos” o pequeños episodios de las gestas de personajes identificables con el “héroe fundador” hispano-celta, dentro de una tradición épico-mítica originaria de la Edad del Hierro. El ambiente geográfico y cultural de estas gestas corresponde a la antigua *Celtiberia*, en la que, hasta la reconquista y la repoblación, perduraron poblaciones paganas de origen celtibérico, que mantendrían sus formas de vida, sus creencias y su poesía popular para transmitir sus valores y su visión del mundo. De ahí el gran interés de lo que cabe considerar como “*reliquias*” de la *poesía épica celtibérica*.

Como se ha señalado, destacan los restos conservados en los más antiguos cantares de gesta castellanos del siglo X, como el *Cantar de Fernán González* y el *Cantar de los Siete Infantes de Salas*, la perdida *Gesta de las Mocedades de Rodrigo* y algunos episodios del *Cantar de Mío Cid*.

### *Cantar de Fernán González*

El *Cantar de Fernán González* es considerado el más antiguo de la épica española. Narra las gestas del primer Conde de Castilla, Fernán González (c. 910-970), nacido en Lara de los Infantes, que fue conde de Castilla (931-944) y Álava (945-970), hasta su muerte en Burgos el año 970.

El cantar de gesta original no se conoce, pero la Biblioteca del Monasterio de El Escorial conserva un códice del siglo XV con una copia del *Poema de Fernán González*, obra del mester de clerecía basado en dicho cantar<sup>140</sup>. El *Poema* reelabora el cantar mítico-histórico original que narraba las gestas de este personaje tan relevante de la Castilla del siglo X<sup>141</sup> y ha mantenido pasajes muy peculiares con mitemas indoeuropeos de raigambre celta, que deben proceder de narraciones anteriores, muy probablemente de tradición hispano-celta, como era habitual en estos poemas épico-míticos de transmisión oral. El primer episodio épico-mítico es su *nacimiento* (PFG 175-176)<sup>142</sup>:

176 *furtole vn pobrezyлло que labraua carbon,  
tovoło en la montanna vna ggran sazón.*

El ocultamiento en los montes de Fernán González no es acorde con la realidad histórica, sino que se relaciona con el mito de *Habis* y las leyendas de Sancho Abarca en Navarra y del legendario Rey Arturo de Bretaña. En realidad, suponía una prueba iniciática del futuro héroe, oculto en el monte hasta que el Destino hace que sea reconocido como “rey”, lo que evidencia el carácter de “héroe fundador” de Fernán González.

Otro interesante episodio es el *juramento ante la piedra*<sup>143</sup> (PFG 650-658). Narra cómo Nuño Laínez, noble fiel a Fernán González, labra una tosca piedra a modo de estela que simboliza la imagen de Fernán González para asegurarse la fidelidad de sus seguidores al no estar el conde presente por hallarse en prisión. La estela, colocada sobre un carro, es exhibida ante toda la asamblea para que presten juramento sobre ella, primero los nobles y guerreros y después el resto del pueblo, en una procesión ritual solemne. El texto del *Poema* narra los hechos del siguiente modo:

- 650 *Fagamos nós señor de una pyedra dura,  
Semejable al conde, d'essa mesma fechura:  
a aquella ymajen fagamos todos jura [...]*
- 658 *Todos, chycos e grandes, a la pyedra juraron,  
comme a su señor ansý la aguardaron;*

A. Deyermond consideró este pasaje inspirado en la Biblia, pero se trata de una tradición ancestral ya documentada en la antigua Grecia, por ejemplo, en Eleusis (Paus. VIII, 15, 1) y en Ateas (Plut. *Solón* 25, 3)<sup>144</sup>. J. A. Molina ha recogido diversos ejemplos en la antigua literatura irlandesa, generalmente vinculados a la elección real, como en la *Hispania Celtica*<sup>145</sup> y entre los germanos de Islandia y Escandinavia según testimonian Saxo Gramático en el siglo XII y Olao Magno en el XVI<sup>146</sup>.

Por tanto, este episodio del *Poema de Fernán González* documenta el rito ancestral celta de celebrar el juramento y la investidura real sobre una determinada piedra ante los guerreros y el pueblo reunidos en asamblea. Esa piedra se consideraba dotada de poderes mágicos, como las estelas de guerreros del Bronce Final y de la Edad del Hierro que simbolizaban el *numen* de un personaje heroizado, creencias también vinculadas a las “peñas sacras” extendidos por todas las áreas atlánticas de Europa que ocuparon los celtas.

Más conocido es el episodio épico-mítico del *dragón rojo de la Batalla de Hacinas*, situada al sur de Lara, a la que el *Poema* dedica cerca de 200 cuartetas (PFG 383-569). Las estrofas 467-486 describen, en la noche anterior a la batalla, un prodigio que causó espanto a las tropas del conde. En el cielo apareció una enorme “sierpe” o “dragón” ensangrentado que daba grandes rugidos y echaba fuego por las fauces iluminando a los atemorizados ejércitos<sup>147</sup>:

- 468: *Vieron aquella noche una muy fiera cosa:  
Venía por el aire una sierpe rabiosa,  
dando muy fuertes gritos la fantasma astrosa,  
toda venie sangrienta, bermeja como rosa (...)*
- 470: *Non ovo ende ninguno que fues' tan esforçado  
Que grand miedo non ovo e fuese espantado;  
cayo y mucho omne en tierra desterrado,  
Ovieron muy grand miedo todo el pueblo cruzado...*

La legendaria batalla ofrece otros portentos propios de la épica y del imaginario mítico celta: un héroe sobrehumano, Fernán González, que se llega a enfrentar a 1000 jinetes enemigos; el número muy superior de éstos; el apoyo

sobrenatural de un “héroe ecuestre”, Santiago o San Millán, que aparece sobre su caballo blanco, color característico del Más Allá<sup>148</sup>, con un gran ejército de caballeros sobrenaturales para apoyar a sus fieles y darles la victoria, tal como recoge Gonzalo de Berceo<sup>149</sup>:

*Vidieron dues personas fermosas e luzientes,  
mucho eran más blancas qe las nieves rezientes.  
Vinién en dos cavallos plus blancos que cristal,  
armas quales non vío nunqa omne mortal;*

Además, esta épica batalla dura tres días, un número simbólico relacionado con el triplismo celta, y ocurre en un escenario de presagios, sueños y profecías, magia y portentos y otros sucesos ‘sobrenaturales’ originarios del imaginario celta. A ello hay que añadir combates singulares de campeones y uso de trompas de guerra, como las tubas celtas de Numancia o las bocinas usadas por Juan Zurra para convocar a la batalla de Arrigorriaga (*vid. supra*).

El dragón o monstruo serpentiforme rugiente<sup>150</sup> es un tema frecuente en el imaginario celta, como el *Cuélebre* de Asturias<sup>151</sup>, representado en las espadas celtas de La Tène como símbolo protector<sup>152</sup>. Aunque serpientes míticas también aparecen en la mitología germánica, se conserva la tradición popular de la “Tarasca de Hacinas”, monstruo que persigue a la gente del pueblo en las fiestas de carnaval, lo que apunta a su origen celta local, como tantas otras costumbres de ese territorio poblado hasta el siglo X por gentes paganas de origen celtibérico. En resumen, no es fácil encontrar en la literatura celta conservada tantos mitemas concentrados como los que ofrece este pasaje del *Poema de Fernán González*, como también es característica esa mezcla continua de seres y sucesos reales con los de carácter sobrenatural.

### *El Cantar de los Siete Infantes de Salas*<sup>153</sup>

*El Cantar de los Siete Infantes de Salas* se data hacia el año 990<sup>154</sup>. Es otro de los escasos restos o “reliquias”<sup>155</sup> de los cantares de gesta castellanos, cuyo original no se ha conservado, pero Ramón Menéndez Pidal<sup>156</sup> pudo reconstruirlo por haberse prosificado en la *Primera Crónica General*, anterior al año 1289, y en la *Crónica de 1344*<sup>157</sup>.

Los sucesos que narra la gesta se desarrollan entre el alto Arlanzón y la Sierra de la Demanda y el nacimiento del Duero, en las altas tierras serranas de Burgos y Soria, en las que más perduraron tradiciones y ritos celtas, documentados por santuarios rupestres y confirmados por referencias históricas árabes.

El cantar relata la supuesta ofensa de Gonzalo González a Doña Lambra, por lo que ésta solicita en venganza la cabeza de sus ofensores, venganza de sangre o *Blutrache* típica del mundo germano, al que se atribuye el origen del cantar. Sin embargo, también ofrece elementos característicos del imaginario celta, como el ‘Juicio de Dios’, una cristianización de la ordalía. La reminiscencia celta más evidente que ofrece es el augurio del ayo, Muño Salido, al cruzar el río, pues revela la concepción cosmológica celta del agua como punto de paso al Más Allá<sup>158</sup>. El ayo observa por el vuelo de las aves que el augurio es desfavorable<sup>159</sup>: *et a la entrada del mont, ovieron aves que les hicieron muy malos agüeros*, augurio asociado al citado contexto fluvial sobrenatural:

*que nadie pase el río, que nadie quiera pasar,  
que aquél que pasare el río, a Salas no ha de tornar*

Menéndez Pidal observó con acierto que estos augurios eran algo “muy militar”, pues “el adalid, al aconsejar á su capitán antes de una batalla, y el ayo, al guiar a sus criados, debían *catar los agüeros*”<sup>160</sup>, agüero al pasar el río que recuerda el de Mío Cid al cruzar el Jalón (*vid. infra*), por lo que estas creencias en augurios deben proceder de la tradición celtibérica local.

A esa misma tradición hay que atribuir el tema de las cabezas cortadas<sup>161</sup>, tan destacado en este poema, que se puede relacionar con un rito celta documentado en *Celtiberia*<sup>162</sup>, también presente en otras leyendas “históricas” medievales, como la campana de Huesca o la historia de Íñigo Esquerra. Lo mismo cabe decir del tema de Doña Lambra como mujer falsa y traidora, como la de Munio López en Vizcaya, que acusó falsamente a su hijo Íñigo Esquerra de querer mantener relaciones adúlteras, lo que llevó a una ordalía o “Juicio de Dios”, como el de Mudarra y Rui Velazquez.

De tradición indoeuropea es la pertenencia del ayo a la primera de las tres funciones de G. Dumézil, pues representa la sabiduría y la capacidad de augurar de los druidas entre los celtas, mientras que los infantes corresponden a la segunda función, caracterizada por la fuerza y el valor guerrero. También la organización guerrera de los Infantes se ha considerado una *Männerbund* o fraternidad de jóvenes guerreros, tradición indoeuropea documentada en el mundo celta y germánico, como el enfrentarse sin miedo a un ejército mucho más numeroso<sup>163</sup>. En este mismo sentido hay que interpretar el enfrentamiento a una inmensa masa de enemigos, el “combate de campeones” de Mudarra y Rui Velázquez, el propio personaje de Mudarra, hermano póstumo de los Infantes nacido en circunstancias extraordinarias, pues representa al héroe que restablece el orden como “vengador”, frente a las trampas y emboscadas de Doña Lambra y Ruy Velázquez.

En una palabra, todo lo expuesto es característico de la épica celta de origen indoeuropeo, sin excluir raíces germánicas. Entre éstas se ha señalado su dependencia de la *Saga de Thidrek*, como la deshonra de Odila y el plan de venganza de su esposo de acuerdo con su amigo el gobernador, el viaje de *Thidrek* y sus seis compañeros, la emboscada tendida por el gobernador en la que los héroes hallan la muerte y otros detalles como el tema de los cráneos enviados al padre y la venganza del hijo de *Hogni*<sup>164</sup>. Estos influjos germánicos se debieron sumar a la tradición hispano-celta, cuya proximidad a la epopeya germana antigua no ofrece problemas<sup>165</sup>, pues la épica germánica tuvo influjos celtas, como podrían ser las cabezas cortadas o el paso del río como tránsito al Más Allá, cuyo carácter celta es evidente.

En consecuencia, el *Cantar de los Siete Infantes de Salas* ofrece elementos característicos del imaginario celta que deben proceder de la tradición literaria oral hispano-celta, lo que replantea su total dependencia de la épica germánica como hasta ahora se suponía<sup>166</sup>.

#### La *Gesta de las Mocedades de Rodrigo* y los “gemelos divinos”

Hace más de 50 años, Simon Armistead<sup>167</sup>, identificó en el relato del nacimiento de Rodrigo Díaz de Vivar el mito indoeuropeo de los gemelos divinos, que más recientemente ha analizado Manuel Alberro<sup>168</sup>. Armistead señaló que la concepción de Rodrigo Díaz refleja dos mitos heroicos evemerizados<sup>169</sup>. Uno es el héroe nacido de una unión sexual incestuosa o de una violación y el otro es el mito de los “gemelos divinos”. Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, sería un mellizo concebido cuando su padre, un caballero castellano, violó a una campesina, que esa misma noche tuvo relaciones con su marido, en las que fue concebido su hermano gemelo, llamado Fernán Díaz<sup>170</sup>.

