

LA INVASIÓN DE LOS «ALMUJUCES»: UN POSIBLE TEMA MÍTICO DE ORIGEN CELTA EN LA PRIMERA CRÓNICA GENERAL DE ALFONSO X EL SABIO

Por Francisco Javier GONZÁLEZ GARCÍA

A Ricardo González Coya,
lo prometido es deuda

Abstract: This paper argues the possible existence of celtic mythic themes in the story of Almujuces, narrated in Alfonso X's Primera Crónica General (chapter 14).

Key words: Almujuces, al-magus, celtic myth, tree-struggle, fire worship.

En trabajos anteriores hemos defendido la posible existencia de temas míticos de origen celta en la Primera Crónica General de España de Alfonso X el Sabio (González García 1987 y 1998). El presente artículo se puede considerar, por tanto, como una continuación de la línea de investigación iniciada en dichas obras.

El texto alfonsino que ha llamado nuestra atención en esta ocasión también se inserta, al igual que ocurría con el mito del combate entre Hércules y Gerión, dentro de la «historia» de la Torre de Hércules; se trata, en concreto, de la llegada de los «Almujuces» a la Península Ibérica, entrada que tiene lugar en aguas coruñesas y, tras la cual, se produce la toma de la Torre de Hércules, con su espejo mágico, y la posterior extensión del dominio de dicho pueblo, durante cuarenta años, al resto de la Península.

La Primera Crónica General, en su capítulo 14, relata así este acontecimiento (Menéndez Pidal (ed.) 1997, t. I, p. 14, col. b):

*«14. De cuemo los almuiuces ganaron Espanna et fueron sennores della».
Depues de la muerte del rey Piro, acaecio que finco Espanna en poder de los griegos, e fico assi una sazón fasta que se leuataron otras yentes que auen nombre almujuces, e auen por ley de aorar el fuego, assi que quando les nascien los fijos, fazien fuego de lenna seca que fiziesse la llama muy clara e sin fumo, e passauan el ninno desnuyo desuso a quatro partes, a manera de cruz, desde orient a occident e de septentrion a mediodia; y esto erales assi cuemo baptismo; e aun fazien mas, que quando ell omme er mui ueio que aborrecie la uida del mundo e querie yr a parayso, quemauan le dentro del fuego, e tenien ques yua derechamiente pora Dios. Y esta secta fue primeramente leuantada en Caldea e duro y fasta que uinieron los sabios e los emperadores que fueron entendudos, assi cuemo Nabuchodonosor y Serses, que la destruyeron, ca lo tenien por locura, e matauan a aquellos que no los querien dexar. E fuxeron algunos pora las islas frias assi cuemo Nuruega e Dacia e Prucia, e poblaron alli, e ganaron todas aquellas tierras enderredor y apoderaron se dellas; e començaron a fazer nauios e ouieron ende muchos e fueron muy poderosos sobre o mar; e depues ouieron so acuerdo que fuessen conquerir las otras tierras que fallasen cabo la marina,*

e ganaron primeramente Inglaterra con todas essas yslas: Escocia, e Yrlanda, e Galas; e despues fueron uiniendo por la mar fasta que llegaron a Espanna, a aquel logar o es agora Bayona. E sopieron dell espeio que estaua en la torre de la Crunna en que ueyen las naues que uienen por mar; e ouieron so conseio comol pudiessen quebrantar. Desi tomaron dos naues es cubrieron las daruoles uerdes en pie, que semeiassen yslas, e metieron y muchas ballestas de torno muy fuertes; e los de la torre que guardauan ell espeio, quando los uieron, cuydaron que eran yslas pequennas; e los de las naues fueron assi uiniendo fasta una gran montanna, e llegaron al pie della, e tiraron con las ballestas, e quebrantaron ell espeio. Desi fizieron lo saber a los de las otras naues, e uinieron y entraron en la uilla por fuerça, e mataron a quantos y fallaron.[...]»

A partir de aquí el relato alfonsino menciona la conquista, por los Almujece, del resto de la Península y su decisión de mezclarse con los pobladores originales de dicho territorio quienes, a cambio de vivir en paz, «otorgaron les el sennorio». Según nos cuenta la Primera Crónica General, el señorío de los Almujece duró cuarenta años, durante los cuales «poblaron y muchas uillas...». El control de la península por parte de esta población remata, según narra Alfonso X en el capítulo 15 de su obra, con la llegada de otras poblaciones, por mar, desde Flandes e Inglaterra que vencieron a los Almujece y sometieron a los indígenas de España. El señorío de estos últimos conquistadores duró, tal y como señala el rey sabio, «fasta que uinieron los de Affrica [los cartagineses] e ganaron Espanna» (Menéndez Pidal (ed.) 1997, t. I, p. 15, col c.).

1. LA INVASIÓN DE LOS «ALMUJECES»: UNA CREACIÓN ALFONSI

Este texto plantea, de entrada, un primer interrogante: ¿quiénes son estos almujece que se adueñaron de España después de los griegos?. Dado que la denominación de dicho pueblo presenta claras reminiscencias árabes, al tratarse de un nombre relacionado con el término árabe *al-magus* o «magos» (Catalán Menéndez-Pidal 1992, p. 32), podemos pensar que la Primera Crónica General tomó de una fuente árabe el relato que nos ofrece en sus capítulos 14 y 15. Si volvemos nuestra mirada hacia la obra hispano-árabe que se constituye como principal precursor de algunos de los planteamientos historiográficos de Alfonso X, nos referimos a la historia de Al-Razi (ver González García 1997, pp. 112 ss.), no encontramos ninguna noticia acerca de la conquista de la Península por parte de los «Almujece».

