

LAS PUERTAS DEL INFIERNO Y EL RÍO DEL OLVIDO. (UN TEMA MÍTICO CÉLTICO EN LA ETNOGRAFÍA IBÉRICA DE ESTRABÓN)

Por Marco V. GARCÍA QUINTELA

Departamento de Historia I
Facultade de Xeografía e Historia
Universidade de Santiago

Los enunciados metodológicos de dos autoridades en el ámbito del estudio del mito me servirán para establecer el objetivo de este capítulo. Así G. Dumézil, siguiendo a M. Granet, nos recuerda que:

«cuando los intelectuales de un pueblo llegan, por reflexión autónoma o por la imitación de vecinos prestigiosos, a representarse los “tiempos primigenios” ¿cómo podrían actuar?. No tienen otra cosa que leyendas o fragmentos de leyendas a los que dotan de un sentido de conjunto»¹.

Por su parte Cl. Lévi-Strauss al inicio de sus *Mitológicas* explica que:

«toca al mito mismo, sometido a la prueba del análisis, revelar su naturaleza y situarse en un tipo» tras haber afirmado que es normal que un libro sobre mitología recurra a cuentos, leyendas, tradiciones pseudohistóricas, así como ceremonias y ritos, rechazando distinciones demasiado rápidas entre lo que es mítico y lo que no»²

La cuestión es que tenemos un texto sobre los orígenes del poblamiento del noroeste peninsular inserto en la *Geografía* de Estrabón, griego de Asia Menor que nunca puso sus pies en la Península Ibérica y solamente la conocía de leídas. La naturaleza de ese texto se pretende, desde luego, histórica. Pero es una historia fabricada con materiales míticos. Eso es lo que intentaremos demostrar siguiendo el enunciado de Dumézil. Por otro lado, la demostración nos obligará a constituir un dossier de textos heterogéneos. Cada uno de ellos exigiría, casi, una larga explicación autónoma que, afortunadamente, ya se ha hecho en algunos casos y en otros, simplemente, la obviaré.

¹ G. Dumézil, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, París, 1986, (1era ed. 1968; trad. española, ed. Seix Barral, Barcelona 1973), p. 262.

² C. Lévi-Strauss, *Mitológicas I, Lo Crudo y lo Cocido*, F.C.E., México, 1968, (París, 1964), p. 14.

En definitiva se trata de demostrar, en primer lugar, que el relato de Estrabón sobre el poblamiento del noroeste es de naturaleza mítica y, en segundo lugar y al mismo tiempo, que el mito se puede identificar como el mito céltico relativo a las puertas del Más Allá. Por otra parte, siguiendo a F.J. Fernández Nieto, exploraremos cómo la versión peninsular de un mito céltico aparece inserta en una *Geografía* escrita por un griego. Por último defenderemos la existencia en la céltica hispana de concepciones sobre el Más Allá comunes a todos los celtas apoyándonos, además, en la iconografía de la «Diadema de Mones» (Piloña, Asturias), considerada procedente de «Ribadeo» hasta el estudio de F. Marco, autor que además ha demostrado que contiene una representación del mundo céltico del Más Allá.

Leamos, pues, el texto de Estrabón, situado al inicio de la descripción etnográfica del noroeste peninsular, que nos sirve de punto de partida:

III 3, 5: «Se dice que <los célticos de Guadiana> habiendo participado junto a los túrdulos en una expedición militar dirigida contra esta región, se rebelaron tras haber atravesado el Limia. Tras esta revuelta, como además habían perdido a su jefe, permanecieron en el paraje y se dispersaron. El río debía a este acontecimiento el nombre de Lethes».

La hipótesis sobre el carácter mítico de este pasaje ya la formulé en una anterior visita a este episodio. En efecto, al abordar el *dossier* clásico relativo al río Limia, que nace en la provincia de Orense y desemboca en Viana do Castelo (Portugal), llamado del Olvido, y en el que Estrabón y Tito Livio sitúan curiosos hechos de armas, concluía con una buena dosis de escepticismo ante unas fuentes poco explícitas y fuertemente marcadas de etnocentrismo y vagas evocaciones infernales. Sin embargo se dejaba abierta la posibilidad de que hubiese un eco muy impreciso de una concepción indoeuropea de los infiernos común a indígenas y romanos transmitida a los soldados de D. Junio Bruto a través de célticos del Sur de la Península enrolados como auxiliares en el ejército romano que combatió el primero en esos parajes³.

La clave para seguir esta segunda vía estuvo en la lectura de la 133 «Nota de Etimología y de Lexicografía galas y célticas» de Ch.-J. Guyonvarc'h. Autor que reúne allí toda una serie de textos que demuestran la existencia de un término céltico común *Letavia, con el que se designaba la puerta de los infiernos⁴.