El relato aparece en el *Chronicon mundi* del Lucas de Tuy de 1236, en la *Crónica de los Reyes de Castilla* hacia el 1300 y en la *Crónica de 1344*, que prosifican un cantar popular sobre las hazañas juveniles del Cid, que se ha denominado *Gesta de las Mocedades de Rodrigo*<sup>171</sup>. La narración más completa la identificó Armistead en la segunda redacción del *Compendio historial* de Diego Rodríguez de Almela, cuyo manuscrito, de 1504, se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>172</sup>. En él se describen las características de los dos gemelos:

“E al tiempo que ourieron de naçer, naçio primero el fijo del cauallero e paresçio a su padre, muy experto e graçioso; e el del villano al suio, muy grosero. E quando fueron entrambos hermanos de çinco o seys años cada uno, el fijo del cauallero hazia cauallejos de palo e lanças e espadas e otras cosas de

*armas... E el fijo del bilano hazia boyezuelos de barro e aradros de palo e, con aquellos e otros palos que en la mano tenia, araua con ellos el suelo, deziendo: 'Arre aca e arre aculla'".*

Este pasaje conserva perfectamente el mito indoeuropeo de los gemelos divinos, documentado desde los hititas a los celtas medievales y extendido desde la India hasta el Atlántico y desde Grecia hasta Escandinavia. El mito se refiere a dos gemelos, uno superior al otro por su nacimiento, pues uno es engendrado por la divinidad y el otro por un mortal, como los Dioscuros, pues Pollux fue engendrado por Zeus, mientras que su hermano Castor lo fue por el rey de Esparta Tindareo, por lo que eran intermediarios entre hombres y dioses, si bien uno se convierte en héroe fundador y el otro es postergado o sacrificado, como ocurre con Rómulo y Remo<sup>173</sup>.

Georges Dumézil, al analizar este mito lo encuadró en la tercera función<sup>174</sup>, aunque el gemelo divino representa la segunda función, la guerrera. Cástor era cazador y guerrero ecuestre, mientras que Pollux cazaba a pie con perros. Por ello, Cástor pasó a ser el patrono de la caballería, los *hippeis* de Grecia, los *equites* de Roma y también los caballeros celtas, que constituían la elite guerrera. En Roma presidía los ejercicios bélicos y festivales ecuestres e intervenía milagrosamente en batallas, como la de Lago Regilio, en la que dio la victoria a Roma sobre la Liga Latina.

En la *Gesta de las Mocedades de Rodrigo* el distinto origen de los hermanos determina su distinta personalidad. El mayor, Rodrigo, hijo de un caballero, responde a la segunda función dumeziliana, de carácter heroico guerrero y asociado al caballo, mientras que el menor, hijo de un labrador, refleja la tercera función, relacionada con la agricultura y el arado.

Alberro<sup>175</sup> atribuyó a los vándalos la aparición de este mito indoeuropeo en la tradición épico-heroica de la España medieval, sin duda llevado por las tesis del origen germano de la épica castellana, aunque observa que los vándalos “no se quedaron en esa región” y que “su presencia en la Península Ibérica fue de corta duración (unos 30 años)”. Por el contrario, este interesante pasaje debe proceder de narraciones orales hispano-celtas. Los gemelos divinos son bien conocidos en la mitología celta<sup>176</sup> y V. Kruta ha documentado su presencia en la iconografía desde el siglo VI a.C.<sup>177</sup> Los ejemplos son abundantes: Diodoro Sículo (4, 56, 4) refiere que los Dioscuros eran la divinidad más venerada entre los celtas insulares; *Fir* y *Fial* eran hijos gemelos de la diosa ecuestre *Epona* y también se supone que eran mellizos *Luchair* y *Lucharba*, dioses de los *Tuatha Dé Dannan*, como el guerrero galés *Efnisien* y el pacífico *Nisien* o el irlandés *Diarmid* y el “Jabalí Salvaje de *Ben Gulban*”, entre otros casos.

Resulta, por tanto, evidente que este mito indoeuropeo debe proceder de un cantar de gesta mítico-histórico transmitido oralmente que explicaba el nacimiento extraordinario del futuro héroe, poema que se ha convertido en una narración evemerística en prosa. El tema no es nuevo en la épica hispano-celta. Basta recordar el nacimiento incestuoso de *Habis*, el sobrenatural de *Jaun Zuría*, el supuesto adulterio de *Iñigo Esquerra*, la concepción de una diosa de los hijos de Diego López de Haro, la violación de mujeres por Íñiguez Guerra o el nacimiento prodigioso de Sancho Abarca (*vid. supra*).

Todos estos héroes responden al mismo mitema o motivo, que pasaría de un cantar a otro<sup>178</sup>, por lo que este episodio puede considerarse otro de los escasos “restos” o testimonios que han quedado de un poema mítico-histórico celta anterior, adaptado e incluido en la *Gesta de las Mocedades de Rodrigo*. De ahí su interés, pues confirma la importancia de la tradición oral celta en la conformación de la épica castellana.

### El *Cantar del Mio Cid*

El *Cantar del Mio Cid* ofrece varios pasajes procedentes del imaginario celta de indudable interés. La versión conservada, escrita según R. Menéndez Pidal hacia el 1140<sup>179</sup>, aunque hoy se data hacia el 1200, se inicia con la salida de Vivar y el paso por Burgos del Cid, desterrado por Alfonso VI tras enfrentarse al Rey en la jura de Santa Gadea.

Al narrar la tristeza del Cid por dejar su casa, describe el doble augurio que recibe al emprender su aventura por medio del vuelo de sendas cornejas:

*A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra  
y entrando a Burgos ovieronla siniestra...  
(Mio Cid, I, 11-12)*

Junto a éste episodio, se ha de considerar otro pasaje similar, que también recoge la *Primera Crónica General* (530b, 28), ocurrido al atravesar el río Jalón:

*Alço su seña, el Campeador se va,  
passó Salón Ayuso, aguijó cabadelant,  
al exir de Salon mucho ovo buenas aves  
(Mio Cid, I, 858-859)*

Ambos pasajes son claro reflejo de la cosmología celta<sup>180</sup>. Corneja<sup>181</sup> procede de *cornicula*, diminutivo de *cornix*, “cuervo”. Cuervos y cornejas son aves

omnívoras y carroñeras bien conocidas en nuestros campos, que comen la carne de animales muertos y de los guerreros caídos en el combate. Además, su inteligencia contribuyó a que fueran consideradas agoreras y capaces de predecir el futuro, por lo que se relacionan con augurios en diversas mitologías indoeuropeas, tanto en la clásica greco-romana como en la céltica y la germana, creencia que ha perdurado en muchas regiones.

R. Menéndez Pidal, en su magistral estudio sobre *El Cantar del Mío Cid*<sup>182</sup>, hace referencia a este augurio y lo relaciona con el mundo clásico, que consideraba a los córvidos aves agoreras (Verg. *Ecl.* IX, 14; Plaut. *Epidic.* II, 2, 2), aunque ya Silio Itálico (*Pun.* III, 344) recoge que los celtas de la *Gallaecia* “observaban el vuelo de la corneja sagrada”.

La mitología griega ofrece numerosas referencias de dioses y héroes asociados al cuervo, en especial Apolo, divinidad solar y augural, que tenía el epíteto *Kórax*, “cuervo” (*Ant.Pal.*, IX, 272). Así lo indican Píndaro (Fulgencio, *Myth.* I, 12), Aristóteles (*Hist. An.* I, 47-48), Eliano (*De nat. an.* I, 47-48) y Plutarco (*Sobre los oráculos de la Pitia*, XII, 399d y XXII, 405c), que refiere cómo “este dios se sirve de la voz... de los cuervos para manifestar su voluntad”. Cuervos intervienen en la fundación mítica de las ciudades de Cirene, Magnesia, Metaponto o Lyon, pues era el animal conductor que indicaba la voluntad divina y que condujo a Alejandro Magno al templo de Amón<sup>183</sup>, pues el mismo Apolo en forma de cuervo guio a Bato hasta Libia para fundar Cirene (Cal. *Him.Apolo*, 65-68)<sup>184</sup>, existiendo muchos mitos similares. También los germanos practicaban este tipo de adivinación (Tác., *Germ.* X) y Odín tenía un par de cornejas sobre sus hombros que le informan y le indican lo que debía hacer, *Hugin* “Recuerdo” y *Munin* “Consejo”, mito paralelo al del Apolo griego.

Sin embargo, es la literatura celta la que ofrece más referencias sobre el cuervo como animal mítico que acompaña a dioses y héroes, casi siempre en la guerra. El cuervo era la representación de la Diosa de la Guerra en las narraciones mitológicas irlandesas y galesas<sup>185</sup> y también entre los celtas continentales, pues una diosa con el cuervo en la mano presidió la partida de los guerreros en una placa del siglo III a.C. hallada en Montenegro<sup>186</sup>

En los *Mabinogion*, el cuervo se asocia a la *Morríghan*, la gran diosa de la guerra, que se denominaba el “Cuervo de la Batalla”, pues aparecía en el combate con sus hermanas la *Badbh*, que significa la “Cuervo”, y *Nemainn*, la “Furia”, por lo que este ave se relacionaba con la muerte. También la diosa irlandesa de la guerra, *Macha*, se denominaba “La *Babd*”, “La Cuervo”, ya que todas estas diosas se transformaban en cuervos y se presentaban a los guerreros antes de la batalla para darles el augurio o anunciarles la muerte y, tras ésta, devoraban

como cuervos sus cadáveres y los llevaban al Más Allá, como la diosa *Morrígan* cuando vuela en forma de cuervo sobre el hombro de *Cú Chulainn* al morir el héroe<sup>187</sup>. Una de estas diosas era *Babd*, “La Cuervo”, una de las mujeres de *Néit*, dios solar y de la guerra atestiguado desde el siglo VI a.C. en Huelva y en Guadix (*vid. supra*), lo que supone la extensión de estas creencias por la *Hispania Celtica*. *Babd* era una divinidad psicopompa, como las Valkirias de los germanos, pues devoraba los cuerpos de los héroes sobre el campo de batalla tomando el aspecto de un cuervo, creencia quizás aparece representada en un vaso pintado de Numancia con un guerrero caído comido por cuervos y buitres<sup>188</sup>.

También se relaciona el cuervo con el dios *Lug*, “El Brillante”<sup>189</sup>, dios solar de este y del Otro Mundo, con funciones augurales, mágicas y guerreras, que era padre del héroe *CúChulainn*<sup>190</sup>. *Lug* ofrece interesantes relaciones con Apolo por su carácter solar y su vinculación al cuervo. Su nombre deriva de *lugos*, que en legua celta significa “negro” y “cuervo”<sup>191</sup>; en la *Segunda Batalla de Mag Tuiredh*, los cuervos advierten a *Lug* de la llegada de sus enemigos los Fomorianos y *Lugdunum*, la actual Lyon, significa la “Ciudad de Lug”, pues fue fundada según el augurio dado por unos cuervos (Pseud. Plut., *de fluviis* VI, 3, 3).

En la épica mítica celta el cuervo se relaciona con héroes guerreros, como *Bran*, “El Cuervo”, cuyas gestas de origen ancestral recogen los *Mabinogion* de gales en el siglo XIII. Otro héroe galés relacionado con el cuervo es *Owain Ddantgwynn* († 517), que luchó con los Anglos y que posteriormente se asoció a la Leyenda del Rey Arturo<sup>192</sup>, pues en el *Sueño de Rhonabwy* al frente de un grupo de guerreros denominados “Los Cuervos” derrota al Rey Arturo. También significa “cuervo” la raíz *\*bren-* de los nombres de famosos jefes celtas, como *Breno*, rey de los Senones, tomó Roma el 386 a.C., o *Brennos*, rey de los *Tobistoboges*, que saqueó Macedonia y Grecia el 280 a.C.<sup>193</sup> y esta relación del cuervo con guerreros celtas se evidencia en la iconografía del casco de Çiumesti, Rumania<sup>194</sup>, y en el famoso Caldero de Gundestrup<sup>195</sup>, tradición mítica que también refleja la historia de *Marcus Valerius Corvinus* (*vid. supra*).

Esta estrecha relación del cuervo con los guerreros en la literatura mítico-histórica celta precisa el significado que desde ese imaginario ofrecen los citados pasajes del *Mío Cid*. Menéndez Pidal resalta que el Cid era un agorero famoso, como Alfonso I el Batallador y como el ayo de *Los Siete Infantes de Salas*<sup>196</sup>, pues estas supersticiones eran propias de los guerreros, como en la épica irlandesa. El *Mío Cid* recibe los augurios al iniciar sus aventuras, como ocurre en los poemas celtas, y también al salir del Jalón, pues el río era el paso al Más Allá según su cosmovisión<sup>197</sup>, como confirma en el *Cantar de los Siete Infantes de Lara* el vaticinio de ayo: *aquél que pasare el río, a Salas no ha de tornar*.

El origen celta de esta tradición épica lo ratifican las leyendas del nacimiento del Cid o del rey Sancho *Abarca* de Navarra. También el carácter carismático del Cid encaja con la *devotio* prerromana<sup>198</sup> y la organización clientelar guerrera de sus mesnadas<sup>199</sup>, sus razias y actuaciones como mercenario recuerdan la forma de actuar de caudillos prerromanos (Diod. V, 34, 6; Strab. III, 3, 5) como Viriato o Moerico (Liv. 25, 30; 26, 21, 10)<sup>200</sup>.