En su obra Al-Razi nos informa, a lo largo de los capítulos 54-62 de los manuscritos Ca, Mo y Es, acerca de los diferentes sucesores de Hércules en el trono de España, relato que mezcla con el de los reyes de Roma, hasta llegar al momento en que se inicia la narración de la conquista de la Península por parte de los Cartagineses (capítulo 63-64 de los manuscritos Ca, Mo y Es; Catalán Menéndez-Pidal y De Andrés (eds.) 1974, pp. 129-152). El dominio del territorio peninsular por parte de los Cartagineses viene seguido, en el relato de Al-Razi, por una etapa durante la cual España quedó despoblada durante cien años, período

que se vió interrumpido con la llegada de una población emigrada de África (cap. 64; ver Catalán Menéndez-Pidal y De Andrés (eds.) 1974, pp. 153-157). El manuscrito de Copenhague, que ofrece una versión de la Crónica del moro Rasis facticia e interpolada por Gabriel Rodríguez de Carabias en el siglo XVII, ofrece, dentro de su capítulo 60, una versión muy similar a la citada anteriormente (ver Catalán Menéndez-Pidal y De Andrés (eds.) 1974, pp. 317-318). La diferencia fundamental entre esta última versión de Rasis y las anteriores radica en la ausencia de despoblamiento de España con posterioridad al dominio cartaginés sobre la península que, en esta última versión, es sustituido por el dominio romano, durante el cual tiene lugar la llegada de los «herejes» a la Península. Estos cambios posiblemente se deban al mejor conocimiento del pasado hispano durante esta época, aunque el espíritu crítico del autor del texto de Copenhague no llegó a eliminar esta invasión de los «herejes» sino que, simplemente, la convirtió en un acontecimiento acaecido durante la dominación romana de la península.

Esta tradición acerca de la llegada de poblaciones procedentes de África en épocas remotas de la historia peninsular se conservó en la historiografía musulmana posterior a Al-Razi. Una prueba de ello nos la ofrece el *Ar-Rawd al Mi'Tar* de Al-Himyari, obra datada a mediados del siglo XV, quien, tras mencionar el poblamiento de la Península por los hijos de Tubal, un hijo de Jafet y nieto de Noé, y hacer referencia a sus ciento cincuenta y cuatro reyes, afirma que en la Península se produjo una invasión de poblaciones procedentes de África que se habían visto asoladas por el hambre y la sequía. Dicho pueblo navegó hasta Francia y, desde allí, fue enciado por el rey de dicho país a Al-Andalus (ver Lévi-Provençal (ed.), 1938, pp. 3-4, Letra A, I, U, 1, Al-Andalus= Península Ibérica).

Este despoblamiento de la Península y la invasión de los «herejes» encajan bastante bien con el tipo de explicación, de tono fantástico o imaginario, ofrecido por las fuentes árabes que trataban acerca de la más remota historia de la Península Ibérica (González García 1997, pp. 119-120). De hecho, un indicio de estos dos elementos (despoblación y conquista) aparecen mencionados, si bien de una forma muy superficial, en otra de las fuentes principales de la Crónica de Alfonso X, la *Historia de los hechos de España* de Domingo Ximénez de Rada¹.

Parece, por tanto, que estas invasiones de «herejes» que menciona Al-Razi no se pueden identificar con los almujuces de Alfonso X, a juzgar por las noticias que al respecto de estas dos invasiones nos ofrecen ambas obras. El rey Sabio parece dar cuenta, por tanto, de una versión independiente a la que pudieron haber ofrecido las fuentes textuales árabes. Volvemos a encontrarnos, otra vez, con la presencia, en la obra alfonsina, de rasgos imposibles de identificar en aquellos textos que le han podido servir como fuentes². El nombre de estos invasores sí que

¹ Fernández Valverde (ed.) 1989, p. 71. (cap. VII): «Por tanto, España permaneció sometida a la servidumbre de los griegos hasta los tiempos de los romanos; durante un período intermedio el reino, roto, quedó al arbitrio del saqueo de cuantos querían y no pudo evitar su devastación, como la presa a dentelladas que se disputan los leones».

² Esta independencia de las versiones y relatos alfonsinos con respecto a sus posible fuentes ya fue apuntada en González García 1997, p. 99 ss. y 1998, pp. 54-55, en lo que respecta al mito del enfrentamiento entre Hércules y Gerión.

pudo haber sido tomado por la Primera Crónica General de una fuente árabe, que, como ya vimos, mencionan la existencia de diferentes invasiones de la Península a cargo de poblaciones procedentes de África; no obstante, tal y como veremos en estas páginas, no se puede defender, a juzgar por ciertas características internas del relato alfonsino sobre los «Almujuces», un origen africano real para los invasores del relato ofrecido por la obra de Alfonso X. Hay, por tanto, que diferenciar estos invasores africanos de los Almujuces alfonsíes.

Con respecto al origen del nombre de los Almujuces podemos señalar que el término *al-magus* era una denominación frecuente entre los árabes para referirse a los paganos y, en especial, para mencionar a los normandos (Delpech 1997, pp. 46-47). Dubler (1951-1952, n. 4. p. 153) ha indicado que, de hecho, la primera acepción de dicho término árabe hacía referencia a los adoradores del fuego, es decir, a los magos zoroástricos y sólo posteriormente se pasó a denominar, bajo esta designación, a los paganos y, en concreto, a los habitantes del norte de Europa. Para algunos autores, la aplicación de dicho términos a dos poblaciones tan diferentes habría venido motivada por la confusión, por parte de los autores musulmanes, de la religión vikinga con el culto al fuego que los árabes habían observado entre los persas (Irving 1959, p. 114).

Para Dubler (1951-1952, pp. 152-153), la historia de los Almujuces que relata la *Primera Crónica General* de Alfonso X parte de ciertas indicaciones de los cronistas musulmanes acerca de la existencia de un pueblo de *al-magus* entre los primitivos pobladores de la Península. En dicho relato se mezclarían noticias sobre los adoradores del fuego orientales, los magos zoroástricos, y se agregarían detalles acerca de la invasión normanda, que tuvo lugar en el 844, pero que, en este caso, se ubica anacrónicamente en los tiempos primitivos de la historia de España. La identificación entre esos magos orientales y los normandos habría venido motivada por la aplicación, a ambos, en tanto que idólatras, del término árabe *al-magus*.

La identificación de los Almujuces alfonsinos con poblaciones escandinavas fue defendida por Wikander (1966, p. 144-145) quien, a partir de ciertas coincidencias entre el texto alfonsino y algunas tradiciones escandinavas, postuló la posibilidad de que tras ellos se escondiesen, en realidad, noticias verídicas acerca de las poblaciones del norte de Europa y se tratase de un relato, cronológicamente descontextualizado, de las invasiones normandas.

Irving (1959, pp. 118-119), en cambio, sostuvo que, bajo los Almujuces alfonsíes, se escondían, en realidad, los celtas. Para ello argumentaba que la invasión celta era la única invasión histórica que la Península conoció en esa época de su prehistoria en que los autores de la *Primera Crónica General* sitúan la invasión de los Almujuces. La aplicación de dicha denominación a los celtas por parte de los autores alfonsíes se habría debido a que la tomaron de las fuentes árabes con el significado de idólatras o paganos, calificativos, ambos, que se aplicaban a la perfección a los celtas prehistóricos.