Entre los textos procedentes de Irlanda Guyonvarc'h recoge dos versiones sobre los años mozos de San Patricio. El primero es una glosa en donde se

³ M.V. García Quintela, «El Río del Olvido», en J.C. Bermejo Barrera, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana II*, ed. Akal, Madrid, 1986, pp. 75-86

⁴ A título comparativo, sobre las concepciones griegas de este tema, véase B. Sergent, «Pylos et les enfers», *RHR* 203, 1986, pp. 5-39; A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, París, 1986, pp. 24-35.

señala que pasó seis años en la servidumbre, indica los componentes de la familia de Patricio y sigue:

«Partieron todos ellos de entre los bretones de Alclud por el mar de Wight hacia el sur en un viaje hacia el país de los bretones armoricanos, es decir, los bretones del Letha, pues tenían allí hermanos en esa época. Y la madre de los hijos, es decir Concess, provenía de entre los francos; era una hermana cercana a Martín. Fue en este tiempo que los siete hijos de Sechtmaide, rey de Bretaña, estaban exiliados (lejos) de Bretaña. Hicieron una gran expedición contra los bretones armoricanos, en donde estaba Patricio con su familia, mataron allí a Calpurn [padre de Patricio] y llevaron a Patricio y Lupait [hermana de Patricio] con ellos a Irlanda. Ellos vendieron a Lupait en Conall Muirthemne y a Patricio al norte del Dal Araide»⁵.

Leamos otra versión del mismo episodio:

«Esta es en verdad la causa de la venida de Patricio a Irlanda al principio. Los siete hijos de Fechtmaide (es decir, los siete hijos del rey de Bretaña) estaban exiliados. Vinieron a pillar la Bretaña armoricana (*Armuircc Létha*) y una partida de los bretones de Srath Cluad va al combate contra sus hermanos (es decir, contra los bretones de *Armuircc Létha*). Murieron en esta masacre en Armórica Calpurn hijo de Potitus, padre de Patricio, y su madre, es decir Concess hija de Ocbas, de los galos (o de los francos). Se hizo prisionero a Patricio en esta masacre, así como a sus dos hermanas, Lupit y Tigris. Entonces partieron por mar, es decir los siete hijos de Fechtmaide, llevado con ellos a Patricio a sus dos hermanas a los que habían raptado. Entonces dieron la vuelta a Irlanda hacia el norte hasta que dieron la vuelta. Vendieron a Patricio a Miliuc hijo de Buan (es decir al rey del Dal Arside); vendieron a las dos hermanas en Conaille de Murtheimne y no supieron nada unos de otros»⁶.

Ahora bien, es importante para nuestro argumento reconocer que estamos ante una concepción pancéltica del Más Allá. Evoquemos, por lo tanto, una leyenda galesa recogida en los Mabinogion. En «El Sueño de Maxen Wleding»⁷

⁵ Según el himno de Flacc, del *Liber Hymnorum* en los manuscritos del Trinity College y de los franciscanos de Dublín (pág. 309, líneas 12-25, texto y trad. Ch.-J. Guyonvarc'h, «Notes d'étymologie et de lexicographie Gauloises et Celtiques XXVIII, 133.- Celtique comun **Letavia*, gaulois *LETA-VIS*, irlandais *Letha*; la porte de l'Autre Monde», *Ogam* 19, 1967, pp. 490-494, p. 491).

⁶ Según K. Mulchrone (ed.), *Bethu Phátraic*, Dublín, 1939, pág. 9, líneas 188-200; trad. *ibid.* p. 491.

⁷ J. Loth, *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch, traduits du gallois avec une introduction, un commentaire explicatif et des notes critiques*, 2 vols., París, 1913, vol. I, pp. 211-229.

se cuentan las aventuras de un emperador romano, llamado Maxen Wleding, que durante una cacería soñó con una princesa maravillosa que vivía más allá del mar y a la que buscó denodadamente y, por fin, encontró en Britania. Maxen emprendió una expedición militar, conquistó la isla y se unió a la princesa que se llamaba Elen Lluyddawc, la «conductora de ejércitos». Reinó junto a ella en Gran Bretaña llevando al país a una gran prosperidad. Pero tras siete años de ausencia en Roma había aparecido otro emperador y Maxen parte para reconquistarla. Para la expedición «los hermanos de Elen Lluyddawc <Kynan y Adeon> vinieron a unirse a él con un ejército poco numeroso, pero compuesto por tales guerreros, que valía el doble de soldados romanos»⁸. Estas tropas conquistaron Roma para Maxen y realizaron campañas victoriosas hasta que les llegó la vejez. Entonces Adeon regresa con algunos mientras que los restantes se quedan en el país recibiendo el nombre de «hombres del Llydaw», nombre galés para la Bretaña francesa⁹. Forma más reciente de la palabra *Litaw* emparentada etimológicamente con todas las que estamos examinando como variantes del céltico **Letavia*.

Una última evocación de ese lugar de muerte y derrota la tenemos en un texto clásico que, por ello, plantea en principio problemas análogos al de Estrabón que nos servía de punto de partida. Se trata de un episodio de la Segunda Guerra Púnica en el año 216 a. de C. tal como nos lo cuenta Tito Livio y es importante porque nos remite a las poblaciones célticas del norte de Italia.