En consecuencia, estos augurios son de origen celta, no romano como se suponía, ya que tanto El Cid como el autor de este poema proceden del territorio de la antigua *Celtiberia*<sup>201</sup>, área poco romanizada y que ha conservado hasta nuestros días costumbres ancestrales celtas, como la organización comunal de villas y aldeas<sup>202</sup>, fiestas como las de San Pedro Manrique<sup>203</sup> y numerosas leyendas de origen celta<sup>204</sup>.

Este contexto épico y las circunstancias en que se realiza el augurio prueban que esos episodios de adivinación procedían de la épica hispano-celta ancestral, concretamente celtibérica, conservada en el imaginario popular, según el cual el héroe guerrero, al partir para sus aventuras, recibía, a través de los cuervos, como animal del dios de la guerra, el augurio de lo que le iba a acontecer. Este atractivo panorama anima a analizar otros posibles elementos del imaginario celta conservados en el *Cantar del Mio Cid* y en los restantes cantares de gesta, pues permitirá obtener una nueva perspectiva sobre el origen de la poesía épica castellana.

## CONCLUSIÓN

Y ya debo concluir. Los restos de literatura épico-mítica de los pasajes analizados de la literatura castellana constituyen interesantes testimonios de una literatura oral ancestral que perduró en las tierras de la antigua *Celtiberia*, como en otras regiones de la *Hispania Celtica*, junto a tantas costumbres populares de nuestro rico folklore<sup>205</sup>.

Los elementos celtas de la literatura castellana analizados, aunque escasos y breves, completan otros conservados en la literatura oral popular. Todos ellos testimonian la celticidad remanente en un ámbito tan significativo como es la literatura oral, hecho que había pasado hasta ahora desapercibido. La presencia de estos elementos celtas en el imaginario popular, del que pasaron a la literatura castellana, es mayor de lo que cabría esperar de su práctico desconocimiento, tanto en los estudios de crítica literaria como por parte de los celtistas, desde cuya perspectiva se han planteado las tesis expuestas.

El análisis de estas raíces prerromanas se echa en falta en la historia de la literatura castellana<sup>206</sup>, cuyo origen se explica por la fusión de las tradiciones, latina y germánica, además de otra semítica, árabe y judía<sup>207</sup>. También diversos autores han analizado las teorías sobre la formación oral y escrita y sobre la relación de los cantares de gesta con las crónicas medievales<sup>208</sup>, pero sin valorar el componente celta que hay que incluir entre las diversas raíces de la poesía épica castellana. Todos los testimonios “celtas”, orales o escritos, requieren un análisis crítico de sus *fuentes* para saber cómo y cuándo se han formado y de sus *temas*, para conocer los argumentos, labor esencial si queremos conocer el imaginario y la religión celtas. En los testimonios analizados predomina un héroe como protagonista, tradición documentada en la Antigüedad por textos históricos y la iconografía, siempre asociado a seres fantásticos y circunstancias sobrenaturales del imaginario celta.

El análisis realizado lleva a diferenciar un fondo ancestral, procedente de tradiciones histórico-míticas celtas originarias de la *Hispania Celtica*, al que hay que atribuir los pasajes analizados de la tradición celto-vasca y de los más antiguos cantares de gesta castellanos. Con estos testimonios habría que incluir gran parte de los *cuentos y leyendas populares* sobre fuentes, ríos o lagos concebidos como punto de paso al Más Allá o historias de ánimas como las relacionadas con la “caza fantástica”, que se reflejan en los cuentos y leyendas populares de las serranías ibéricas<sup>209</sup>, la antigua *Celtiberia*, entre las que se incluyen las *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer<sup>210</sup>.

A esta tradición ya documentada en poemas mítico-históricos del siglo X se

añaden elementos del imaginario celta posteriores de no menor interés, procedentes de la literatura celto-atlántica medieval, cuyo origen protohistórico queda más atenuado, pues se han reelaborado ya en la Edad Media sobre el imaginario celta ancestral. Esta tradición medieval debió desarrollarse gracias a los contactos entre las diversas áreas atlánticas y a ella hay que atribuir el claro influjo de los viajes de aventura por el Océano de los ímmrama irlandeses en la *Vida de San Amaro* y en el *Romance del Conde Arnaldos*<sup>211</sup>, obras de épica mítica con fantásticas aventuras por mar características de la literatura gaélica irlandesa. Igualmente, la tradición ritual celta de la “triple muerte”, documentada en la *Farsalia* de Lucano (I, 444-445) y en los *Commenta Bernensia* o Escolia de Berna, es una tradición narrada en la literatura galesa que reaparece en la Castilla medieval en la curiosa historia de *El fijo del rey de Alcaras* recogida por el Arcipreste de Hita en su *Libro de Buen Amor*, cuya dependencia de un prototipo galés del siglo XII resulta indiscutible, tradición también presente en la leyenda de Santa Marina de *Augas Santas*<sup>212</sup>.

Esta tradición medieval, mantenida por la continuidad del imaginario popular celta ancestral, incluye también los que influjos galeses y bretones en las huellas del “ciclo artúrico” en romances y libros de caballería<sup>213</sup>, aunque su origen sea el héroe ecuestre celta sobre un caballo blanco, tradición que ha perdurado en Santiago o San Millán, pero de la que también deriva, aunque sea lejanamente, el famoso *Don Quijote de la Mancha*, obra cumbre de la literatura española y universal.

He dicho.



**DISCURSO DE CONTESTACIÓN  
DEL  
EXCMO. SR. D. EMILIO DE DIEGO GARCÍA**



*Excmo. Sr. Presidente,  
Excmos. Señoras y Señores Académicos,  
Señoras y Señores,  
Amigos todos,*

Decir que hoy es un día muy importante para esta Real Academia de Doctores de España podría parecer un mero formulismo protocolario. Nada más lejos del motivo que verdaderamente inspira mis palabras, que no es otro que la satisfacción por encontrarnos en una de esas fechas que debemos señalar con piedra blanca en el devenir de nuestra institución; según la vieja tradición romana, posiblemente heredada del mundo indoeuropeo<sup>214</sup>, para celebrar las calendas más afortunadas. Es así porque llega a nuestra puerta un gran arqueólogo, un destacado humanista, en el sentido más noble del término, con un equipaje repleto de méritos y con la humildad propia de los verdaderos sabios. Martín Almagro Gorbea viene a trabajar, según lo demuestra desde el primer instante, con el denso, amplio y elaborado discurso que, en parte, acabamos de escuchar y que les recomiendo leer en toda su extensión. Llega para servir a la Academia con entusiasmo e ilusión, desde el agradecimiento y el reconocimiento a sus nuevos compañeros, evocando además, cordialmente, la figura entrañable de la Dra. Ruiz Trapero, quien le antecedió en la medalla nº 32 que ahora recibe.

Por todo ello y por mucho más que relataré seguidamente, de modo resumido, debo decir que es, para mí, un gran honor ofrecerle, en nombre de la Real Academia de Doctores de España, este modesto discurso de contestación, en el cual presentaré un apunte biográfico del protagonista del acto que aquí nos convoca y expondré algunas reflexiones sobre su magnífico discurso de ingreso. Veamos

*Breve semblanza de un investigador, docente y publicista extraordinario*

Martín Almagro Gorbea es hijo de Martín Almagro Basch, que desempeñaba, tras su paso por otras Universidades, la cátedra de Prehistoria e Historia Antigua de la Ciudad Condal, fijando allí su residencia desde 1943, y de Clotilde Gorbea Urquijo, mujer culta, licenciada en Filosofía y Letras. Nació en Barcelona el 5 de enero de 1946, fecha ésta de la víspera de Reyes, en la que vieron también su primera luz, aunque en años y épocas diferentes, algunos españoles de particular relevancia en nuestro mundo intelectual, como los ilustrados e ilustres Jorge Juan Santacilia (5-I-1713) o Melchor Gaspar de Jovellanos (5-I-1744), personajes por los que el académico que les habla siente especial admiración. Y, en distinto orden un ejemplo, más conocido y próximo, el del actual rey emérito D. Juan Carlos I, que vino al mundo en Roma otro 5 de enero en esta ocasión de 1938. Pero volvamos a nuestro asunto.

El padre del Dr. Almagro Gorbea era natural del Tramacastilla, en la zona de Albarracín, y su madre procedía del valle de Ayala, en Álava. Así pues, catalán de nacimiento, aragonés y vasco por sus orígenes, Martín Almagro es un compendio de españoliá, heredada, asumida y proclamada siempre con orgullo. Una seña de identidad a la que añadiría la afición al estudio de los primeros tiempos de la Humanidad. Una pasión a la que, como veremos, ha dedicado toda su vida, heredada por vía paterna, pues el profesor Almagro Basch fue uno de los más importantes arqueólogos del pasado siglo.

Trasladada la familia Almagro a Madrid, en 1956, siguiendo el itinerario profesional de su progenitor, Martín cursó estudios de bachillerato en el instituto Ramiro de Maeztu hasta 1963. Allí asistió a las clases de un conjunto de excelentes profesores, a varios de los cuales ha recordado en su alocución de hoy, con la gratitud de los hombres de bien. Al terminar la Enseñanza Secundaria se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, obteniendo el título de licenciado, en 1969, y el de Doctor en 1973, en ambos casos con Premio Extraordinario. Su Tesis Doctoral versó sobre *El Bronce Final y la Edad del Hierro en la Meseta Sur*.

En su formación y en las aulas universitarias había tenido como maestros a Luis Pericot, Salvador Vilaseca, Santiago Montero Díaz, Francisco Presedo, Sebastián Mariné y, principalmente, a su padre, con el que iniciaría pronto trabajos arqueológicos en Ampurias. Para completar su formación, amplió estudios en Italia, con el director del Instituto de Estudios Ligures, Nino Lamboglia, y el etruscólogo Massimo Pallottino; en Francia con Laura y Jean Jehasse, en la Universidad de Lyon; en Alemania prosiguió su aprendizaje en el Deutsches Archäologisches Institut de Berlín y en el Romisch-Germanisches Zentralmuseum,

de Maguncia; y en Inglaterra siguió las enseñanzas del profesor J. Evans en la Universidad de Londres<sup>215</sup>.

Su andadura profesional comenzó con su ingreso, por oposición, en el Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos. Fue Director del Museo Arqueológico de Ibiza y seguidamente Conservador del Museo Arqueológico Nacional y Director de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma, centro en el que llevó a cabo una gran labor y en el que refundó su revista científica, *Itálica*, y publicó *El santuario de Juno en Gabii* y algo menos arqueológico, pero no menos histórico, *Los telegramas entre Franco y Mussolini*, conservados en archivos italianos.

Años más tarde, en 1998, fue llamado a la dirección del Museo Arqueológico Nacional, cargo éste en el que le habían precedido, entre otros, personajes como Pedro Felipe Monlau, José Amador de los Ríos y Ventura Ruiz Aguilera, desde la creación del Museo en 1866 hasta su inauguración oficial, el 9 de julio de 1871, bajo la monarquía de Amadeo I de Saboya. Ocuparon luego la dirección Antonio García Gutiérrez, Francisco Bermúdez de Sotomayor y ya durante el Novecientos, notables investigadores, hasta catorce, antes que el académico que hoy ingresa en la Real Academia de Doctores de España, por ejemplo José Ramón Mélida y Alinari, Francisco de Paula Álvarez Ossorio, Blas Taracena, Joaquín María de Navascués..., etc., y el propio Martín Almagro Basch.

Casi cuatro décadas jalonan su carrera docente. Fue profesor adjunto del Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense desde 1968 a 1976, año en que ganó la Cátedra de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Valencia, de cuyo Departamento fue Director. En 1981 accedió a la Cátedra de la Universidad Complutense de Madrid en la que ha sido Director del Departamento de Prehistoria, organizando el Laboratorio para el estudio de esta materia y fundando la revista *Complutum*. En la Universidad Complutense enseñó durante más de treinta años, hasta su jubilación. Su paso como docente por las aulas universitarias está jalonado por la admiración y el respeto de cientos de alumnos y la dirección de numerosos trabajos académicos, entre ellos 39 tesis doctorales.

Ya en febrero de 1995 recibió una prueba extraordinariamente significativa de su valía, al ser elegido académico de número de la Real Academia de la Historia, en la que ingresó en noviembre de 1996, para ocupar la medalla nº 11, con un discurso titulado *Ideología y poder en Tartessos y el mundo Ibérico*. Le contestó, entonces, D. José M.<sup>a</sup> Blázquez<sup>216</sup>, figura señera de la historiografía española sobre la Edad Antigua, fallecido hace solo unos meses. Prácticamente desde su ingreso hasta la actualidad desempeña el cargo de Anticuario Perpetuo en la institución, radicada en la calle León.

Consciente de que la docencia universitaria solo es posible a partir de la investigación, el Prof. Almagro Gorbea ha desarrollado, como hemos visto, ambas actividades con total dedicación. Así lo demuestran sus múltiples trabajos de campo, tanto en España, como en otros países y las incontables horas dedicadas al análisis y estudio de los materiales. Además de sus primeros tareas en Ampurias y otros lugares, ha realizado importantes excavaciones, como la Necrópolis de Carrascosa del Campo y los Túmulos de Pajaroncillo (Cuenca); las necrópolis y poblado de Medellín (Badajoz) o el monumento orientalizante de Pozo Moro (Albacete), que constituyó un significativo avance en los estudios ibéricos, amén de los efectuados en la ciudad romana de Segóbriga. Más allá de nuestras fronteras ha trabajado en Ventimiglia (Italia), Newgrange (Irlanda), Alalia (Córcega) y Manching (Alemania) y participado en la Campaña de Nubia (1969-1970). Publicó un notable trabajo sobre las excavaciones del santuario de Juno en Gabii (Italia) y codirigió excavaciones en Bibracte y en Avaricum (Bourges), en Francia.