La última aproximación a esta cuestión ha sido realizada por Delpech quien nos ofrece una hipótesis que sintetiza algunos de los diversos puntos de vista que han venido siendo expuestos hasta ahora. Este autor (Delpech 1997, pp. 48-50) ha

señalado el posible origen musulmán de la historia de los Almujuces; en su opinión el autor o autores de la historia alfonsí sacó partido de una tradición historiográfica musulmana, tributaria, quizás, de una crónica mozárabe o visigótica hoy perdida. Dado que dicha historia no se conserva en ninguna crónica conocida, Delpech considera que el redactor alfonsí manipuló una serie de elementos preexistentes para componer su relato; entre dichos elementos estarían los múltiples «magos» que aparecen en las fuentes árabes y que le servirían de modelo al autor de la historia aquí estudiada, el uso de diversas cronologías y geografías y la superposición de distintos grupos étnico-culturales, apoyando, todo ello, en un acontecimiento real e histórico pero que ha sido cronológicamente descontextualizado: las incursiones vikingas en España durante el siglo IX. Así se llegaría a crear esta ficción sobre un pueblo vikingo, pirólatra y procedente, en su pasado más remoto, de Caldea.

Los «Almujuces», por tanto, no parecen responder a ningún pueblo histórico; siendo posible que hayan sido una creación del taller alfonsí. Sin embargo su señorío sobre España fue introducido en la obra de Alfonso X por alguna razón. El motivo que pudo llevar al rey Sabio y a sus colaboradores a dar una presencia tan destacada a una población ausente de sus fuentes puede derivar, quizás, de su deseo de hacer coincidir los seis señoríos en que se articula su historia de España con las seis etapas del mundo (González García 1997, p. 94-95)³. Así se explicaría la introducción, entre el señorío de los griegos y el de los cartagineses de esos dos capítulos en los que se habla sobre este pueblo de adoradores del fuego, originarios de Caldea, llegados del Norte de Europa y que, tras conquistar las Islas Británicas, invadieron la Península. La brevedad del señorío de los «Almujuces» sobre la Península, sólo dos capítulos, contrasta con la extensión que la obra alfonsí dedica a cada uno de los otros cinco señoríos. Así pues, es posible que los autores de la Primera Crónica General de España construyesen, a partir de una serie de materiales que no aparecen en las fuentes escritas, la historia del dominio de los «Almujuces» sobre España que se relata en los capítulos 14 y 15 de la obra, con el único fin de hacer coincidir las Seis Edades en que se articulaban las historias universales medievales y los Seis Señoríos a través de los cuales se relata, en la obra alfonsí, la historia Peninsular.

El problema, por tanto, radica en llegar a determinar cuáles fueron las fuentes utilizadas por Alfonso X y sus colaboradores a la hora de construir la historia de los «Almujuces». Para intentar aclarar un poco esta cuestión es preciso que nos detengamos en las características más destacadas del relato alfonsí: las noticias acerca del culto al fuego por parte de los «Almujuces» y de sus costumbres y, sobre todo, la historia de la conquista de la Torre por parte de este pueblo. Centrémonos, en primer lugar en este último aspecto.

³ Delpech, 1997, p. 46, ha dado otra interpretación de este relato dentro del conjunto de la obra alfonsina. En su opinión, se trata de un relato de marcado carácter apocalíptico con el que se pone fin a la «prehistoria mítica de España», sirviendo, al mismo tiempo, para iniciar el ciclo de las «destrucciones de España» que se recogen en la obra alfonsí.

2. EL BOSQUE QUE COMBATE: PARALELOS CÉLTICOS Y SIGNIFICADO

La Primera Crónica General da cuenta de la argucia de que se sirvieron los «Almujuces» para tomar la Torre de Hércules. Según narra el texto, la conquista se realizó con ayuda del enmascaramiento de dos de las naves de los «Almujuces» mediante un camuflaje vegetal (los dos navíos se cubieron con árboles verdes puesto de pie) que oculta las naves de los «Almujuces», de tal modo que, como indica el texto, pareciesen islas y, al mismo tiempo, sirviesen para camuflar al armamento y a los guerreros «Almujuces».

El texto de Alfonso X el Sabio nos trae a la memoria la famosa profecía que, en el *Macbeth* de Shakespeare, realizan las tres brujas al protagonista de dicha tragedia (Acto IV, escena I) para advertirle de las circunstancias que le harán perder el poder (traducción tomadas de Pujante (ed.) 1995):

*«Ten brío de león, sé altivo y no atiendas,
a quien incomoda, conspira o se inquieta:
Macbeth no caerá vencido hasta el día
en que contra él el bosque de Birnam
suba a Dunsinane».*

Esta profecía es retomada a lo largo de la tragedia shakespeariana y, así, comienza a cumplirse en el acto V, escena iv, cuando Malcom, habiendo llegado con sus tropas al bosque de Birnam, ordena que cada soldado avance camuflado tras una rama para que, así, no se sepa el verdadero tamaño del ejército. Y en la escena v del mismo acto, cuando Macbeth es avisado por un mensajero de que el bosque de Birnam se movía, ante lo cual teme que, con dicha noticia, se esté dando cumplimiento a la antigua profecía.

Como se puede apreciar ambos textos, a pesar de las diferencias que existen entre ellos, guardan un claro parecido estructural: la estratagema del camuflaje, bajo la idea de que así el ejército atacante logrará pasar desapercibido ante las huestes defensoras de la torre (versión de Alfonso X) y del castillo (versión de Shakespeare); el carácter vegetal de dicho camuflaje, compuesto por ramas y árboles para simular que se trata de islas boscosas (Alfonso X) o de un bosque (Shakespeare) y no de un ejército; el éxito del camuflaje, que engaña a los vigías al hacerles creer, precisamente, aquello que los asaltantes querían que creyesen y, por último, el hecho de que dicha estratagema se presenta como un medio para lograr la conquista de una plaza fuerte: la torre, en el caso de Alfonso X, y el castillo de Macbeth en Shakespeare.

Este tipo de relatos acerca de bosques o árboles combatientes son frecuentes dentro de la literatura y de la tradición mítica de los diferentes poblaciones célticas⁴.