XXIII 24, 6-11: «Llegó la noticia de un nuevo desastre... el aniquilamiento en la Galia del cónsul electo L. Postumio y de su ejército. Había un extenso bosque — los galos lo llamaban *Litanam* — por el que tenía que conducir al ejército. Los galos cortaron los árboles de este bosque a ambos lados del camino de tal modo que estuvieran enhiestos, pero que cayeran a tierra al recibir un ligero impulso. Postumio tenía dos legiones romanas, y había hecho tal leva entre los aliados del mar superior que llevaba hacia el territorio de los enemigos veinticinco mil soldados. Los galos, habiéndose apostado en la parte final del bosque, dan un empujón a los últimos árboles cortados tan pronto como la formación penetró en la espesura; al caer unos sobre otros, inestables de por sí y mal sostenidos, sepultaron con efecto multiplicador armas, hombres y caballos, de manera que apenas si escaparon diez hombres. Pues como la mayoría estaba aplastada por los troncos y los trozos de las ramas, los galos, que con las armas prestas estaban apostados por toda la espesura, dieron muerte a los demás, que estaban aterrados por el inesperado desastre, capturando de entre tan gran número a unos cuantos que fueron copados cuando se dirigían al puente del río, vigilado ya de antemano por los enemigos. Allí cayó Postumio

⁸ *Ibid.* p. 225.

⁹ *Ibid.* vol. II, pp. 230-1.

luchando con todas sus fuerzas para no ser capturado». (trad. Ramírez de Verger y Fernández Valverde).

La relación etimológica de *Litana*, el nombre de este belicoso bosque, con el conjunto de términos relativos al Más Allá céltico ya la estableció Guyonvarc'h¹⁰. Mientras, por otra parte, la comparación del conjunto del texto de Livio con el poema galés sobre el *Kat Godeu* (*El combate de los arbolillos*) muestra que el latín es la versión historizada de un mito o leyenda céltica donde lo fundamental es el carácter sagrado de ciertos bosques que pueden emprender verdaderas batallas¹¹. Leamos, pues, algunos fragmentos del *Kat Godeu* (trad. Guyonvarc'h):

48-61. Invocamos a las potencias celestes y a Cristo por muchas razones, hasta que libere, el Señor, a sus criaturas. El Señor les respondió por el cambio del lenguaje y de los elementos: Tomad la forma de los principales árboles, vestíos para la guerra, al tiempo que rechazáis al pueblo inhábil para el combate a mano. Cuando los árboles estuvieron encantados por la esperanza de no ser árboles, hicieron oír sus voces sobre las cuatro cuerdas de la armonía y las querellas cesaron.

75-123. Los alisos en cabeza de la columna formaban el frente, los sauces y los serbales llegaron tarde al ejército; los ciruelos son raros y no se sienten atraídos por los hombres; los nísperos, perfectamente preparados, son una causa de querellas; los matorrales de espinos marchan contra un ejército de gigantes; las matas de frambueso hicieron que el mejor se convirtiese en malo por la seguridad de su vida; la alheña y la madreSelva y la hiedra por delante, fueron junto con las retamas al combate. Los cerezos silvestres estaban irritados; el abedul, a pesar de su gran valor, estuvo preparado demasiado tarde, pero no por su cobardía, sino sólo debido a su tamaño; el cítiso tiene la mente ocupada. Rechazad vuestra naturaleza salvaje. Los pinos, en la entrada, son la sede de discusión que he celebrado de la mejor forma con los reyes. El olmo con su séquito no se alejaba un pie; combatía en el centro. En las alas y en la retaguardia. Se piensa del avellano que su reflexión era grande. La alheña tiene un destino feliz; es el toro del combate, el señor del mundo. Morawg y Morydd fueron transformados en pinos prósperos; el acebo se tiñó de verde, y fue el héroe, el espino protegiéndose por todos los lados tenía la mano enferma. Se taló el sauce, se taló en el combate, se arrasó el helecho; la retama, en una posición ventajosa, se cortó de lado; la aulaga no fue mejor aunque fuese una multitud; el brezo venció cubriéndose por todos los lados.

¹⁰ Guyonvarc'h, Notes, p. 494.

¹¹ Ch.-J. Guyonvarc'h, , *Kat Godeu*, *Ogam* 5, 1953, pp. 111-120; P. Le Roux, , «Les Arbres combattants et la Forêt guerrière. Le mythe et l'histoire», *Ogam* 11, 1959, pp. 1-10 y 185-205, pp. 4-10.

Para terminar nuestro viaje por distintos países célticos pasaremos por las Galias. Allí en las inscripciones de época romana hechas por indígenas que recuerdan a sus propios dioses aparece una diosa llamada *Litavis* equivalente a la romana Bellona y, como ella, compañera del dios de la guerra Marte¹².