Ha desarrollado, también, destacadas actividades relacionadas con el Patrimonio Cultural, como el Proyecto del *Parque Arqueológico de Segóbriga* (1997, con P. Ponce de León) y las *Prospecciones Arqueológicas del Valle del Tajuña* (1986-1997), de la Comunidad de Madrid. Fue autor del anteproyecto de la Ley de Parques Arqueológicos de Castilla-La Mancha (2001-2004) y arqueólogo asesor del Plan Director de la Catedral de Toledo (1999). Fundó y co-dirigió a lo largo de seis años el Máster de Museología de la Universidad Complutense de Madrid (1989-1995).

Ha intervenido en grandes exposiciones internacionales como las celebradas en el Palazzo Grassi de Venecia, *I Celti o Gli Etrusci*, y ejercido la función de Comisario en otras realizadas en nuestro país, por ejemplo, *Celtas y Vettones* (Ávila, 2001), *Hispania, el legado de Roma* (Zaragoza-Mérida, 1998), *Tesoros de la Real Academia de la Historia* (Madrid, 2001), *Corona y Arqueología en el Siglo de las Luces* (Madrid, 2010), *Hernán Cortés* (Madrid, 2014)... y otras.

Como resultado de su fecunda labor investigadora ha llevado a cabo un gran número de publicaciones<sup>217</sup> y fundado y dirigido varias revistas científicas del máximo nivel, a algunas de las cuales ya nos hemos referido, para contribuir a la difusión del conocimiento en las materias en las que Martín Almagro Gorbea es un reconocido y prestigioso maestro. Ha escrito 20 libros y 351 artículos como autor único y ha colaborado en 188 obras colectivas.

A pesar de que pudiera parecer demasiado prolijo en lo expuesto hasta aquí, de forma tan sucinta, no cabe más que una aproximación al camino recorrido por nuestro compañero, pues su biografía académica ocuparía un espacio muchas veces superior al que hemos empleado para abocetar su figura. Consciente de

ello debo cerrar este apunte con la simple mención de algunos de los honores y distinciones que se le han concedido:

Miembro correspondiente del Instituto Arqueológico Alemán; Miembro del Consejo Permanente de la Union Internationale des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques, Correspondiente extranjero de la Société National des Antiquaires de France, Officier dans l'ordre des palmes accademiques de Francia, Premio Alexander von Humboldt, Académico de la Academia de Arte e Historia de San Dámaso, Académico correspondiente de la Real Academia de Extremadura y de la Academia de Les Bones Letres de Barcelona, Académico de mérito de la Academia Portuguesa da Historia, Correspondiente extranjero de L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Miembro de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País (su discurso de ingreso en esta sociedad fue *Los orígenes de los vascos*), Cátedra de Historia de España Luís García de Valdeavellano de la Fundación Duques de Soria y otros reconocimientos.

Hecha esta sencilla presentación me atreveré ahora, según anuncié al inicio de mi intervención, a pergeñar unas líneas en torno al contenido del discurso del Dr. Almagro Gorbea, a modo de contestación.

### *Las raíces celtas de la literatura castellana*

Tanto el significado de la aportación celta como la trascendencia de la propia literatura, según se nos han presentado, obligan, a mi juicio, a alguna reflexión. Nuestro nuevo académico nos ha dado un testimonio personal de lo que para su formación supuso la literatura, enseñada por profesores entregados a su vocación docente y en esta venturosa jornada ha dado buena muestra de sus frutos. Con mano maestra ha dibujado una amplia panorámica sobre el mundo celta, para situar en él, debidamente contextualizada, la literatura céltico-hispana.

Ha señalado el Dr. Almagro Gorbea el valor de las fuentes arqueológicas, icónicas, numismáticas, y muchas más, para el conocimiento del pasado en aquellas sociedades sin acceso a la escritura y, a la vez, el decisivo papel que en ellas juegan los símbolos y los mitos. Símbolos y mitos que conceden un amplio espacio al imaginario colectivo que ayudan a crear y que forman parte de la cultura de toda sociedad humana ayer, casi anteayer en el caso de los celtas, hoy y muy probablemente mañana, aún con la robotización en perspectiva próxima. Algo lógico si tenemos en cuenta que ante la carencia, o simple escasez de palabras frente a las ideas, aumenta el recurso a la analogía y, con ella, a la evocación de lo mayor a partir de lo menor; de lo abstracto desde lo concreto; de lo complejo por lo simple,... Ha indicado igualmente la necesidad de métodos y técnicas

interdisciplinarios para interrogar al pasado remoto y lograr información válida con la cual podamos mejorar el conocimiento de aquellas épocas; pero también, a través de ellas, el de nosotros mismos.

Al hilo de las palabras del Dr. Almagro Gorbea he tenido la sensación de que Baroja poseía, al menos, algo de razón, cuando escribió en sus *Memorias* que “*la historia es una rama de la literatura*”. Incluso si esa huella literaria, a falta de escritos, se refleja sobre los restos de objetos de la vida cotidiana, de las armas, o de los lugares de culto religioso,... etc., hasta cuando el relato oral solo se conserva parcialmente. Esa literatura que constituye la expresión de la sociedad en todos los aspectos, como la palabra, según decía Louis de Bonald, es la expresión del hombre. Resultaría entonces que, sí el mejor sabio, tal vez podríamos decir el único, es el que se conoce a sí mismo, la literatura y con ella sus raíces, sería una vereda de recorrido imprescindible para todos los que, conscientes de que no alcanzarán la sabiduría, están destinados a buscarla. Al caminar la herencia del pasado nos encontramos con múltiples formas de actuar, hábitos o costumbres que rodean nuestra cotidianidad, cuyo origen desconocíamos. Haremos un viaje sorprendente y enriquecedor.

Se nos ha hablado en esta sesión de una producción literaria basada en la leyenda y formulada en narraciones sencillas y cánticos pegadizos, que perviven mejor o peor a través de los siglos. Una literatura que fundamenta ideologías y creencias y que, en buena medida, constituye hasta hoy, aunque seguramente con mayor fuerza en las épocas más remotas, el elemento fundente de los grupos humanos que la comparten. Sería pues la literatura un medio particularmente eficaz como herramienta educativa para buscar la integración del individuo en la sociedad que, como decía Luzuriaga, es un quehacer esencial de la educación.

Un instrumento de poder en manos de sus inspiradores y exegetas (los druidas) y de quienes la difunden, de ahí el papel relevante de aquellos que cantan en epopeyas melodramáticas las acciones de sus señores y antepasados. Los “bardos” de ayer y de hoy, en todo tiempo y lugar, de los celtas a los mande o mandingo, en el Sur del Sudán, aunque aquí como escribía Ortega y Gasset, se les denomine “Dralli”<sup>218</sup>. La propaganda, siempre la propaganda, instrumento inseparable del poder, apoyada en la literatura y la música que bajo mil formas llega a nuestros días, con manifestaciones muy diferentes, pero con el mismo fin. Rodeados por la postmodernidad, o dicho de otro modo, en un clima de lógicas crecientemente débiles, recobra protagonismo el “héroe fundacional”, en diferentes encarnaciones, incluso en aquellos que proclaman el nuevo tiempo político intentando patrimonializarlo y con él/ellos, los bardos actuales (el comunicador panegirista), los divulgadores de un relato propagandista más o menos eficaz.

Literatura y rituales, entre ellos el banquete, la compartición de la comida como símbolo de la hospitalidad, sigue hoy vigente, tanto en las grandes ceremonias (bodas, bautizos, comuniones), como en los repetidos almuerzos y cenas de confraternización. Una práctica y un significado amenazados, sin embargo, por el nuevo sentido del tiempo y la no menor limitación del espacio y por la alimentación desprovista de otras connotaciones que no sea la mera supervivencia; pero que, pese a todo, se resiste a desaparecer.

Frente a la presentización que nos rodea, el Dr. Almagro nos ha invitado a reflexionar sobre el potencial, positivo o negativo, de la historia de cualquiera de las etapas de nuestro pasado, incluido el más lejano. Lo ha hecho de forma brillante y atractiva reivindicando la trascendencia del legado recibido desde los estudios primitivos de la humanidad. Y así, a través de los ejemplos que nos ha ofrecido, hemos comprobado el valor del vínculo ritual, hecho literatura y costumbre, como herramienta de entendimiento entre pueblos y también como posible factor de conflictos.

Y vuelvo al discurso del Prof. Martín Almagro Gorbea y a su contribución al mejor conocimiento de la actualidad, a través no sólo de la erudita y brillante presentación del enorme legado celta, sino también de la crítica de un “celtismo” manipulado y manipulador, en algunas regiones españolas, o la preterición interesada del mismo para acentuar diferencias legitimadoras de discursos nacionalistas. El nuevo académico de nuestra Corporación nos ha señalado de forma rigurosa y valiente la frontera espaciotemporal y las concomitancias con otros relatos de recreaciones míticas que se pretende, por algunos, únicas y diluidas en la nebulosa legendaria que acorde a unos objetivos, les permite falsificar el pasado.

Tras escuchar este discurso de investidura no podemos hurtarnos a las preguntas ¿cómo conjugar el mundo del primer milenio antes de Cristo con los albores del tercero después de Cristo? ¿Siguen conviviendo las piedras y las leyendas celtas con fenómenos como el *Big Data*? Pues parece que sí y en mayor medida de la que creíamos. Podremos no tener la certeza de que la evolución de la cultura humana explique nuestra forma de ser y de pensar, pero no queda lugar para la duda de que las aportaciones fruto del estudio de arqueólogos y prehistoriadores, como las de los historiadores, en general, dignos de tal nombre, permiten comprender la evolución de la cultura y, a través de ella, a nosotros mismos. Este discurso de Martín Almagro es un canto a la extraordinaria utilidad de lo aparentemente inútil.

Debo terminar. El nuevo integrante de esta Real Academia ha concluido sus palabras con una referencia al famoso Don Quijote de la Mancha, brindándome la oportunidad de cerrar mi intervención reafirmandome en algo que dije al

principio. En el capítulo X de la II parte de su inmortal obra, Cervantes puso en boca del “ingenioso hidalgo” estas preguntas, dirigiéndose a Sancho, cuando el escudero regresaba de buscar “... a una princesa, y en ella el sol de la hermosura y, a todo el cielo junto” ... *¿Qué hay Sancho amigo? ¿podré señalar este día con piedra blanca o negra?* Panza, eludiendo la verdad, responde: “*Mejor será que vuesa merced la señale con almagre...*”

Sin embargo yo no quiero disfrazar mi responsabilidad, ni tengo duda sobre la respuesta y, por tanto, perseveraré en la búsqueda, con la esperanza de encontrar manifestación más clara y contundente en las páginas de la sin par novela, ante una interrogante similar, y la hallé en el capítulo LXIII de la misma II parte. Al visitar D. Quijote la capitana de las galeras ancladas en la marina de Barcelona, su general, acaso un trasunto del almirante valenciano D. Pedro Vich, le saluda diciendo: “*Este día señalaré yo con piedra blanca por ser uno de los mejores que pienso llevar en mi vida...*” No sé el grado de disimulo y fingimiento del marino, pero declaro mi sentimiento verdadero al suscribir como ya hice al comienzo estas palabras, en cuanto a mi andadura académica se refiere, con motivo del ingreso en la RADE de D. Martín Almagro Gorbea, de quien tanto, justificadamente esperamos. ¡Bienvenido!

He dicho.