⁴ De hecho, y según señala Blázquez Martínez 1983, p. 292, es posible que dicho mito estuviese presente dentro del imaginario mítico-religioso de las poblaciones celtíberas, a juzgar por una pintura numantina que representa el combate de dos guerreros y en la que «el brazo de uno de ellos termina, al parecer, en arbusto. Quizás en ésta se represente en forma realista un suceso mítico: el combate de un guerrero transformado en árbol. El tema está cantado en uno de los más antiguos poemas galeses,

Así, por ejemplo, podemos mencionar un antiguo poema galés, el *Kat Godeu*, estudiado y traducido por Christian-J. Guyonvarc'h (1953, pp. 111-120) en el que podemos leer lo siguiente:

«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 rechazais 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 madre selva 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 entramada, 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» (traducción al castellano tomada de García Quintela, 1999, p. 162).

En opinión de García Quintela (1999, p. 161-162) este texto hace referencia a un «mito o leyenda céltica donde lo fundamental es el carácter sagrado de ciertos bosques que pueden emprender verdaderas batallas». Otro ejemplo de este mito, pero historizado en esta ocasión, nos lo ofrece una noticia sobre la Galia recogida por Tito Livio (XXIII, 24, 6-11; traducción de Ramírez de Verger y Fernández Valverde):

atribuido a Taliesin, bardo legendario del siglo VI, titulado *El combate de los árboles*. No obstante, como ha señalado Delpech 1997, p. 65, este tipo de relatos, en los que se utiliza un camuflaje vegetal, también aparecen dentro de otros contextos no célticos, en algunas ocasiones indoeuropeos, como es el caso de la *Gesta Danorum* V, 26 o la *Saga de San Olaf*, incluida en la *Heimskringla Saga* de Snorri Sturluson, o incluso ajenos a este mundo, como ciertas tradiciones árabes; igualmente, se trata de una estrategia que también aparece en algunas leyendas españolas, como la del Rey Ramiro. La aparición de esta estrategia en la *Gesta Danorum* era uno de los argumentos en que se había basado Wikander (1966, p. 113) para defender la posibilidad de que bajo los Almujuces alfonsinos se escondiesen, en realidad, unos históricos, aunque descontextualizados, escandinavos. Dubler (1951-1952, n. 1. p. 153) señala el posible carácter popular del camuflaje vegetal empleado por los Almujuces pues no aparece mencionado en ninguna fuente árabe.

«Llegó la noticia de un nuevo desastre...el aniquilamiento en la Galia del consul 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 estuviesen 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 estaba aterrados por el inesperado desastre, capturando de entre gran número a cuantos que fueron copados cuando se dirigían al puente del río, vigilado ya de antemano por los enemigos. Allí cayó Postumio luchando con todas sus fuerzas para no ser capturado».

Este carácter de guerra mágica asociado a los combates de árboles o de bosques se manifiesta con mucha claridad en la versión B de la *Muerte de Cúchulainn* (Le Roux 1959, pp. 198-205). Según esta versión, tras la muerte de Calatin y sus veintisiete hijos la esposa de aquél, que estaba embarazada, dio a luz a tres hijos y tres hijas que fueron educados por Medb. Estos hijos póstumos de Calatin deseaban vengar la muerte de su padre pero Medb les aconsejó que antes de llevar a cabo su venganza debían instruirse:

«1. ...Emprended un viaje para aprender las ciencias del mundo, dice Medb, buscad a los druidas y a los mayores sabios del mundo y aprended su sabiduría y sus enseñanzas»

2. Partieron hacia el país de Alba donde permanecieron durante un año, después fueron junto a los Sajones y pasaron allí otro año. Allí frecuentaron todas las enseñanzas mágicas y diabólicas. Luego fueron a Babilonia y buscaron a los druidas del mundo y aprendieron sus enseñanzas, hasta llegar a alcanzar las regiones superpobladas del Infierno, donde permanecieron un año; Bhalcan, el herrero, forjó sus armas, esto es, tres espadas, tres puñales y tres lanzas...»

De regreso a su tierra se presentan ante Medb que los acoge y se encarga de reunir un gran ejército formado por todas aquellas personas que, en Irlanda, se querían vengar de Cúchulainn. Reunido el ejército, Medb:

«11. Lleva a los hijos de Calatin ante los hombres de Irlanda. «¡Hijos de Calatin!, dice Medb, habeis prometido poner a Cuchulain a disposición de los hombres de Irlanda al cabo de tres días y tres noches».

«Eso prometimos y, sin duda, cumpliremos nuestra promesa».

12. Entonces se pusieron en pie las tres hijas de Calatin, con el cuerpo tullido, tuertas y mudas, es decir las tres Bodb mendicantes y errantes, las tres hechiceras negras, aborrecibles, de siniestro color, y diabólicas, y, con el centelleo de un viento rápido y exclamando un potente grito, pasaron solemne y ligeramente ante ellos: llegaron, sin duda, a Emain y estos tres fantasmas

horribles y horrorosos se sentaron en la pradera de Emain. Llegaron a la hierba de la verde pradera para establecerse en los alrededores y adoptaron la forma de una gran batalla entre ejércitos de magníficos árboles móviles, de hojarasca de hermosos robles, y Cúchulainn escuchó el ruido del combate y de... y el pilar de destrucción y la ruina de la fortaleza.

Cúchulainn quiere entrar en combate pero Gennan Gruadsholus lo convence para que no lo haga pues:

«13...Este ejército no es mas que una ilusión, un ejército del sidhe y los odiosos gritos mágicos son una artimaña dirigida contra tí por los hijos de Calatin con el fin de confundirte y dañarte».

A partir de este momento las tres brujas comienzan una especie de combate mágico contra Cúchulainn, transformándose en aves, etc. con el objeto de hacer que éste salga a luchar. A lo largo de estos episodios Gennan sigue animando al héroe para que no entre en combate:

«14...Aléjate, le dice Gennan Gruadsholus a Cúchulainn, no le prestes atención y no te preocupes por los gritos mágicos de la ruina llegada desde el sidhe ni del abigarrado ejército para que no te confundan y te venzan las horribles artimañas de los hijos de Calatin. Hace siete años que te buscan por todo el mundo y que realizan todo tipo de magias para que caigas en ellas, se han presentado aquí con sus armas y han reunido alrededor de la llanura de Murtheme y en tu contra el gran ejército de cuatro de las cinco provincias de Irlanda. Evítalos durante tres días a partir de hoy y toda su magia se reducirá a nada y la fuerza de los guerreros vendrá a unirse a la tuya. No cabe duda de que Conall vendrá en tu ayuda desde el país de Cruithne y, para ayudarte, yo te ofreceré mi consejo en este combate, es decir que, sin demora, ante los engañosos artificios de los cuerpos tullidos y de corazón frío, de los hijos de Calatin, es preciso emplear tu debilidad y tu falta de fuerza y así el mundo se llenará con tus victorias hasta el día del juicio y se relatarán y narrarán durante siglos».