La explicación de todo lo anterior necesita una precisión de vocabulario. Para ello completaremos el análisis filológico de Guyonvarc'h sobre los textos célticos citados, con la referencia al texto de Estrabón. En efecto, el irlandés *Letha* con el que se designaba el país donde se hacía prisionero a Patricio, el galés *Llydaw* en donde había perecido el ejército de Maxen, el bosque *Litana* en la llanura padana donde perece un ejército romano y el teónimo galo *Litavis* de una compañera de Marte, son palabras que se relacionan etimológicamente y se refieren al nombre de la entrada al Más Allá céltico con la forma **Letavia*. Ahora bien, *Lethes* en el texto griego de Estrabón es «olvido», pero también puede transmitir un término en idioma local mal comprendido por los griegos o romanos que lo identificaron fonéticamente con una palabra que les resultaba familiar¹³. Si a esto añadimos que el río Lethes es básico en la geografía griega del Más Allá debemos entender que el deslizamiento desde la forma galaico-lusitana para **Letavia* hasta *Lethes* era muy sencillo. Lo fácil de tal equívoco se ve en una glosa latina del texto irlandés citado en donde se interpreta *Letha* ¡cómo la región italiana del *Latium*!¹⁴

Además, la verosimilitud de esta relación se refuerza si tenemos en cuenta que, al menos en Celtiberia, existía un topónimo *letaisama* como leyenda moneal que se podría relacionar con Ledesma de la Cogolla en La Rioja o Ledesma de Soria¹⁵. Pero el topónimo también es el de una aldea al sureste de Santiago.

En resumen, parece que podemos estar casi seguros de la existencia entre los célticos peninsulares de un término emparentado con el céltico común **Letavia* oculto tras el nombre del río Lethes del relato de Estrabón sobre el poblamiento del noroeste y tras topónimos como Ledesma.

Con ser importante esta primera conclusión tiene un alcance limitado. Es más interesante constatar que el contenido del relato de Estrabón recuerda con fuerza los episodios en relación con esos parajes infernales presentes en otros ámbitos célticos. Es decir, siguiendo la propuesta de Lévi-Strauss citada al comienzo, es el propio mito que desvelará su naturaleza cotejado con una serie de informes de naturaleza heterogénea que le proporcionan un sentido determinado.

¹² CIL XIII, 5598, 5599, 5600, 5601, 5602, 2887, cf. Guyonvarc'h, Notes, p. 493.

¹³ Estrabón III 3, 4, cita otros nombres del río de acuerdo con diferentes autores: Limaeas y Belio, además en latín se conocía como *Oblivio*, ¿Por qué no aceptar el nombre *Léthes* como el más próximo a la forma indígena original?

¹⁴ Guyonvarc'h, Notes, p. 492.

¹⁵ J. Untermann, «Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch», *Veleia* 2-3, 1985-1986, pp. 57-76, pp. 70-71).

En efecto, el sentido etimológico de **Letavia* es «país llano», pero no en un contexto de descripción de geografía física sino de geografía sagrada. El término se relaciona por su contenido semántico con el galo *lanum* presente en los frecuentísimos Mediolanum de todo el mundo céltico: lugar privilegiado de contacto entre este mundo y el Más Allá¹⁶. En los lugares designados con términos derivados de esa expresión reconstruida de céltico común, los ejércitos morían, no regresaban, se perdían. También San Patricio, en la versión irlandesa, pierde allí a su padre y es víctima de la guerra. Se trata de un territorio lejano y anómico al que acuden para no regresar guerreros con todo su equipo. Por último, la diosa gala Litavis evoca a la *banside* de la mitología irlandesa, residentes en los parajes del Más Allá¹⁷.

Señalemos, en todo caso, la excepción de Patricio, que tampoco era guerrero, pero al que interesa presentarlo como llegado del Más Allá. En efecto, dentro de las concepciones irlandesas acerca del Más Allá, el viaje hacia el norte, sobre todo hacia islas situadas en esa dirección, es un viaje hacia el país de los muertos, hacia los lugares en donde se elabora el saber druídico o donde tienen su residencia los dioses, estando estas concepciones más o menos entremezcladas en distintas elaboraciones¹⁸.

Así pues, parece legítimo concluir que el episodio con el que Estrabón explica el origen de la población del noroeste y la barbarie de los castreños es, en realidad, una versión peninsular del mito pancéltico que describe la geografía de un Más Allá al que se llega a través del mar¹⁹.

¹⁶ Guyonvarc'h, Notes, p. 494 y cf. M.V. García Quintela, «¿Cuatro o Cinco Partes del Territorio de los Celtíberos?», en F. Burillo Mozota (coor.), *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre los Celtíberos*, Daroca, 2-5 de Octubre de 1991, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, págs. 471-475, una versión modificada de este texto aparecerá como Capítulo 7 de mi libro *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana III*, ed. Akal, Madrid, 1997, en prensa.

¹⁷ Guyonvarc'h, Notes, p. 494.