## NOTAS

- <sup>1</sup> C. M. Bowra, *Poesía y canto primitivo*, Barcelona, 1962.
- <sup>2</sup> M. Almagro-Gorbea, *Literatura hispana prerromana*, Madrid, 2013.
- <sup>3</sup> J. Untermann, *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*. Wiesbaden, 1991; M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio, La expansión céltica en la Península Ibérica: Una aproximación cartográfica, en *I Simposium sobre los Celtíberos (Daroca, 1986)*, Zaragoza, 1987, p. 105-122; M. Almagro-Gorbea, “Los Celtas en la Península Ibérica”, en *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila, p. 94-113.
- <sup>4</sup> D. L. Clarke, *Analytical Archaeology*<sup>2</sup>, Bristol, 1978, p. 363 s.
- <sup>5</sup> Luis José Velázquez de Velasco (marqués de Valdeflores), *Orígenes de la poesía castellana*, Málaga, 1797, p. 2 s., 80 s.
- <sup>6</sup> M. Sarmiento, *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*, Madrid, 1775, § 214.
- <sup>7</sup> J. Costa, *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*, Madrid, 1881.
- <sup>8</sup> J. Untermann, *Indogermanische Restsprachen als Gegenstand der Germanistic*, en E. Vineis, ed., *Le lingue indoeuropee di frammentaria attestazione. Die indogermanischen Restsprachen (Atti del Convegno della Società italiana de glottologia e della Indogermanische Gessellschaft, Udine, 1981)*, Pisa, 1983, p. 11-28.
- <sup>9</sup> J. de Hoz, *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad, I, II*, Madrid, 2010-2011.
- <sup>10</sup> F. Braudel, “Histoire et sciences sociales. La longue durée”, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 13, 1958, p. 725-753.
- <sup>11</sup> A. K. Ramanujas, ed., *Cuentos populares de la India*, Madrid, 2005 (*Folktales from India*, 1991), p. 19 y 22.
- <sup>12</sup> S. Blackburn, *Oral Epics in India*, Berkeley, 1989; A. K. Ramanujas, ed., 2005, *op. cit.*, p. 18 y 22.
- <sup>13</sup> H. d’Arbois de Jubainville y J. Loth, *Cours de Littérature Celtique, I-XII*, Paris, 1883-1902 (reed. Paris, 1982).
- <sup>14</sup> B. Sergent, *Celtes et Grecs. Le livre des héros*, Paris, 1999.
- <sup>15</sup> Athenaeus IV, 49, p. 246CD (Posidonios F 354, 4; 169, 31).
- <sup>16</sup> H. d’Arbois de Jubainville, “Les bardes en Irlande et dans le pays de Galles”, *Revue historique*, 8, 1878, p. 1-9; Ch. J. Guyonvarc’h y F. Le Roux, *Les druides*, Rennes, 1986, p. 337 s.; J. P. Mallory y D. Q. Adams, eds., “Poetry”, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London y Chicago. 1997, p. 436-439.
- <sup>17</sup> VV.AA., *Metrica celtica antica e metrica germanica antica*, Torino, 1968; E. Campanile, *Metrica celtica antica*, s.v. “Irlanda”, *Enciclopedia classica*, VI, 2, cap. 2, p. 614-657, Torino, 1968; G. Costa, *Le origini della lingua poetica indoeuropea*. Voce, coscienza e transizione neolítica, Firenze, 1998.
- <sup>18</sup> Y. Ménez, “Les sculptures gauloises de Paule (Côtes-d’Armor)”, *Gallia*, 56, 1999, p. 390 s., fig. 20, 28 y 39; para las monedas, fig. 40.
- <sup>19</sup> C. Jullien, *Histoire de la Gaule*<sup>2</sup>, I, Paris, 1993, p. 254.
- <sup>20</sup> P. Mac Cana, “Notes on the legend of Louernios”, *Ogma*, 2002, p. 138-144.
- <sup>21</sup> P. Mac Cana, “The poet as spouse of his patron”, *Ériu*, 39, 1988, p. 79-85.
- <sup>22</sup> V. Kruta, *L’Europe des origines*, Paris, 1992, fig. 203-205.
- <sup>23</sup> R. y V. Megaw, *Celtic Art*<sup>2</sup>, London, 1989, fig. 92. Para el tema mítico, V. Kruta, « ‘Têtes jumelées’ et jumeaux divins : essai d’iconographie celtique », *Études celtiques*, 42, 2016, p. 35, n. 5.

- <sup>24</sup> H.-G. Frey, *Die Entstehung der Situlenkunst. Studien zur Figürlich Verzierten Toreutik von Este*, Berlin, 1969; V. Kruta, *op. cit.*, p. 248 s., figs. 180 y 207-239.
- <sup>25</sup> C. Jullien, *op. cit.*, p. 267 s., 357 s.; P. Duval, *Les Celtes*, Paris, 1968; V. Kruta, 2016, *op. cit.*, p. 49 s.
- <sup>26</sup> H. Birkhan, *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien, 1997, p. 979 s.; M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio, *Teutates. El Héroe Fundador en Hispania y en la Keltiké*, Madrid, 2013.
- <sup>27</sup> C. Jullian, 1993, *op. cit.*, p. 266 s.
- <sup>28</sup> J.-J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule*, Paris, 1989, p. 155; V. Kruta, 2016, *op. cit.*, p. 52 s.
- <sup>29</sup> M. A. Clos, “Die Religion des Senonenstammes”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4, 1936, p. 549-656.
- <sup>30</sup> R. Bloch, “Traditions celtiques dans l’histoire des premiers siècles de Rome”, *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 108, 1966, p. 191 s.
- <sup>31</sup> V. Zirra, “La necropoli e la Tomba del Capo di Ciumesti”, *I Celti*, Milano, 1991, p. 382-383.
- <sup>32</sup> G. S. Olmsted, *The Gundestrup Cauldron. (Collection Latomus 162)*, Bruxelles, 1979.
- <sup>33</sup> A. Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz I*, Leipzig, 1894, p. 518 s.
- <sup>34</sup> G. Dobesch, “Zu Virunum als Namen der Stadt auf dem Magdalensberg und zu einer Sage der kontinentalen Kelten” *Carinthia*, 1997, 187, p. 107-128; P. Scherrer, Der Eber und der Heros (Ktistes). *Altmodische Archäologie. Festschrift f. Friedrich Brein (Forum Archaeologiae 14/III/2000)* ([www.archaeologie-online.de/links/detail/2607.php](http://www.archaeologie-online.de/links/detail/2607.php)).
- <sup>35</sup> A. Holder, 1907, *op. cit.*, III, s.v. *Virodunum*.
- <sup>36</sup> G. S. Olmsted, 1979, *op. cit.*, lám. 106 y 118.
- <sup>37</sup> M. Bendala, “En torno al instrumento musical de la estela de Luna (Zaragoza)”, *Homenaje a M. Almagro Basch II*, Madrid, p. 141-146; A. Mederos, “Representaciones de liras en las estelas decoradas del Bronce Final de la Península Ibérica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 23, 1996, p. 114-123.
- <sup>38</sup> J. B. Pritchard, *The Ancient Near East. Text and Pictures 1<sup>o</sup>*, Princeton, N.J., 1973; J.-M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris, 1982; A. Caquot, M. Szynger y A. Herdner, *Textes Ougaritiques I. Mythes et légendes*, Paris, 1974; etc.
- <sup>39</sup> B. Aign, *Die Geschichte der Musikinstrumente des Agäischen Raumes bis um 700 von Christus*, Frankfurt, 1963, p. 172 y 109 s.; M. Wegner, *Musik und Tanz*, en F. Matz y H.G. Buchholz (eds.): *Archaeologia Homerica U. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*. Göttingen, 1968, p. 2 s. y 25 s.; *id.*, *Musikinstrumente in Bildern Griechenland*. Leipzig, 1963; E. Akurgal, *Orient et Occident*, Paris, 1969, p. 211; etc.
- <sup>40</sup> A. Reichenberger, “Der Leierspieler im Bild der Hallstattzeit”, *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 15, 1985, p. 325-333; A. Eibner, “Musikleben in der Hallstattzeit”, *Musik in Antike und Neuzeit*, Frankfurt, 1986, p. 271-318.
- <sup>41</sup> B. Sergent, *Celtes et Grecs I, Le livre des héros*, Paris, 1999.
- <sup>42</sup> S. Celestino, *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La precolonización y formación del mundo tartésico*, Barcelona, 2001, p. 177 s.; A. Mederos, 1996, *op. cit.*
- <sup>43</sup> M. Wegner, 1963, *op. cit.*; *id.*, 1968, *op. cit.*; M. Bendala, 1983, *op. cit.*
- <sup>44</sup> J. Tzedakis, “Representaciones de liras en las estelas decoradas del Bronce Final de la Península Ibérica”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 23, 1970, p. 114-123.
- <sup>45</sup> M. Bendala, 1983, *op. cit.*; S. Celestino, *op. cit.*, p. 179
- <sup>46</sup> A. Mederos, *op. cit.*, 1996.

- <sup>47</sup> J. M. Blázquez, “Las liras de las estelas hispanas de la Edad del Bronce”, *Archivo Español de Arqueología*, 56, 1983, p. 213-228; AA.VV., *Kunst Sardiniens. Von Neolithikum bis zum Ende der Nuragenzeit* (catálogo de exposición), Karlsruhe, 1980, fig. 93.
- <sup>48</sup> B. Aign, 1963, *op. cit.*, p. 172 y 109 s.; M. Wegner, 1963, *op. cit.*; *id.*, 1968, *op. cit.*, p. 2 s. y 25 s.; E. Akurgal, 1969, *op. cit.*, p. 211; F. Rodríguez Adrados, *Los orígenes de la lírica griega*, Madrid, 1976; etc.
- <sup>49</sup> C. Baurain, C. Bonnet y V. Krings, eds., *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée (Collection d'Études Classiques 6-Studia Phoenicia)*, Liège, 1989.
- <sup>50</sup> J.-M. Dentzer, 1982, *op. cit.*, fig. 27, 28, 37, para las liras; fig. 33, para los calcofones.
- <sup>51</sup> M. Almagro-Gorbea, ‘Precolonización’ y Cambio Socio-Cultural en el Bronce Atlántico. S. Oliveira Jorge, ed., *Existe uma Idade do Bronze Atlântico? (Trabalhos de Arqueologia, 10)*, Lisboa, 1998, p. 86 s.
- <sup>52</sup> G. Bruns, “Küchenwesen und Mahlzeiten”, en F. Matz y H.-G. Buchholz, eds., *Archaeologia Homerica. Q. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*, Göttingen, 1970, p. Q51 s.
- <sup>53</sup> M. Ruiz-Gálvez, “Navegación y comercio entre el Atlántico y el Mediterráneo a fines de la Edad del Bronce”, *Trabajos de Prehistoria*, 44, 1986, p. 251-264; *id.*, La Edad del Bronce en la Europa Atlántica. Un viaje a los orígenes de Europa occidental, Barcelona, 1998.
- <sup>54</sup> E. Patek, 1982): *Recent excavations at the Hallstatt- and La Tene hill-fort of Sopron-Varhely and the predecessors of Hallstatt culture in Hungary*, Oxford, 1982; A. Eibner, “Musikleben in der Hallstattzeit”, *Musik in Antike und Neuzeit*, Frankfurt, 1986, p. 271-318; V. Kruta, 1992, *op. cit.*, p. 248 s.
- <sup>55</sup> A. Schulten, *Tartessos*<sup>2</sup>, Madrid, 1945, p. 229 s.
- <sup>56</sup> L. Berrocal-Rangel, *El Altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico en el Suroeste Peninsular*, Madrid.
- <sup>57</sup> F. Quesada Sanz, “Vino y guerreros: banquete, valores aristocráticos y alcohol en Iberia”, en S. Celestino, ed., *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en Occidente*, Jerez de la Frontera, 1995, p. 271-297; J. Álvarez Sanchís, *Los Vettones*<sup>2</sup> (*Bibliotheca Archaeologica Hispana 1*), Madrid, 2003, p. 86 s.; C. Sanz Mínguez, F. Romero Carnicero, C. Górriz, R. de Pablo, *El Vino y el banquete en la Ribera del Duero durante la protohistoria*, Valladolid, 2009; C. Sanz Mínguez y F. Romero Carnicero, eds., *El Vino y el banquete en la Europa prerromana (Vaccea Monografías, 2)*, Valladolid, 2009; A. Lorrio, *Los Celtiberos*<sup>2</sup> (*Bibliotheca Archaeologica Hispana 25*), Madrid, 2003, p. 230 s.
- <sup>58</sup> G. Fatás, “Una tésera cortonense”, *Symbola Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblata I (Veleia Anejos J)*, Vitoria, 1985, p. 425-431; F. J. Fernández Nieto, “Revisión histórica del Bronce de Cortono”, en F. Villar y M. Fernández Álvarez, eds., *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca, 2001, p. 373-388.
- <sup>59</sup> J. Costa, *Tratado de Política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*, Madrid, 1881; *id.*, *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas: Introducción a un tratado de política*, Madrid, 1888.
- <sup>60</sup> P. Chalmeta, “Simancas y Alhándega”, *Hispania*, 36, 1976, p. 409 s.
- <sup>61</sup> J. Costa, 1881, *op. cit.*; Antonio García-Bellido, “Música, danza y literatura entre los pueblos primitivos de España”, *Revista de ideas estéticas*, 3, 1943, p. 59-86.
- <sup>62</sup> J. J. Tierney, “The Celtic Ethnography of Poseidonius”, *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C 60*, 1960, p. 189-275; D. Nash, 1976): “Reconstructing Posidonios’ Celtic Ethnography: some Considerations”, *Britannia*, 13, p. 111-126.
- <sup>63</sup> M. Almagro-Gorbea, 2013, *op. cit.*, p. 212.
- <sup>64</sup> V. Zirra, 1991, *op. cit.*
- <sup>65</sup> M. Almagro-Gorbea, “Una probable divinidad tartésica identificada: *Niethos/Netos*”, *Palaeohispanica*, 2, 2002, p. 37-70; *id.*, “NIETHOS-Néit: The earliest documented Celtic God (c. 575 B.C.) and the