Estos consejos logran detener, durante el primer día, las artimañas y los actos de magia, lo que supone una pérdida de tiempo para el ejército de Irlanda. No obstante, a la mañana siguiente se vuelve a iniciar un nuevo intento:

«16. Los monstruos despiertos y los fantasmas mancos, tuertos, que sólo tenían una pierna, de pálidas mejillas, y las tres hechiceras de aspecto horrible, de pavorosa apariencia, se presentaron rápidamente, a lomos del viento violento, y llegaron a la pradera de Emain, descendieron a la pradera y tomaron la forma de sangrientas batallas entre los digitales y la hojarasca de los robles...»

Se intenta salvar a Cúchulainn llevándolo al Valle de los Sordos, donde no escuchará el estruendo del combate mágico. Es así como termina el segundo día. Los hijos de Calatin buscan a Cuchulain por toda la provincia hasta que lo descubren en el Valle de los Sordos, entonces:

«17...Los hijos de Calatin reunieron cardos puntiagudos y de acerado plumaje y la digital de puntas ligeras y formaron bosques ondulantes y marchitos y con

ellos hicieron numerosos guerreros armados, de tal modo que no hubiese cumbre ni colina alrededor del valle que no estuviese llena de combates y batallas, extendiéndose hasta las nubes del cielo y las paredes del firmamento, de tal modo que todo el país se llenó de heridas y despojos, de incendios y de cadáveres que caían rápidamente y toda la comarca resonaba con los poderes mágicos de los hijos de Calatin...»

Cúchulainn, al oír este estruendo y griterío, ajeno para el resto de sus compañeros, decide entrar en combate y encontrar, así, su destino: la muerte.

Las similitudes entre la técnica de camuflaje vegetal que adoptan los «Almujuces» en la obra de Alfonso X y el ejército que desea derrocar a Macbeth en la tragedia de Shakespeare pueden hacer referencia, por tanto, a este tema céltico del bosque que combate o de la batalla de los árboles⁵. En el caso de la historia alfonsí creemos que no es preciso, por el momento, ahondar en el posible trasfondo céltico de dicha noticia, después de los trabajos que anteriormente hemos dedicado a rastrear una posible huella céltica en la obra del rey Sabio. Por lo que respecta al Macbeth de Shakespeare quizás sea preciso realizar unas breves puntualizaciones.

La fuente fundamental del argumento de la tragedia de Shakespeare son las *Chronicles of England, Scotland and Ireland* de Raphael Holinshed, obra de 1578, que sitúa la acción de Macbeth en la Escocia del siglo XI y que, a su vez, debe recoger toda una serie de tradiciones anteriores, entre ellas míticas o legendarias⁶. En la obra de Holinshed ya aparece la mención a las tres brujas o «Hermanas Fatídicas» que predicen a Macbeth su futuro; del mismo modo, en dicha obra también aparece la profecía acerca del bosque que atacaría al castillo, si bien en este caso el bosque se denomina Bernane⁷.

La ubicación escocesa de la historia de Macbeth nos sitúa, ya, dentro de la órbita céltica, al haber sido Escocia una de las regiones británicas ocupadas por esta población y en cuya cultura, literatura y lengua se conservó viva, en mayor o menor medida, la tradición céltica (ver Sainero 1988, p. 31 ss.). Así pues, la aparición de un posible tema mítico celta en una obra teatral inglesa ambientada en Escocia, no creemos que deba sorprender a nadie. De hecho la crítica shakespeariana acepta el tono céltico, de carácter mítico o legendario, del *Macbeth* de

⁵ A pesar de esta comunidad de origen de los diferentes textos de tradición céltica que nos informan sobre el combate de los árboles, fundamentalmente el *Kat Godeu*, la noticia de Livio y el relato sobre la muerte de Cúchulainn, también existen, entre ellos considerables diferencias de matiz, tal y como ha señalado Guyonvarc'h 1997, p. 213-215. Por lo que respecta a las similitudes entre el *Macbeth* de Shakespeare y algunos de los textos citados en estas páginas, éstas ya habían sido señaladas por Fr. Le Roux 1992, pp. 156-157.

⁶ Con respecto a las fuentes del *Macbeth* de Shakespeare ver Pujante (ed.) 1995, p. 11-13 y Muir (ed.) 1984, pp. 36-43.

⁷ Muir (ed.) 1984, p. 36 también hace referencia a una noticia recogida por William Kemp en *Kemps Nine Daies Wonder* (1600) acerca de una balada que trataría sobre la historia de Macbeth. Además de Holinshed, otras historias de Escocia recogen, de manera mucho más historizada, esta historia, tal es el caso, por ejemplo, de la *Rerum Scoticarum Historia* de Buchanan (LXXXV, 13). Los textos de estas crónicas que, posiblemente, sirvieron como fuente a Shakespeare se pueden consultar en Muir (ed.), 1984, pp. 164-188.

Shakespeare, heredado, muy posiblemente, de las fuentes que el dramaturgo utilizó para su composición y, especialmente, de la obra de Holinshed⁸. Por otra parte, la Escocia del *Macbeth* de Shakespeare, tal y como ha señalado, Pujante ((ed.) 1995, p. 14) es «más que un lugar geográfico [...] una mentalidad y una forma de vida: la impregna un ambiente de primitivismo y violencia tribal, de brujería y superstición, en el que parece seguir vigente el concepto mágico del mundo». Parece, por tanto, que la tragedia de Shakespeare, reproduce, si bien transformado y, en cierta medida, racionalizado, el mundo mágico, fantástico, terrible y misterioso, lleno de brujas y encantos, que vemos aparecer en las tradiciones épicas y mitológicas irlandesas, tal y como se aprecia, por ejemplo, en la versión anteriormente recogida acerca de la muerte de Cúchulainn, con sus brujas y encantos, o en la antropomorfización de los árboles en el *Kat Godeu*. El origen céltico del tema del bosque que entra en combate en *Macbeth* parece estar, por tanto, fuera de duda⁹.