¹⁸ F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*, Rennes 1986a, pp. 305-315; J.J. Hatt, *La tombe gallo-romaine. Recherches sur les inscriptions et les monuments funéraires gallo-romains des trois premiers siècles de notre ère. Suivi de Les croyances funéraires des Gallo-romains d'après la décoration des tombes*, París, 1986, (primera ed. 1951), p. 340.

¹⁹ No sin dudas sobre su oportunidad en este contexto, cabe evocar una de las visiones del Más Allá que circularon en Galicia en la Alta Edad Media. Se trata del «Escrito de Trezenzonio sobre la Gran Isla de Solistición» estudiado, editado y traducido por M.C. Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Biblioteca de Galicia 24, Santiago de Compostela 1985, pp. 96-119, se compuso probablemente en el siglo XI aunque la acción dramática se desarrolla en el siglo VIII. En efecto, tras la invasión árabe de la península, cuenta el citado texto, Galicia estaba completamente desierta como comprobó Trezenzonio en su viaje por aquellos parajes. Llegó hasta el faro de Brigantium (= Torre de Hércules en La Coruña) desde donde divisó por azar una lejana isla atravesando el mar. Consiguió llegar allí y se encontró con un auténtico paraíso con un río y grandes cantidades de alimentos de todo tipo e incorruptibles, además el tiempo estaba suspendido en aquel lugar presidido por un santuario dedicado a Santa Tecla. Finalmente regresa y se da cuenta de que ha pasado mucho tiempo pues Galicia estaba poblada de nuevo. En este episodio hay varias cuestiones que coinciden con los relatos célticos sobre el Más Allá que estamos comentando: se relaciona con guerras y guerreros (en este caso la tierra está desierta tras una invasión) se llega a través del mar, es un país de gran abundancia y de tiempo suspendido. Evidentemente, al lado de estos aspectos está el contexto claramente cristiano de todo el relato y tal vez tampoco está ausente el recuerdo de las Islas de los Bienaventurados situadas bajo el reinado de Cronos de la tradición clásica; sobre este tema es pertinente la lectura de G. Cruz Andreotti, «La historia (antigua), las islas míticas y las Canarias», *Baética* 16, 1994, pp. 241-245.

La cuestión que se plantea ahora es cómo pudo llegar ese fragmento de mito indígena peninsular a una sabia compilación geográfica griega. Para responder debemos recordar las palabras de Dumézil al comienzo de este capítulo. Siempre se trata de conocer a los pobladores de las distintas comarcas y sus eventuales orígenes o migraciones, y Estrabón no está en absoluto al margen de estas inquietudes (ver por ejemplo III 4, 19). Cuando se tienen noticias fidedignas se reproducen y cuando no, se recurre a las «leyendas o fragmentos de leyendas» y para nosotros no es importante saber si ese método lo pusieron en práctica los propios latinos o griegos compiladores de etnografía a partir de relatos de sus informantes indígenas o los mismos indígenas a demanda, precisamente, de los anteriores.

Por otro lado es muy posible que el profesor F.J. Fernández Nieto haya dado con la clave del procedimiento por el que el este paraje alcanzó cierto relieve en las fuentes latinas.

Para seguir el argumento debemos recordar lo que ocurrió allí a los romanos de la expedición de D. Junio Bruto (137 a. de C.). Según Tito Livio (Per. 55), los legionarios romanos se negaron a atravesar el río hasta que su jefe, tomando el emblema que portaba el signífero, lo vadeó el primero, siguiéndole a continuación sus soldados. De acuerdo con Silio Itálico la razón de esta reticencia de los romanos era que la travesía del río provocaba la pérdida de memoria, igual que su homónimo infernal (I 235-6 y XVI 476-77). De esta forma leemos en versiones latinas lo que es una inversión estructural del contenido del episodio del río según el griego Estrabón.

Los bárbaros rebeldes durante la realización de una razzia se convierten en legionarios romanos remisos a atravesar el río. La rebelión se transforma así en una simple reserva o reticencia. Por su parte el jefe muerto de los célticos se transforma en un decidido general romano capaz de superar una situación crítica. Por último, el establecimiento en la zona de un ejército privado de dirigentes pasa a ser la continuidad de una campaña militar culminada por un regreso victorioso. Estamos, pues, ante la misma estructura recubierta con contenidos culturales diferentes en función de sus protagonistas.

Pero si, de esta forma, Livio respeta el fondo mítico de lo que se le ha transmitido, otros muchos textos se limitan a evocaciones más o menos fantasmagóricas²⁰. De entre ellas Fernández Nieto ha destacado la del resumen de Historia de Roma establecido por Floro que, simplemente, menciona el «río del olvido tan temible para los soldados»²¹ señalando su semejanza con un verso del *carmen evocationis*, oración con la que los romanos pretendían atraerse a los dioses de los enemigos. En efecto, allí leemos un terrible conjuro según el cual los dioses dispuestos a cambiarse de bando inspirarían a sus hasta entonces protegidos «el temor, el terror y el olvido»²².