- Atlantic relationships between Iberia and Ireland”. *From Megalith to Metal. Essays in Honour of Prof. George Eogan*, Dublin, 2004, p. 200-208, con referencias bibliográficas.
- <sup>66</sup> J. de Vendryes, *Lexique étymologique de l'Irlandais ancien*, I-II. Dublin-Paris, 1956, N-15, N-17, N-20.
- <sup>67</sup> M. Almagro-Gorbea, “Pozo Moro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”, *Madridrer Mitteilungen*, 24, 1983, p. 177-392.
- <sup>68</sup> B. Sergent, 1999, *op. cit.*, p. 105, 114, 267, n. 10.
- <sup>69</sup> M. Almagro-Gorbea, “El culto al *Héros Ktistes* en Hispania prerromana: ensayo de mitología comparada”, en M. García Quintela, ed., *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986)*, Budapest, 2009, p. 227-250, con las referencias bibliográficas.
- <sup>70</sup> M. Almagro-Gorbea y M. Torres, *Las fibulas de jinete y de caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*, Zaragoza; M. Almagro-Gorbea, “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, *Gladius*, 25, p. 151-185.
- <sup>71</sup> L. García Moreno, “Justino 44.4 y la historia de Tarteso”, *Archivo Español de Arqueología*, 52, 1979, p. 111-130.
- <sup>72</sup> M. Almagro-Gorbea, 2013, *op. cit.*, 84 s., 211 s.
- <sup>73</sup> A. Schulten, 1945, *op. cit.*; J. C. Bermejo, 1978: “La función real en la mitología tartésica. Gargoris, Habis y Aristeo”, *Habis*, 9, p. 215-232; L. García Moreno, 1979, *op. cit.*; J. Alvarado, *Tartessos, Gargoris y Habis (Del Mito Cosmogónico, al Mito de la Realeza)*, Madrid, 1984; A. Tejera, “El mito de Habis: Poder y Sociedad en Tartessos”, *Tabona*, 8, 2, 1993, p. 553-561; A. Tejera y J. Fernández Rodríguez, J. “El mito de Habis, un problema histórico y arqueológico”, en F. Diez de Velasco, M. Martínez y A. Tejera (eds.), *Realidad y Mito*, La Laguna, 1997, p. 73-88; M. Almagro-Gorbea, 2013, *op. cit.*, p. 218 s.; etc.
- <sup>74</sup> J. Caro Baroja, “La ‘realeza’ y los reyes en la España Antigua”, *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 17, 1971, p. 51-159.
- <sup>75</sup> J. Maluquer de Motes, *Tartessos. La ciudad sin historia*, Barcelona, 1970.
- <sup>76</sup> J. C. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid, 1982, p. 61 s.
- <sup>77</sup> J. González Alcalde y T. Chapa Brunet “Meterse en la boca del lobo, una aproximación a la figura del Carnassier en la Religión Ibérica”, *Complutum*, 4, 1993, p. 169-174.
- <sup>78</sup> A. Álvarez Peña, “Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana”, *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, 2007, págs. 243-258.
- <sup>79</sup> G. Camporeale, “Purificazione. Mondo etrusco”, *Tesaurus cultus et rituum antiquorum* II, Los Angeles, 2004, p. 58, fig. 110.
- <sup>80</sup> A. Cherici, 1994): Porsenna e Olta, riflessioni su un mito etrusco, *Mélanges de l'École Française de Rome et Athènes*, 106, 1994, p. 353-402.
- <sup>81</sup> J. MacKinnell, “Völuspá and the Feast of Easter”, *Abvissmál*, 12, 2008, p. 7.
- <sup>82</sup> P. Lajoie, 2011, p. 32; P.-M. Guihard, “Le loup mangeur de soleil, Musée de la Bénédictine”, *Annales du Patrimoine de Fécamp*, 15, 2008, p. 58-62.
- <sup>83</sup> A. Álvarez Peña, 2007, *op. cit.* p. 255
- <sup>84</sup> M. Almagro-Gorbea, X. Ballester, M. Turiel, “La Tésera Celtibérica de\*useitios: Una nueva tésera en forma de ‘lobo cenital’ procedente de Burgos”, *Coloquio de Cullera*, Valencia, 2016 (en prensa).
- <sup>85</sup> M. Almagro-Gorbea y M. Torres, 1999, *op. cit.* p. 70 s.
- <sup>86</sup> P. Vidal-Naquet, “Le chasseur noir”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 23, 5, 1968, p. 961 s.
- <sup>87</sup> R. Forrer, “Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques”, *Préhistoire*, 1, 1932, p. 19-123; J. M. Blázquez, “Los carros votivos de Mérida y Almorchón”, *Zephyrus*, 6, 1955, p. 41-60.

- <sup>88</sup> E. Martos Núñez, “Hacia una geografía legendaria de la Península: de La Santa Compañía al Cazador Negro”, en E. Martos Núñez y V. M. de Sousa Trindade, eds., *Cuentos y leyendas de España y Portugal*, Badajoz, 1997, p. 101-114.
- <sup>89</sup> P. Scherrer, 2000, *op. cit.*
- <sup>90</sup> A. Neumann, *Die Skulpturen des Stadtgebietes von Vindobona (CSIR Österreich I, 1)*, Wien, 1967, p. 28 s., nº 36.
- <sup>91</sup> N. Ni Sh`eaghda, ed., trad., *T`oruigheacht Dhiarmada agus Ghr`ainne (Irish Texts Society XLVIII)*, Dublin, 1967.
- <sup>92</sup> J. J. Wilhelm, ed., *The Romance of Arthur. An Anthology of Medieval Texts in Translation*, New York, 1994, p. 52 s.; H. Birkhan, 1997, *op. cit.*, p. 739 s.
- <sup>93</sup> VV. AA., *Autour de la chasse fantastique (Mémoires du Cercle d'études mythologiques 8)*, Lille, 1998.
- <sup>94</sup> G. Paris, 1865): *Histoire poétique de Charlemagne*, Paris, 1865, p. 203.
- <sup>95</sup> M. Almagro-Gorbea, “De la épica celta a la épica castellana. La literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania Céltica”, *Homenaje a Amparo Castiella. Cuadernos de Arqueología Universidad de Navarra*, 18, 2010, p. 9-40; *id.*, 2003, *op. cit.*, p. 315 s.
- <sup>96</sup> D. Catalán, *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid, 2000.
- <sup>97</sup> R. Menéndez Pidal, *Los godos y el origen de la epopeya española*, Madrid, 1955; A. García-Gallo, García-Gallo, “El carácter germánico de la épica y del Derecho en la Edad Media española”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 25, 1955, p. 583-679.
- <sup>98</sup> J. Costa, 1881, *op. cit.*; *id.*, 1888, *op. cit.*
- <sup>99</sup> J. Alvarado, *El problema del germanismo en el Derecho español. Siglos V-XI*, Madrid, 1997.
- <sup>100</sup> A. García Gallo, “La historiografía jurídica contemporánea. I. El Derecho germánico y su importancia en la formación del español”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 24, 1954, p. 606-617; *id.*, “Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 44, p. 343-464; *id.*, *Manual de Historia de Derecho Español I, El origen y la evolución del Derecho*, Madrid, 1984; P. Merea, “Uma tese revolucionaria (A proposito do artigo de García Gallo publicado no tomo XIII do A.H.D.E.)”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 14, 1942-1943, p. 593-599; J. A. Escudero, *Curso de Historia del Derecho*, Madrid, 1995.
- <sup>101</sup> H. L. Sharrer, *A Critical Bibliography of Hispanic Arthurian Material. I. The Prose Romances Cycles*, London, 1977; L. Díaz Vinuesa, *Romancero tradicional soriano*, Soria, 1983, p. 100.
- <sup>102</sup> M. Almagro-Gorbea, “Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas ‘sorianas’ de Gustavo Adolfo Bécquer”, *Studi celtici*, 7, 2008, p. 207-233.
- <sup>103</sup> Para una visión sobre la Prehistoria del País Vasco, M. Almagro-Gorbea, *Los orígenes de los Vascos*, Madrid, 2008; AA. VV., *Encuentro sobre Prehistoria Vasca: Presente y futuro*. Madrid, 2010.
- <sup>104</sup> Véase la tradición de J. M<sup>a</sup> de Barandiarán, *El hombre primitivo en el País Vasco* San Sebastián, 1934, mantenida tantos años, M. de Ugalde, *Síntesis de la Historia del País Vasco*, Madrid, 1974.
- <sup>105</sup> J. M<sup>a</sup> de Barandiarán, *Obras Completas, I*, Bilbao, 1972, p. 307 s., con numerosas leyendas protagonizadas por animales con claros elementos celtas. Compárese con los animales míticos del mundo celta-hispano, en M. Almagro-Gorbea, 2009, “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta”. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid. Arqueología*, 75, 2009, p. 124-125 y P. R. Moya-Maleno, *Paleoetnología de la Hispánica Céltica: etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la protohistoria*, Madrid, 2012, p. 475 s.
- <sup>106</sup> J. Caro Baroja, 1941, p. 23-69; *id.*, 1995, p. 45-62; J. M<sup>a</sup> de Barandiarán, 1972, p. 138-144.
- <sup>107</sup> M. Almagro-Gorbea y A. Llorio, *op. cit.* 2012, p. 161 s., 278 s.
- <sup>108</sup> J. Caro Baroja, Sobre el Árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político”, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, p. 353-391; M. V. García Quintela y F. Delpech, *El Árbol de*

- Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos*, Madrid, 2013 2007; P. R. Moya-Maleno, 2012, *op. cit.*, p. 234 s.
- <sup>109</sup> A. Herculano, *Monumenta Portugaliae Scriptores I*, Lisboa, 1856, p. 230-290; G. Monreal, 1973, p. 118. J. R. Prieto Lasa, *Las leyendas de los Señores de Vizcaya y la tradición melusiana (Fuentes cronísticas de la Historia de España VII)*, Madrid, 1995, p. 23 s., cuya traducción seguimos, aunque su estudio ejemplar del tema no valorado los paralelos celtas, a pesar de que sólo el imaginario celta ofrece las claves para su correcta comprensión.
- <sup>110</sup> P. Mattoso, ed., *Pedro Afonso, Libro de Linagens*, Lisboa, 1980, p. 35 s.
- <sup>111</sup> L. García de Salazar, *Istoria de las bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*, 1495 (*Real Academia de la Historia, Ms. 9-19-2/210*), XX, fol. 361 s.; cf. A. Rodríguez Herrero, ed., *Lope García de Salazar. Las Bienandanzas e Fortunas*, Bilbao, 1967; J. R. Prieto Lasa, 1995, *op. cit.*, p. 264, cuya transcripción se sigue.
- <sup>112</sup> J. Aranzadi, 1981): “Mari, Melusina y los orígenes míticos de los señores de Vizcaya”, *Los Cuadernos del Norte*, 5, 1981, p. 2-8.
- <sup>113</sup> Transcripción que sigue básicamente la de J. R. Prieto Lasa, *op. cit.*, 1995, p. 266.
- <sup>114</sup> J. L. Ramos Merino, “Merlín, Arturo y Jaun Zuria en la Vizcaya medieval: la reelaboración de un mito cultural europeo” en J. M. Zarandona, ed., *De Britania a Britonia. La leyenda artúrica en tierras de Iberia. Cultura, literatura y traducción*, Bern, 2014, p. 117-143. J. Bilbao (“Sobre la leyenda de Jaun Zuria, primer Señor de Vizcaya”. *Amigos del País, hoy, I*, 1982, p. 85 s.) y A. Erkoreka (*Los vikingos en Euskal Herria*, Bilbao, 1995, p. 59 s.) han identificado a *Hvitir* u “Olaf el Blanco” (c. 835-871), rey vikingo de Dublín de origen noruego (A. Forte, R. Oram y F. Pedersen, *Viking Empires*, Cambridge, 2005, p. 85 s.), hipótesis que no puede ser totalmente descartada, pero estas narraciones sobre el origen del Señorío de Vizcaya no son históricas, sino que proceden de poemas de origen celta a juzgar por su imaginario e ideología.
- <sup>115</sup> F. J. Fernández Nieto, “Una institución jurídica del mundo celtibérico”, J. Cabanilles, ed., *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*, Valencia, 1992, p. 381-384; P. R. Moya-Maleno, 2012, *op. cit.*, p. 308 s.
- <sup>116</sup> J. R. Prieto Lasa, 1995, *op. cit.*, p. 267.
- <sup>117</sup> Se sigue la transcripción de J. R. Prieto Lasa, 1995, *op. cit.*, p. 267-268. Para la versión breve de *Bienandanzas y Fortunas*, *id.*, p. 268.
- <sup>118</sup> J. M. de Barandiarán, 1970, p. 161; J. Caro Baroja, 1995, p. 57 s.
- <sup>119</sup> Se sigue la cuidada versión de J. R. Prieto Lasa, 1995, *op. cit.* p. 38 s.
- <sup>120</sup> Anónimo, *Treslado Autentico do Livro do Conde Dom Pedro das linajes antigas...* BN, Ms. 3310, Madrid, 1606, fol. 39r-40v; J. M. de Barandiarán, *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián, 1984, 132.
- <sup>121</sup> J. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles (Ensayo de Mitología popular)*, Madrid, 1941, p. 50 s.; L. Half-Lancner, *Les Fees au Moyen Age, Morgane et Melusine, La Naissance desfees*, Paris, 1984, p. 92 s.; J. R. Prieto Lasa, 1995, *op. cit.*
- <sup>122</sup> Como *Crundchu* y la diosa *Macha* (L. Half-Lancner, 1984, *op. cit.* p. 89).
- <sup>123</sup> Chr. J. Guyonvarc’h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, 1997, p. 275 s.
- <sup>124</sup> Como los altares documentados en la Península Ibérica, para los que constituye la única noticia escrita (M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, “Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico” *Homenaje a Elías Diéguez*, Mérida, 2002, p. 423-442).
- <sup>125</sup> M. Green, *Celtic Goddess. Warriors, Virgins and Mothers*, London, 1995, p. 73 s., 121 s.
- <sup>126</sup> D. O’Corráin, *Ireland before the Normans*, Dublin, 1971, p. 32. El sacrificio de una yegua blanca a la diosa en Irlanda puede compararse al sacrificio de buey, vaca y caballo blancos en Busturia (*vid. supra*).