Por lo que respecta al carácter de estas diferentes versiones que nos hablan de bosques o de árboles que combaten es preciso señalar, en primer lugar, los problemas que plantea la interpretación del *Kat Godeu*, tal y como ha señalado Le Roux¹⁰; de tal modo que lo más que se puede decir sobre él, a este respecto, es aceptar la afirmación realizada por Guyonvarc'h (1953, p. 120): «el *Kat Godeu* presenta un marcado aspecto mitológico».

En opinión de García Quintela (1999, p. 163) estos bosques o árboles dotados de capacidad para entrar en lucha se relacionan con lugares que, dentro del pensamiento céltico, son entradas al Más Allá, tal y como se aprecia en el nombre del bosque mencionado por Livio, Litanam, relacionado, etimológicamente, con *Letavia, el «país llano», que, dentro de la geografía sagrada céltica, se relaciona con lugares de contacto privilegiado entre este mundo y el Más Allá. Así pues, los ejércitos de árboles pueden ser interpretados, tal y como vemos que hace Gennan Gruadsholus en la historia sobre la muerte de Cúchulainn (13), como ejércitos del sidh, del Más Allá celta¹¹. Es, precisamente, en este último texto donde se aprecia con más nitidez el carácter mágico, de magia negra, e infernal del combate de los árboles. Tal y como ha señalado Le Roux (1959, p. 204-205), «es preciso que,

⁸ Tal y como indica Muir (ed.) 1984, p. 36, retomando el argumento expuesto por Grierson, al afirmar que Holinshed es la fuente principal de Shakespeare y que éste ha derivado de dichas *Chronicles*: «el tono y la atmósfera de las leyendas antiguas y celtas sobre actos violentos y arrepentimientos obsesivos...»

⁹ Guyonvarc'h 1997, p. 218, apunta el estrecho parecido existente entre la tragedia de Macbeth y el ciclo irlandés del Ulster. Con relación a la presencia de ciertas reminiscencias célticas en las obras de Shakespeare ver Moore 1981, pp. 91-94 y Chadwick 1949-1965, pp. 189-216 y 1-25.

¹⁰ Le Roux, 1959, p. 185: «No pretendemos dar una explicación infalible del *Kat Godeu*, ni tampoco una interpretación total definitiva. El *Kat Godeu* es un texto metafísico sobre el que siempre habrá algo que decir y en el que, como ocurre con los versículos bíblicos, cualquiera puede encontrar aquello que necesite. Lo que nos interesa es demostrar que el *Kat Godeu* no es un «Unikum», un hapax mitológico o una ficción poética».

¹¹ Sobre las características del Más Allá celta ver Le Roux, 1992, pp. 147-150; Le Roux & Guyonvarc'h 1993, pp. 134-136; y García Fernández-Albalat 1996a, pp. 72-76 y 1996b, pp. 72-76.

durante tres días, se desarrolle una verdadera batalla mágica [...] cuyos antagonistas son los hijos de Calatin y las gentes del Ulster, en primer lugar el druida Gennan Gruadsholus [...], y la propia Mebd que utiliza la sed de venganza de los hijos de Calatin [...]. Las fuerzas que Medb envía en contra de Cúchulainn son fuerzas infernales, negras, maléficas [...]. Los hijos de Calatin [...] tienen, al menos, como primer mérito confirmar la enemistad que existe entre Cúchulainn y algunas potencias del Otro Mundo».

Este carácter infernal del ejército vegetal también se aprecia en *Macbeth* mediante la participación de las brujas y el hecho de que fue a través de un acto de brujería cómo se le profetizó a Macbeth su fin¹². No obstante en la tragedia de Shakespeare los claros componentes mágicos que presenta el ejército vegetal del relato sobre la muerte de Cúchulainn aparecen racionalizados y éste pasa a convertirse en un simple camuflaje para un ejército real y humano. En la tragedia shakesperiana el antiguo mito celta se nos presenta evermerizado o racionalizado, al igual que ocurre en el asalto de los «Almujuces» dentro de la obra de Alfonso X, si bien en el relato narrado por la historia alfonsí se puede rastrear la presencia de componentes mágicos (fundamentalmente, como ya señalamos, en el propio nombre de los invasores: «los magos»). De hecho la estrategia de los «Almujuces», su camuflaje vegetal, el recuerdo del mítico bosque céltico que entra en combate, es la respuesta a la magia del espejo que se encuentra situado en lo alto de la torre:

«E sopieron dell espeio que estaua en la torre de la Crunna en que ueyen las naues que uienen por mar; e ouieron so conseio comal pudiessen quebrantar.»

Dicho espejo, como nos informa el propio Alfonso X en otro lugar de su obra (cap. IX), fue colocado en lo alto de la Torre por Espán, el sobrino de Hércules, que lo sucedió en el trono de España:

«E acabo la torre del Faro que començara Hercules, que es cabo la Crunna; e com era omne muy sabidor, fizo fazer un gran espeio, que ueyen en el uenir

¹² Tal y como ha apuntado Pujante (ed.) 1995, p. 16, acerca de las brujas: «Pese a algún detalle como su barba o su cuerpo reseco, las tres mujeres parecen presentar un aspecto solemne, extraño y misterioso y «no semejan habitantes de este mundo» (I, iii). Pronuncian sus equívocas profecías y desaparecen como burbujas sin haberse identificado». Este mismo carácter mágico está presente en la escena de las apariciones, Pujante, *ibid.*, p. 16: «Antes del encuentro [con Macbeth en el acto IV], éstas [las brujas] aparecen reunidas con Hécate en una escena (III,v) que anuncia la de las apariciones (IV, i). Hécate era, entre otras cosas, la diosa de la brujería antigua y medieval, una asociación que ya había expresado antes el propio Macbeth (II, i). Ahora (en IV, i) parece que asistimos a un aquellarse, en el que no falta el mejunje en el caldero ni el hechizo, y de donde saldrán las apariciones que darán respuesta (equivoca) a las preguntas de Macbeth. [...] Como puede verse, el tratamiento de lo sobrenatural en *Macbeth* es deliberadamente impreciso, y definir la naturaleza de las Hermanas Fatídicas resultaría un intento vano. En ellas parecen confluir las «diosas del destino», las brujas y las magas, y evidentemente demuestran poderes demoníacos». En opinión de Guyonvarc'h 1997, p. 217, estas tres brujas recuerdan a las hijas de Calatin pues, al igual que ellas, también se desplazan por el viento.

as naues por el mar de muy luenne, e pusol en somo daquela torre, y esto fizo el por aguardar se dotras yentes sil uiniessen guerrear por mar».