Teniendo en cuenta este paralelismo la secuencia de los acontecimientos

²⁰ García Quintela, *Río*, pp. 78-81.

²¹ I 33, 12: *formidatumque militibus flumen Oblivionis*.

²² Macrobio *Saturnales* III 9, 8: *metum, formidinem, oblivionem injiciatis*.

habría sido la siguiente. Los romanos se disponen a invadir un territorio, limitado por el río Limia, y previamente realizan la *evocatio* de sus dioses²³ según una solemne ceremonia (en cuya gran frecuencia incide el argumento de Fernández Nieto). Esa situación es el origen probable de las diferentes tradiciones latinas centradas en los legionarios romanos de la expedición de D. Junio Bruto. Por el contrario la versión griega de Estrabón desconoce este episodio y procede, como ya hemos indicado, de la historización del paisaje del Más Allá céltico. Una síntesis escolar de ambas se lee en Livio, por desgracia sólo conservado en un sucinto resumen, quien recoge la tradición latina centrada en los romanos pero introduce un relato de los hechos sobre el mismo molde que siguió Estrabón (no olvidemos que ambos son contemporáneos y en este caso probablemente bebieron de las mismas fuentes)²⁴.

Si ahora dejamos a un lado el problema de la transmisión y aceptamos hallarnos ante una concepción pancéltica, debemos tener en cuenta otros argumentos sobre el Más Allá de los guerreros.

En primer lugar, en contra de lo que es habitual en arqueología, donde el conocimiento de las distintas culturas se basa en buena medida en la excavación y estudio de las tumbas, en el noroeste peninsular todavía no se han encontrado necrópolis de castros no romanizados. Sin que se pueda insistir mucho en el tema me gustaría adelantar la idea de que esa ausencia de necrópolis puede deberse al uso generalizado de la exposición de cadáveres atestiguado para las élites guerreras, precisamente, en otros puntos de la céltica antigua²⁵. La vigencia de un uso semejante explicaría la conspicua ausencia de enterramientos guerreros con sus ajuares característicos con los que tan familiarizados estamos en otras culturas.

Por otra parte, cuando tenemos estelas funerarias inscritas en latín nunca sabremos hasta qué punto se ha adoptado tan profundamente un uso romano que toda pretensión de encontrar algo castreño en ellas es inútil. Sin embargo, y esto es la otra cara de la moneda, esas estelas no dejan de presentar unas decoraciones heterogéneas con lo conocido en otros ámbitos romanizados, por lo que parecen transmitir algo de la ideología preexistente. De todas formas en esas decoraciones específicas de la región hay pocos elementos que nos permitan identificar guerreros²⁶. Ahora bien, es precisamente en este contexto en el que se

²³ Cabría la posibilidad que evocasen al mismo río, como sucedía en el rito de evocación hitita, que se realizaba para atraer a los dioses residentes en elementos del paisaje, incluyéndose ríos, J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Third edition with supplement, Princeton 1969, pp. 351-353. Por otra parte ese paralelismo indica que estamos ante un rito de tradición indoeuropea, G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, 1974, p. 426, con referencia a trabajos anteriores.

²⁴ Y desde luego se impone pensar en Posidonio. Algo muy parecido a lo descrito por Estrabón y que identificamos como un mito tiene un paralelo en la realidad entre los tupi-guaraní de la costa atlántica de la parte meridional de América del Sur. Ante el contacto con españoles y portugueses estas poblaciones emprendían unos viajes suicidas colectivos por la selva en busca de la Tierra sin Mal. Esta situación respondía a un movimiento de tipo milenarista, propio de una sociedad sometida a cambios brutales, véase H. Clastres, *La terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani*, París 1975.

²⁵ G. Sopena Genzor, *Ética y Ritual: Aproximación a la comprensión de la religiosidad de los Celtíberos*, Institución Fernando el Católico y Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Zaragoza, 1995, pp. 198-262.

²⁶ Pero véase el Capítulo 15 de García Quintela, *Mitología III*.

inserta la presencia de concepciones del Más Allá comunes en todo el ámbito céltico en las que lo expresado específicamente para los guerreros era relevante.

Para explicarlo es oportuno evocar las diademas de oro de Mones (Asturias) cierra el argumento. El ejemplar y demostrativo estudio que les dedicó el profesor F. Marco²⁷ nos evita ser prolijos. Reproduzco su descripción de los motivos iconográficos de los fragmentos depositados en el Museo Arqueológico Nacional que nos interesan más ahora (ver la figura al final del artículo):