- <sup>127</sup> J. Mackillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford, 1998, p. 305; J-P. Persigout, *Dictionnaire de mythologie celtique*, Paris, 2009, p. 313.
- <sup>128</sup> Para sus precedentes en la *Hispania* antigua, F. J. Fernández Nieto, 1992, *op. cit.*
- <sup>129</sup> Apellido frecuente en Álava en la Alta Edad Media. Una de las leyendas sobre el nacimiento de Sancho Abarca atribuye a Ladrón de Guevara haberle recogido tras morir su madre; cf. A. Minguito, *Nápoles y el virrey conde de Oñate. La estrategia del poder y el resurgir del reino (1648-15653)*, Madrid, 2011, p. 48.
- <sup>130</sup> El antropónimo *Lupus* es característico de Celtiberia y Lusitania (J. M. Abascal, 1954, p. 405 s.), como *Latronus* (J. M. Abascal, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994, p. 396 s.), del que debe derivar el apellido Ladrón, que alude a los jóvenes guerreros o *latrones* prerromanos (Diod. V, 34, 6; Str. III, 3, 5).
- <sup>131</sup> También J. R. Prieto Lasa (1995, *op. cit.*, p. 240) sitúa la cacería en el Otro Mundo y considera al jabalí símbolo del mundo infernal (*id.*, p. 249), aunque no lo relaciona con el imaginario celta a pesar de su buen análisis literario (*id.*, p. 327 s.).
- <sup>132</sup> M. Almagro-Gorbea y A. Llorio, 2012, *op. cit.*, p. 43 s. y, especialmente, p. 102.
- <sup>133</sup> L. Cooper, *El Liber regum. Estudio lingüístico*, Zaragoza, 1960, p. 35-36 (*Liber regum*, fol. 16, l. 2-10); A. del Río, “Leyendas épicas en el Aragón medieval: Sancho Abarca en los orígenes del reino”, *I Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón (Edad Media)*, Zaragoza, 1991, p. 135; con un buen estudio de todas las variantes del mito, aunque sin valorar sus paralelos en el imaginario celta; F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana. I, La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid, 1998, p. 101 s.; E. Klinka, 2010): “Sancho Abarca o la elaboración mítica de un reinado”, *e-Spania*, 9, 2010, p. 24.
- <sup>134</sup> P. R. Moya-Maleno, 2012, *op. cit.*, p. 240 s.
- <sup>135</sup> *Abarca* se ha relacionado con el vasco *abar*, “rama, ramaje”, pero parece de origen prerromano pues se halla ampliamente arraigada en *Hispania* (J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*, I, Madrid, 1954, p. 4-6).
- <sup>136</sup> F. Delpech, “Le rituel du ‘pie dechaussé’. Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes”, *Ollodagos*, 10, 1997, p. 55-115; M. García Quintela y M. Santos Estévez, “Petroglifos podomorfo de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo”, *Archivo Español de Arqueología*, 73, 2000, p. 5-26; P. R. Moya-Maleno, 2012, *op. cit.* p. 230 s.; M. García Quintela y F. Delpech, 2012, *op. cit.*
- <sup>137</sup> R. Menéndez Pidal, *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, 1951, p. 34-180; W. J. Entwistle, “Remarks Concerning the Order of the Spanish Cantares de Gesta”, *Romance Philology*, 1, 1947, p. 117 s.; J. P. Keller, “El misterioso origen de Fernán González”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 10, 1956, p. 41-44; *id.*, “The Structure of the Poema de Fernán González”, *Hispanic Review*, 25, 4, 1957, p. 235-246; J. Gimeno, “Sobre la composición del Poema de Fernán González”, *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 1968, p. 181-207; M. Alvar, *Cantares de Gesta medievales*, México, 1991,
- <sup>138</sup> R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares<sup>2</sup>*, Buenos Aires-México, 1948, p. 250-251; *id.*, 1951, *op. cit.*, p. 181 s.; C. Alvar y M. Alvar, *Épica medieval española*, Madrid, 1997, p. 175-270; A. D. Deyermond, 2001, *Historia de la literatura española, 1. La Edad Media<sup>9</sup>*, Barcelona, p. 78 s.
- <sup>139</sup> Faltan estudios sobre las raíces prerromanas en las historias de la literatura castellana (R. Menéndez Pidal, 1951, *op. cit.*, p. xiii s.; J. L. Alborg, *Historia de la literatura española, P*, Madrid, 1969; G. Díaz Plaja, ed., *Historia general de las literaturas hispánicas, I*, Barcelona, 1969; etc.). Su origen arrancaría de la tradición latina y la germánica, además de las árabe y judía (C. Alvar y M. Alvar, 1991, *op. cit.*, p. 24 s.; C. Alvar y A. Gómez Moreno, 1988, p. 16). Véanse las teorías sobre la formación (R. Menéndez Pidal, 1951, p. x s.; C. Alvar y A. Gómez Moreno, *Poesía épica y de clerecía medievales*, Madrid, 1988, p. 46 s.), sobre oralidad y escritura (*id.*, p. 49 s.) y sobre la relación de los cantares de gesta con las crónicas alto medievales (R. Menéndez Pidal, 1951, p. xxii s.; C. Alvar y A. Gómez Moreno, 1988, p. 33), que no valoran el componente celta. Una visión historiográfica en C. Alvar,

- “Cincuenta años de estudios de poesía épica española medieval”, *Revista de literatura medieval*, 18, 2006, 87-112.
- <sup>140</sup> I. López Guil, ed., *Poema de Fernán González*, Madrid, 2001.
- <sup>141</sup> J. P. Keller, 1956, *op. cit.*; *id.*, “The Structure of the *Poema de Fernán González*”, *Hispanic Review*, 25, 4, 1957, p. 239 s. y 243; J. M. Pedrosa C. J. Palacios, y E. Rubio, *Héroes, santos, moros y brujas (Leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos)*, Burgos, 2001, p. 71 s.
- <sup>142</sup> J. P. Keller, 1956 *op. cit.*; F. Delpech, “Pedro Carbonero: aspects mythiques et folkloriques de sa légende”, *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Le bandit au Siècle d’Or et son image*, Madrid, 1989, p. 107-121; J. M. Pedrosa *et al.*, 2001, *op. cit.* p. 71 s.
- <sup>143</sup> J. A. Molina Gómez, “Pervivencia del juramento sobre piedra: a propósito de PFG 650-658 y sus precedentes antiguos”, *Tonos, Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 14, 2007, [www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-19-juramento-piedra.htm](http://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-19-juramento-piedra.htm) (2014.7.11)
- <sup>144</sup> I. M. Boberg, *Motif-Index of Early Icelandic Literature (Biblioteca Arnarnagnaena)*, Copenhage, 1956, p. 191.
- <sup>145</sup> M. García Quintela y M. Santos Estevez, 2000, *op. cit.*
- <sup>146</sup> Saxo Gramático, *Gesta Danorum* I 2, 1; Olao Magno, *Historia de Gentibus Septentrionalibus* VIII, c.1.
- <sup>147</sup> J. Weiner, *De Rodrigo a Rodrigo en el romancero histórico*, Kassel, 2003, p. 58 s.
- <sup>148</sup> J. P. Keller, 1957, *op. cit.* p. 239 s. y 243.
- <sup>149</sup> L. Linares: *La transmisión de una leyenda hagiográfico-política: San Millán en la batalla de Hacinas de la Edad Media al Siglo de Oro* ([www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/linareslidwine/leyendahagiopolitica/hacinas.htm](http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/linareslidwine/leyendahagiopolitica/hacinas.htm)).
- <sup>150</sup> Costa, 1888, *op. cit.*, p. 311
- <sup>151</sup> M. Martín Sánchez, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, 2002, p. 60.
- <sup>152</sup> N. Ginoux, *Le thème symbolique de ‘la paire de dragons’ sur les fourreaux celtiques (IVe-IIe siècles avant J.-C.): étude iconographique et typologie*, Paris, 2007.
- <sup>153</sup> M. F. Fernández de Escalante, *Del derecho natural de los héroes y los hombres. La épica castellana y la Blutrache germánica. La saga de los Infantes de Lara y el eco de un viejo mito Indoeuropeo*, Granada, 2001.
- <sup>154</sup> R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid, 1896 (reed. 1934; *id.*, 1948, *op. cit.*, p. 250-251; *id.*, 1951, *op. cit.*, p. 181 s.; C. Alvar y M. Alvar, 1997, *op. cit.*, p. 175-270; A. D. Deyermond, 2001, *op. cit.*, p. 78 s.
- <sup>155</sup> R. Menéndez Pidal, *Reliquias de la Poesía Épica española*, Madrid, 1951.
- <sup>156</sup> R. Menéndez Pidal, *La Leyenda de los Siete Infantes de Lara*. Madrid, 1.896; *id.*, “La Leyenda de los Siete Infantes de Lara”, en *Obras Completas de Ramón Menéndez Pidal*, I, Madrid, 1.971, \*.
- <sup>157</sup> C. Alvar y M. Alvar, *Épica medieval española*, Madrid, 1997, p. 175-270.
- <sup>158</sup> J.-L. Desnier, *Le passage du fleuve*, Besançon-Paris, 1995.
- <sup>159</sup> R. Menéndez Pidal, 1934, *op. cit.*, p. 222, v. 9-10; M. F. Fernández de Escalante, 1986, *op. cit.*, p. 77.
- <sup>160</sup> R. Menéndez Pidal, 1934, *op. cit.*, p. 8-9.
- <sup>161</sup> M. F. Fernández de Escalante, 1986, *op. cit.*, p. 77 s.
- <sup>162</sup> M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio, “La tête humaine dans l’art celtique de la Péninsule Ibérique”, *Les représentations humaines du Néolithique à l’Age du Fer (Actes du 115 Congrès des Sociétés Savantes. Avignon 1990)*, Paris, 1993, p. 219-237,
- <sup>163</sup> M. F. Fernández de Escalante, 1986, *op. cit.*
- <sup>164</sup> A. D. Deyermond, 2001, *op. cit.*, p. 79.

- <sup>165</sup> C. Alvar y M. Alvar, 1997, *op. cit.*, p. 176-177.
- <sup>166</sup> E. von Richthofen, "Interdependencia épico-medieval: dos tangentes góticas", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 9, p. 171-185. 1990, p. 179.
- <sup>167</sup> S. G. Armistead, "A lost version of the Cantar de gesta de las Mocedades de Rodrigo reflected in the Second Redaction of Rodríguez de Almela's Compendio historial", *University of California Publications in Modern Philology*, 38, 1952-1963, p. 313, n. 31; *id.*, "Dos tradiciones épicas sobre el nacimiento del Cid", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 36, 1988, p. 219-48.
- <sup>168</sup> M. Alberro, "Las tres funciones dumezilianas y las tradiciones mitológicas indo-europeas de los 'mellizos divinos' reflejadas en las leyendas acerca de El Cid", *Polis*, 15, 2003, p. 35-62.
- <sup>169</sup> D. J. Ward, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition (Folklore Studies 19)*, Berkeley and Los Angeles, 1968; *id.*, "Separate functions of the Indo-European Divine Twins", en J. Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles, 1970, p. 193-202.
- <sup>170</sup> *Crónica Particular del Cid*, 9, 21-22. J. Victorio, "Introducción", Mocedades de Rodrigo, Anónimo, Madrid, 1982, p. xix.
- <sup>171</sup> S. G. Armistead, "The Structure of the Refundición de las Mocedades de Rodrigo", *Romance Philology*, 17, 1963-1964, p. 340.
- <sup>172</sup> C. Armenteros Lizana, ed., *Diego Rodríguez de Almela, Compendio Historial*, Murcia, 2000.
- <sup>173</sup> D. J. Ward, *op. cit.*
- <sup>174</sup> G. Dumézil, "Les fleurs Haurot-Maurot et les anges Hauvatât-Ameretât", *Revue des Etudes Arméniennes*, 6, 1926, p. 43-69.
- <sup>175</sup> M. Alberro, *op. cit.*, p. 56 s.
- <sup>176</sup> M. York, "The Divine Twins in the Celtic Pantheon", *The Journal of Indo-European Studies (Monograph Series 23, I-2)*, 1995, p. 83-112; M. Alberro, *op. cit.* p. 48.
- <sup>177</sup> V. Kruta, 2016, *op. cit.*
- <sup>178</sup> M. Vaquero, "Señas de oralidad en algunos motivos épicos compartidos: Siete infantes de Lara, Romanz del infant García y Cantar de Sancho II", *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Birmingham-1995*, 1, Birmingham, 1998, p. 320-327.
- <sup>179</sup> En general, R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid<sup>2</sup>, I-III*, Madrid, 1944-1946 y F. López Estrada, *Panorama crítico del Poema del Cid*, Madrid, 1982. Para la fecha de composición, R. Menéndez Pidal, *op. cit.*, I, p. 33.
- <sup>180</sup> M. Almagro-Gorbea, 2010, *op. cit.*; *id.*, 2013, *op. cit.* p. 315 s.
- <sup>181</sup> R. Menéndez Pidal, Madrid, 1946, II, *op. cit.*, p. 486.
- <sup>182</sup> R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid<sup>2</sup>, I-III*, Madrid, 1944-1946.
- <sup>183</sup> F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1964, p. 78.
- <sup>184</sup> J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1987, p. 35.
- <sup>185</sup> A. G. Epstein, *War Goddess: The Morr'gan and her Germano-Celtic Counterparts*, Los Angeles, 1998.
- <sup>186</sup> V. Kruta, *Les celtes. Histoire et dictionnaire*, Paris, 2000, p. 643, fig. 94.
- <sup>187</sup> Chr. J. Guyonvarc'h, "La Mort de Cúchulain. Commentaire du texte", *Ogam*, 18, 1966, p. 350, § 31.
- <sup>188</sup> G. Sopena, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995, p. 184 s., fig. 53-54.
- <sup>189</sup> A. Holder, 1904, *op. cit.* II, p. 307 s.; B. Sergent, *Lug et Apollon (Ollodagos, Monographie 3)*, Bruxelles, 1995, p. 77 s.
- <sup>190</sup> M. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, 1992, p. 135 s.; G. S. Olmsted, 1995, *op. cit.*, p. 116 s.