Como ya hemos indicado en otro lugar (González García 1998, pp. 117-120), el espejo mágico de la Torre se puede relacionar con ciertas historias acerca de torres de cristal, vinculadas con las islas del Más Allá dentro de la mitología celta y con otras torres desde las que se puede ver el Otro Mundo, como los relatos de Ith y de la torre de Breogán en el Libro de las Invasiones (XI, 144-145-146; XII, 164; ver Sainero (ed.) 1988) o el relato de Trezenzonio (Díaz y Díaz 1985, p. 86-119)¹³. El espejo mágico se ha interpretado como una confusión entre *specula* (atalaya) mencionada por Orosio (*Hist. adv. pag.*, 1, 2, 71) y *especulum* (espejo) o como un remedo del espejo que existía en el Faro de Alejandría¹⁴. No obstante cabe la posibilidad de que no se trate de un error y que esta historia acerca del espejo haya tenido una vida y una tradición propias, como señaló Bello Diéguez (1991, p. 149), pues el relato de Trezenzonio también lo menciona. De hecho, tal y como hemos defendido en trabajos anteriores, es posible que el solar de la Torre de Hércules fuese comprendido como un Más Allá entre las poblaciones irlandesas, de ahí las menciones a Brigantia y su torre en el Libro de las Invasiones, siendo posible que dicho emplazamiento haya sido, en tiempos prerromanos, un lugar sagrado o haya sido considerado como uno de esos lugares privilegiados para el contacto entre este mundo y el Más Allá, de ahí la ubicación del mito del combate entre Hércules y Gerión en este lugar por parte de Alfonso X y sus colaboradores, mito vinculado, como señalamos en otro lugar (González García, 1998, p. 76-120), con el Más Allá y que quizás recogía de forma evemerizada e historizada una antigua leyenda local de origen celta.

Desde este punto de vista, la localización del asalto vegetal de los «Almujuces», recuerdo historizado del antiguo mito celta del combate de los árboles, ante la Torre de Hércules nos lo situaría, ya, en el Más Allá. Estamos, por tanto, ante un combate que tiene lugar en el sidh o a sus puertas. Este componente mágico del asalto de los «Almujuces» se ve reforzado por el carácter mágico del camuflaje vegetal, recuerdo evemerizado de los mágicos combatientes arbóreos del *Kat Godeu* o de la historia sobre la muerte de Cúchulainn y que, en el relato alfonsoino, es un procedimiento mágico que permite neutralizar la magia del espejo de la Torre.

Diferentes textos irlandeses nos ofrecen una serie de indicios que, quizás, nos permitan reconstruir el hipotético mito céltico que pudo haber servido de fuente a los autores de la *Primera Crónica General* de Alfonso X para la historia de los

¹³ Dicho relato ofrece la siguiente noticia acerca del carácter mágico del espejo: «Subo a su alta cima [la del faro de Brigantium], en la que había un espejo de enorme tamaño y enorme brillo; por las mañanas a los primeros rayos del sol el esplendor de su luz daba una completa visión de todo cuanto había en el mar. Pues bien, al reflejarse la luz en él, más allá de lo que suele vislumbrar una mirada normal, descubrí entre las más lejanas olas del mar por dos y tres veces una isla espaciosa» (p. 112).

¹⁴ Dubler (1951-1952, p. 153) considera que las noticias alfonsoinas sobre dichos espejos se han podido inspirar en las informaciones recogidas por las fuentes musulmanas acerca de la destrucción de los espejos del Faro de Alejandría por parte de los bizantinos.

«Almujuces» y, en general, para la historia de la Torre de Hércules que en ella se relata.

Antes de realizar esta hipotética reconstrucción creemos necesario realizar una breves puntualizaciones acerca del carácter que presenta la literatura irlandesa. En muchos casos se trata de antiguos relatos míticos profundamente evemerizados y cristianizados gracias a la acción de los monjes medievales, en cuyas obras nos han llegado conservadas muchas de estas historias; este el caso, por ejemplo del *Libro de las Invasiones* o *Leabhar Ghabhala*, obra del siglo XII que recoge tradiciones mucho más antiguas¹⁵. Estas características se plasman, por ejemplo y tomando como modelo la obra antes mencionada, en la historización de los mitos irlandeses que pasan a convertirse, así, en acontecimientos históricos¹⁶, y en el deseo de vincular las antiguas leyendas irlandesas con la Biblia (el Diluvio, descendencia de Noé de algunos de los pobladores de Irlanda, como Cessair, etc). Estamos, por tanto, ante el mismo proceso que afectó a la mitología clásica durante la Edad Media (ver González García 1997, pp. 72 ss). Una parte importante de este proceso evemerizador consistió en conceder un origen hispano a muchos de los pobladores de Irlanda, tal y como se manifiesta en el frecuente interés que, en este sentido, se aprecia en los autores medievales irlandeses. Estas noticias de las fuentes medievales irlandesas dieron pie a pensar que, tras dichas informaciones, se encontraba el recuerdo de acontecimientos históricos o, mejor, prehistóricos, reales y auténticos¹⁷. Según estas noticias, la raza de Mil de la que descienden los irlandeses era originaria de Escitia o Egipto y tras haberse apoderado de España conquistaron Irlanda. La gran mayoría de los anteriores invasores de Irlanda también habrían venido, según el *Libro de las Invasiones*, de España, tal y como ocurre con Cessair, Partolón, Nemed, los Túatha Dé Dánann. Así pues España es, en la literatura irlandesa, un territorio que míticamente está muy vinculado con Irlanda. Un autor clásico dentro de los estudios celtas, d'Arbois de Jubainville (1996, pp. 149-152), había señalado, hace ya mucho tiempo, que las menciones a España en los textos irlandeses eran, en realidad, una evemerización del País o de la Isla de los Muertos, la localización, en geografía real, de una geografía mítica. Así pues, creemos que resulta imposible defender que las noticias acerca del origen hispano de los invasores míticos de Irlanda son un argumento que permita explicar ciertas similitudes que parecen existir entre los mitos y leyendas irlandeses y otras tradiciones míticas o legendarias que parecen manifestarse en España, como, por ejemplo, el combate entre Hércules y Gerión. En nuestra opinión creemos que es mucho más posible que, en realidad, se trate de un caso de comunidad étnica de las poblaciones de ambas regiones que habrían sido poblaciones célticas o de habla céltica. En este caso la

¹⁵ Acerca del *Libro de las Invasiones* ver Sainero (ed.) 1988, pp. 5-21.