«Exhibe un jinete hacia la derecha que sostiene *caetra* y riendas en la mano izquierda y un venablo en la derecha, con triple penacho curvo en la cabeza y rostro ornitomorfo, con la boca en forma de pico de pájaro... Entre las patas del caballo —del que se señalan bien abiertas fauces, larga cola, crines y bocado circular— aparecen dos peces, y se representan dos aves acuáticas de alzada cola con peces en el pico delante y debajo de la cabeza del cuadrúpedo. A continuación figura un caldero o sítula, de cuerpo globular sobre una base cónica, con anillas laterales en la boca de las que arranca un asa semicircular, cuyos extremos serían los apéndices que surgen de cada anilla, y que sujeta el brazo de su portador. El arranque de la banda inferior presenta la cabeza de un caballo, bajo la cual aparece el cuello de un ave con un pez en el pico. Otra entera, similar a las anteriores, se presenta ante la cabeza del caballo y, a continuación, una figura masculina estante sosteniendo dos calderos como el del friso superior, mirando a la izquierda, con rostro ornitomorfo, cabello recogido en especie de coleta y con indicación de cinturón por todo elemento indumentario. Delante de la figura y sobre el segundo de los calderos, un pez hacia la derecha, de mayores dimensiones que los de la banda superior»²⁸

Los objetos señalados encuentran referentes tanto en las estatuas de guerreros lusitanos como en la descripción que hacen Diodoro y Estrabón de esos mismos guerreros. Todo esto permite fechar el documento entre los siglos III-I a. de C. y, muy probablemente, estuvo elaborado por o para miembros de la etnia de los lugones, cuyo celtismo es indudable²⁹. Pero lo más importante es que «estamos ante unas escenas que simbolizan la apoteosis guerrera a través, precisamente, del tránsito acuático hacia el Más Allá... En realidad estamos ante un número limitado de ingredientes (el agua, jinetes y guerreros, calderos, aves y peces), que se repiten en unas escenas cuya misma yuxtaposición constituye un pleonasma gráfico que no hace sino subrayar el simbolismo de base»³⁰.

²⁷ F. Marco Simón, «Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)» en J. Mangas y J. Alvar (eds), *Homenaje a José Ma Blázquez*, vol. II, Madrid, 1994, pp. 319-348.)

²⁸ *Ibid.* pp. 321-322.

²⁹ *Ibid.* pp. 325-328.

³⁰ *Ibid.* p. 329.

Las relaciones entre lo representado en esas diademas y el imaginario céltico del Más Allá se pueden resumir, siempre siguiendo a F. Marco, como sigue. En primer lugar es posible que los personajes estén desnudos, rasgo característico y probablemente ritual de los guerreros célticos. La exhibición de torques y la triple cornamenta de ciervo son más significativas. El primer elemento es omnipresente en todas las descripciones antiguas de guerreros célticos y están perfectamente representados en la orfebrería céltica peninsular. Pero sobre todo es en las representaciones del dios céltico Cerunnus en donde se asocian los cuernos de ciervo y los torques, por ejemplo en el caldero de Gundestrup. Aves, sin duda acuáticas, y peces se representan con mucha frecuencia en el mundo céltico. Se trata de una evocación de la compleja relación que establecían los célticos con las aguas tanto a través de multiplicidad de ritos como, y es lo que nos interesa ahora, vía de paso al Más Allá³¹. En la épica irlandesa el Más Allá, el *sidh*, se localizaba en islas que siempre se alcanzaban por barco, allí desaparecen las jerarquías sociales y los que lo alcanzan consumen excelentes e inagotables viandas y bebidas embriagadoras. Allí acudían guerreros que en ningún caso regresan, y viven sin jerarquías³².

En este contexto es significativa la presencia del caldero, posiblemente «de resurrección», destinado a obtener la inmortalidad, la apoteosis de los guerreros. Las cabezas en forma de ave de los guerreros tienen sentido aquí. En efecto, cabe relacionarlas con las transformaciones mágicas de determinados personajes míticos célticos y con las informaciones sobre hombres transformados en aves en el Más Allá³³. Por último es probable que algunos de los peces representados sean salmones, animales depositarios de ciencia sagrada y forma preferida para la metamorfosis de dioses y hombres. En concreto Fionn, el jefe de una cofradía de guerreros, accede al conocimiento tras tocar a un salmón³⁴.

Termina F. Marco recordando la existencia de varios hidrónimos *Deva* en Asturias y Galicia, que llevan el nombre de una diosa céltica asociada a ríos, fuentes y corrientes acuáticas en general, y el del río Navia en relación con la diosa Nabia. Probablemente serían estas diosas las que presidirían el paso de los guerreros elegidos al Más Allá³⁵.

Cerraré este estudio recordando brevemente los elementos que lo integran. Por una parte leemos en Estrabón una curiosa descripción de cómo se llevó a cabo el poblamiento del noroeste peninsular por poblaciones célticas en el que el río *Lethes* desempeña un papel importante. El cotejo de ese relato y del nombre del río con tradiciones presentes en los más diversos lugares del área cultural céltica, sobre ejércitos en un Más Allá cuyas puertas tenían el nombre **Letavia* (oculto en nuestro caso tras el griego *Lethes*), nos llevó a pensar que Estrabón reproduce e historiza en su *Geografía* la versión ibérica de un relato semejante.

³¹ *Ibid.* pp. 329-337.