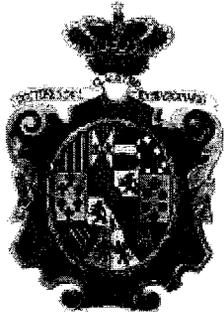
- <sup>191</sup> B. Sergent, 1995, *op. cit.*, p. 77 s.
- <sup>192</sup> G. Phillips y M. Keatman, *King Artur. The True Story*, London, 1992.
- <sup>193</sup> A. Holder, 1894, *op. cit.* I, cols. 518 s.; V. Kruta, 2000, *op. cit.*, p. 493, *passim*.
- <sup>194</sup> V. Zirra, *op. cit.*, 1991.
- <sup>195</sup> G. S. Olmsted, 1979, *op. cit.*
- <sup>196</sup> R. Menéndez Pidal, 1934, *op. cit.*, p. 8-9; *id.*, 1946, II, *op. cit.*, p. 486.
- <sup>197</sup> J.-L. Desnier, *op. cit.*, 1995.
- <sup>198</sup> J. M. Ramos Loscertales, “La devotio ibérica”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, I, 1924, p. 7-26; F. Rodríguez Adrados, “La ‘fides’ ibérica”, *Emérita*, 14, 1946, p. 128-209; A. M. Prieto, “La devotio ibérica como forma de dependencia en la Hispania prerromana”, *Memorias de Historia Antigua*, 2, 1978, p. 131-135.
- <sup>199</sup> R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, I, Madrid, 1947, p. 271.
- <sup>200</sup> A. Schulten, *Viriato*<sup>2</sup>, Porto, 1940.
- <sup>201</sup> R. Menéndez Pidal, 1946, *op. cit.*, I, p. 66-67.
- <sup>202</sup> M. Almagro-Gorbea, “Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarracín y Cuenca”, *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtíberos. Daroca, 1991)*, Zaragoza, 1995, p. 433-446.
- <sup>203</sup> F. J. Fernández Nieto, “Religión, derecho y ordalia en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Móndeidas”, *IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Palaeohispanica, 5)*, Salamanca, 2005, p. 585-618.
- <sup>204</sup> M. Almagro-Gorbea, 2008, *op. cit.*
- <sup>205</sup> M. Almagro-Gorbea, 1995, *op. cit.*; P. R. Moya-Maleno, 2012, *passim*.
- <sup>206</sup> R. Menéndez Pidal, 1951, *op. cit.*, p. xiii s.; J. L. Alborg, 1969; G. Díaz Plaja, ed., 1969, *op. cit.*; etc.
- <sup>207</sup> C. Alvar y M. Alvar, 1991, *op. cit.*, p. 24 s.; C. Alvar y A. Gómez Moreno, 1988, *op. cit.*, p. 16.
- <sup>208</sup> R. Menéndez Pidal, 1951, *op. cit.*, p. x s., xxii s.; C. Alvar y A. Gómez Moreno, 1991, *op. cit.*, p. 33 y 46 s.
- <sup>209</sup> Véase, por ejemplo, J. M. Pedrosa *et al.*, *op. cit.*; *Leyendas y tradiciones de la Sierra de Albarracín*, León, 2010; etc.
- <sup>210</sup> M. Almagro-Gorbea, 2008, *op. cit.*
- <sup>211</sup> M. A. Valante, “Reminiscences of Irish Motifs in the Spanish Vida del Bienaventurado San Amaro”, *Hagiographica*, 7, 2007, p. 269-284; F. Alonso Romero, “Recursos y prácticas mágicas de la gente de mar. En torno al significado del “Romance del Conde Arnaldos”, “De culturas, lenguas y tradiciones. II Simposio de estudios humanísticos”, Coruña, 2006, p. 210-228; M. Almagro-Gorbea, 2013, *op. cit.* p. 361 s.
- <sup>212</sup> M. Almagro-Gorbea, “El rito de la ‘triple muerte’ en la Hispania Celtica: De Lucano a la leyenda de Santa Mariña de Augas Santas y al Libro de Buen Amor”, *Ilu*, 17, p. 7-39.
- <sup>213</sup> C. Alvar, “La literatura artúrica en el occidente de la Península Ibérica”, *Revue Critique de Philologie Romane*, 3, 2002, p. 149-155; *id.*, “Raíces medievales de los libros de caballerías”, *Edad de Oro*, 21, 2002, p. 61-84; *id.*, “Del rey Arturo a Don Quijote: Paisaje y horizonte de expectativas en la tercera salida”, *Boletín de la Real Academia Española*, 85, 2005, p. 7-27; *id.*, “Libros de caballerías. Estado de la cuestión (2000-2004 ca.)”, en *De la literatura caballeresca al «Quijote»*, Zaragoza, 2007, p. 13-58. W. J. Entwistle, *The Arthurian Legend in the Literatures of the Spanish Peninsula*<sup>2</sup>, London, 2013; D. Hook, ed., *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, Wales, 2015; M. Vaquero, “Señas de oralidad en algunos motivos épicos compartidos: Siete infantes de Lara, Romanz del infant García y Cantar de Sancho II”, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Birmingham-1995*, 1, Birmingham, 1998, p. 320-327.

## NOTAS DEL DISCURSO DE CONTESTACIÓN

- <sup>214</sup> Clavel, F.T.E., *Historia pintoresca de las religiones, doctrinas, ceremonias y usos y costumbres religiosas de todos los pueblos del mundo, antiguos y modernos*. Traducción N. Vicente Magán. Madrid, 1845.
- <sup>215</sup> Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Español*. Martín Almagro Gorbea. Biografía escrita por J. M<sup>a</sup>. Blázquez.
- <sup>216</sup> Blázquez Martínez, J. M<sup>a</sup>., “Discurso de contestación”, en M. Almagro Gorbea, *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Real Academia de la Historia, 1996, p. 165-170.
- <sup>217</sup> V. Relación de las principales publicaciones de Martín Almagro Gorbea como autor único, coautor y editor: *Itinerario de Hernán Cortés* (catálogo de exposición editado con Cristina Esteras), Madrid, 2014. Edita: Canal de Isabel II Gestión; *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización* (coautor y editor). Burgos, 2014 Edita: Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas; *Literatura Hispana Prerromana. Las creaciones fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2013; *De Pompeya al Nuevo Mundo. La Corona Española y la Arqueología en el siglo XVIII* (editor y coautor con J. Maier), Madrid, Real Academia de la Historia y Patrimonio Nacional, 2012; *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké* (con J. Lorrio), Madrid, Real Academia de la Historia, 2011; *Colóquio Internacional Lucius Cornelius Bocchus. Escritor lusitano da Idade de Prata da Literatura Latina. Tróia, 2010* (editor y coautor con J. Cardoso), Lisboa, 2011; *Excavaciones en el Claustro de la Catedral de Toledo* (con J M<sup>a</sup> Barranco y M. Gorbea), Madrid, Real Academia de la Historia, 2011; *Escultura Fenicia en Hispania* (con M. Torres), Madrid, Real Academia de la Historia, 2010; *Los orígenes de los vascos*, Edita: Delegación en Corte. Departamento de Publicaciones, 2008; *La necrópolis de Medellín. I-III*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2006-2008 (editor, director y coautor con J. Jiménez Ávila, A. J. Lorrio, A. Mederos y M. Torres); *Medallas Españolas. Catálogo del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia*. Madrid, 2005 (editor y coautor con M<sup>a</sup> Cruz Pérez Alcorta y T. Moneo); *Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Prehistoria. Antigüedades Españolas I. Real Academia de la Historia*, Madrid, 2004 (editor y coautor con D. Casado, F. Fontes, A. Mederos, y M. Torres); *Segóbriga. Guía del Parque Arqueológico*. Madrid (con J. M. Abascal y R. Cebrián); *Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Epigrafía Prerromana. Real Academia de la Historia, Madrid*, 2003; *Santuarios urbanos en el mundo ibérico* (con T. Moneo), Real Academia de la Historia, 2000; *El rey-lobo de La Alcudia de Ilici*. Alicante, 1999; *Las fibulas de jinete y de caballito: aproximación a las élites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica* (con M. Torres), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1999; *Segóbriga y su conjunto arqueológico* (con J. M. Abascal), Real Academia de la Historia, 1999; *Archivo del Gabinete de Antigüedades: catálogo e índices* (con J. R. Álvarez Sanchís), Real Academia de la Historia, 1998. *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). (Complutum, Extra 1)* (con J. Gran Aymerich), Madrid, 1991; *Segóbriga III. La Muralla Norte y la Puerta Principal*. Cuenca, 1989 (con A. Lorrio); *Excavaciones en el cerro Ecce Homo (Alcalá de Henares, Madrid)* (con D. Fernández-Galiano), Madrid, 1980. Edita: Diputación Provincial; *El Bronce Final y el Periodo Orientalizante en Extremadura*, Madrid, Instituto Español de Prehistoria del CSIC, 1977; *Los campos de túmulos de Pajaroncillo (Cuenca), (Excavaciones Arqueológicas en España 83)*, Madrid, 1974; *La necrópolis de ‘Las Madrigueras’. Carrascosa del Campo (Cuenca)* Madrid, Instituto Español de Prehistoria del CSIC, 1969; *Estudios de Arte rupestre Nubio. I. Yacimientos situados en la orilla oriental del Nilo, entre Nag Kolorodna y Kars Ibrim (Nubia Egipcia) (Memorias de la Misión Arqueológica Española en Egipto X)*, Madrid, 1968 (con M. Almagro Basch); *El Santuario de Juno en Gabii. Excavaciones 1956-1969* (editor y coautor), Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Madrid, 1982; *Los Celtas en la Península Ibérica (Revista de Arqueología, Extra 4)*, Madrid, 1991; *Paleoetnología de la Península Ibérica (Complutum, 2-3, 1992)* (editor y coautor con G. Ruiz Zapatero), Madrid, 1993; *Los Celtas. Hispania y Europa* (coeditor y coautor con G. Ruiz Zapatero), Universidad Complutense de Madrid, 1993; *Castros y*

*oppida de Extremadura. (Complutum Extra 4)*, Madrid, 1994 (coeditado con A.ª Martín); *Ciudades Romanas en la Provincia de Cuenca. Homenaje a Francisco Suay*. Cuenca, 1997 (co-editor y coautor con S. Palomero y M. Osuna); *Hispania, el legado de Roma* (catálogo de exposición coeditado con J.M. Álvarez Martínez); *El Disco de Teodosio*. Madrid, Real Academia de la Historia, 2000 (editor y coautor); *Tesoros de la Real Academia de la Historia*. Palacio Real, Madrid, 2001 (co-autor y editor); *Celtas y Vettones* (catálogo de la exposición) (co-autor y co-editor con J. Álvarez Sanchís y M. Mariné), Excma. Diputación Provincial de Ávila, 2001; *250 años de Arqueología y Patrimonio*. 2003, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003 (coautor y coeditor con J. Maier); *Real Academia de la Historia. Archivos de Arqueología y Patrimonio Histórico* (edición digital en 2 DVD, ISBN: 84-95983-25-7) Madrid, 2003 (editor); *La protección jurídica del Patrimonio Inmobiliario Español*, Fundación Beneficencia et Peritia Iuris, Madrid, 2005 (coeditor con Antonio Pau); *Las monedas y medallas españolas de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 2007; *Prehistoria y Antigüedad, en H. O'Donnell (ed.), Historia Militar de España, I*. Madrid, Ministerio de Defensa, 2009.

<sup>218</sup> Ortega y Gasset, J., “Notas de trabajo sobre Estimativa” en *Revista de Estudios Orteguianos*. Primera parte de *Aestimativa-Zumaya-julio 1917*, nº 32, Madrid, (2016), p. 53. Señala a los Dralli o Bardos con la 2ª casta, inmediatamente detrás de los Horro o caballeros, dentro de las cinco en las que se establecía la jerarquía de los Mande o Mandingo en la región Sur del Sudán.



ESTA OBRA  
SE ACABÓ DE IMPRIMIR  
EL DÍA 5 DE ENERO DEL AÑO 2017,  
EN LA VÍSPERA DE LA EPIFANÍA DE  
SS. MM. LOS REYES MAGOS DE ORIENTE