³² Le Roux y Guyonvarc'h, *Druides*, pp. 280-299; Marco Simón, *Heroización*, p. 337

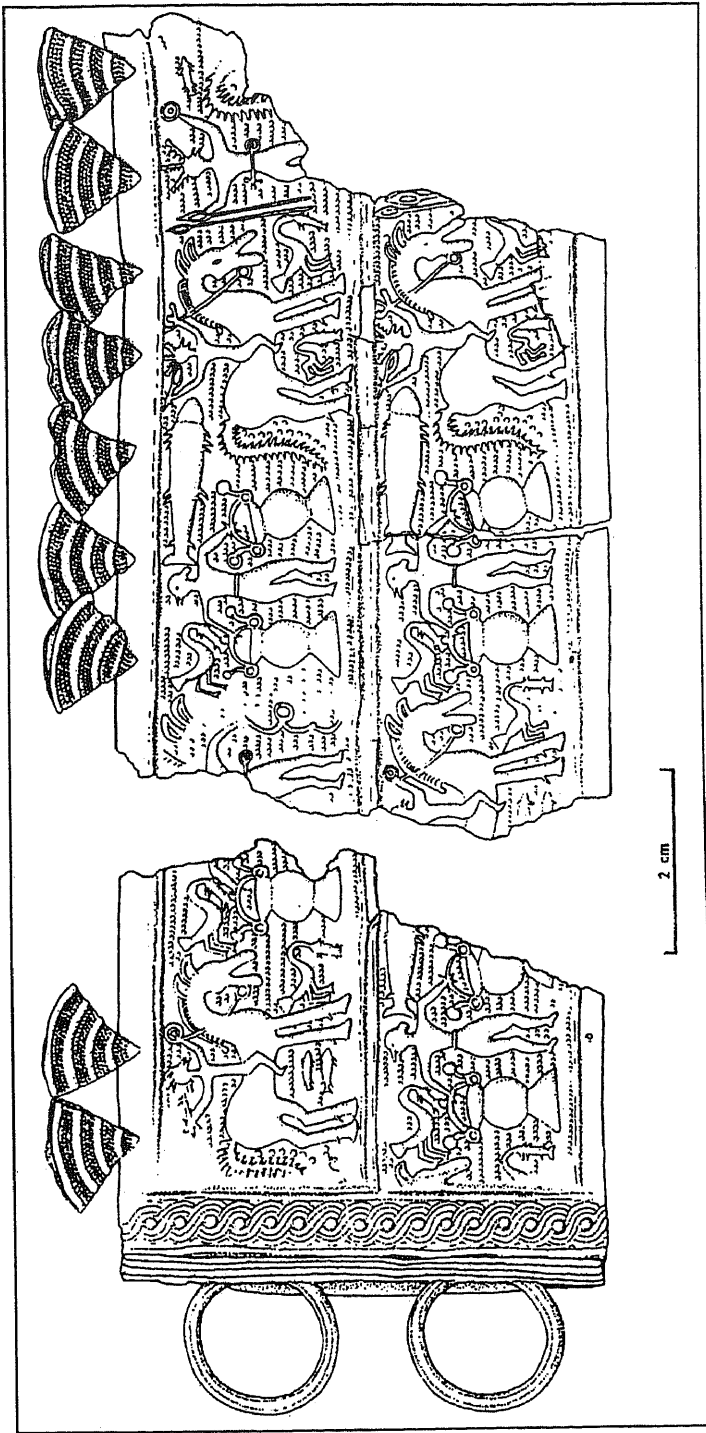
³³ *Ibid.* pp. 337-339.

³⁴ *Ibid.* pp. 339-341.

³⁵ *Ibid.* pp. 344-345.

En paralelo aparecen en fuentes romanas referencias a un hecho de armas protagonizado por las legiones romanas en ese mismo lugar. Estas referencias se descomponen en dos series. La primera, representada por Floro, procedería directamente de la tradición latina y conservaría indirectamente el recuerdo de la realización de un solemne rito de *evocatio* que facilitaría la conquista de los nuevos territorios. La segunda, que leemos en Livio, cambia los protagonistas y el sentido del relato de Estrabón manteniendo su estructura. En estas versiones latinas lo que los indígenas pensaban en torno al río en cuestión se desvanece tras los cultos de los romanos y la tradición literaria.

Sin embargo, un tercer documento, esta vez el código iconográfico de la diadema de Mones (Asturias), nos devuelve al ámbito de las tradiciones indígenas cuyo rastro habíamos identificado en el texto de Estrabón. Pues esa iconografía se debe interpretar a la luz de las creencias pancélticas sobre el Más Allá. Por ello, uniendo las interpretaciones del texto de Estrabón y de la diadema de Mones, podemos concluir que entre los célticos del noroeste existían creencias sobre el Más Allá análogas a las de otros pueblos célticos mejor conocidos.



«Diadema de Mones». Fragmentos depositados en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid con representación del tránsito de los guerreros al Más Allá. Dibujo de Anxo R.