¹⁶ Tal es el caso, por ejemplo, de la humanización de algunos seres míticos como los Túatha Dé Dánann que, en el siglo XI, fueron considerados por los autores irlandeses como simples hombres: ver d'Arbois de Jubainville 1996, pp. 145-147. Acerca del proceso de evemerización sufrido por la antigua mitología céltica insular europea en la Edad Media ver Le Roux 1992, pp. 160 ss.

¹⁷ Como, por ejemplo, sostiene Sainero 1987, p. 80-82 y Sainero (ed.) 1988, pp. 21 ss.

evemerización del País de los Muertos como España y las menciones a la Torre de Breogán y a la ciudad de Brigantia en los textos irlandeses pueden haber sido debidas a la existencia de mitos de origen céltico en los que dichos lugares se consideraban como uno de los múltiples Más Allá célticos conocidos por la mitología (ver González García 1998, pp. 101-102).

Pasemos a revisar algunos de los mitos y relatos que nos pueden ayudar a comprender el mito original que Alfonso X y sus colaboradores utilizaron como fuente del relato acerca de los «Almujuces».

La vinculación del relato de los «Almujuces» con un acontecimiento que sucede en el más allá nos viene marcada, desde un principio, por la presencia de la Torre de Hércules y por la ubicación, ante ella, del enfrentamiento bélico y de la estratagema de camuflaje que los «Almujeces» llevan a cabo. Ya hemos puesto de manifiesto, en un trabajo anterior, la vinculación que existe, dentro de la mitología irlandesa, entre las Torres y el Más Allá y el País de los Muertos, así como también hemos señalado los vínculos que unían estas características propias de la mitología irlandesa con la Torre de Hércules en el relato que Alfonso X el Sabio nos ofrece sobre el combate entre Hércules y Gerión (González García 1998, pp. 91-112).

Como ya vimos, en la versión citada anteriormente acerca de la muerte de Cúchulainn, la literatura irlandesa establece una relación entre el asalto a una torre, una fortaleza en este caso, y el tema del bosque que combate. Además, en el *Libro de las Invasiones* se recoge un relato que nos habla acerca del intento, por parte de Nemed, de tomar una torre de oro¹⁸. En esta historia la magia y la ocultación está de parte de la torre y no de los atacantes, como en el caso del relato de Alfonso X; de hecho, la torre de oro aparece sobre el mar, o bajo él¹⁹. Esta especie de encantamiento a que está sometida la torre dificulta la conquista de la misma por parte de los hombres de Nemed y acaba costándole la vida a muchos de ellos. Esta

¹⁸ Los textos, según la edición de Sainero, dicen lo siguiente: IV. 34.- «Este es el relato, ahora, de Neimhedh. Vino desde Escitia en dirección oeste, atravesando a remo el mar Caspio, hasta que alcanzó en su vagar el gran Océano. Treinta y cuatro barcos era su flota, y treinta (personas) en cada barco. Mientras vagaban por el mar se les apareció un torre dorada cercana a ellos. Aconteció de la siguiente manera: cuando el mar estaba bajo la torre aparecía por encima, cuando subía la marea, la torre desaparecía bajo el mar. Neimhedh se acercó con su gente a la torre para coger el oro. Debido a su codicia no se dieron cuenta que el mar subía de nivel a su alrededor, por lo que la marea se llevó los barcos y solamente unos pocos sobrevivieron y sus tripulaciones se ahogaron, exceptuando aquellos que Neimhedh y sus hijos rescataron a fuerza de remar. Durante año y medio estuvieron vagando por el mar, hasta que llegaron a Irlanda, donde permanecieron».

IV.71, h, i, j: «En la brillante bahía se prepararon / treinta barcos de no pequeña dotación, / junto con cuatro grandes barcos, / tres décimos en los grandes barcos.

Se apareció una torre de oro fue un prodigio, / en el mar ante ellos, cerca; / excitadamente conversaron, / y hasta allá se acercaron vehementemente por avaricia.

Durante la marea se pudo avistar, / después con la pleamar / todos estos hombres se hogaron / en la fría marea del mar».

¹⁹ La ocultación de la Torre puede estar relacionada con los temas acerca del brumoso territorio del Más Allá que se nos aparecen en otros textos irlandeses como, por ejemplo, el avistamiento de Irlanda por parte de Ith desde la Torre de Breogán en Brigantia al que «Breg, hijo de Breoghan, le dijo que no había visto ninguna tierra sino, solamente, nubes en el cielo» (*Libro de las Invasiones*, XII, 164).

historia nos recuerda el relato que narra el intento de conquista de la torre de cristal por parte de los tres hijos de Mil²⁰. Este último relato, en opinión de d'Arbois, es la versión evemerizada por Nennius de otro mito que tiene como centro el asalto a una Torre: la batalla de la Torre de Conann, librada por los tres hijos de Nemed contra Conann, el jefe de los Fomoré, para liberarse del tiránico reinado a que los tenía sometidos²¹. El asalto a la torre de Conann también se encuentra revestido de cierto carácter mágico pues los hijos de Nemed cuentan, para derruir la Torre, con el apoyo de ciertos animales mágicos, traídos por sus aliados griegos, que ayudan a abrir brecha en la fortificación de la torre (IV, 60); además, y con anterioridad al asalto guerrero al fortín de Conann, el *Libro de las Invasiones* nos informa que «primeramente se libró una batalla entre los druidas y después entre las druidesas, teniendo resultados adversos contra los fomores» (IV, 59), combate que podemos interpretar como similar al que se libra en el relato de la muerte de Cúchulainn.

En la mitología irlandesa, por tanto, tenemos registrados toda una serie de relatos acerca de combates, de claro componente mágico, a pies de diferentes torres que, a juzgar por lo dicho anteriormente, se pueden interpretar como ubicaciones del sidh o del Más Allá céltico. Hasta ahora hemos encontrado diferentes combates mágicos ante torres pero el tema del bosque que ataca nos ha sido esquivo. Para encontrarlo quizás sea preciso realizar un ligero excursu etimológico.

Empecemos, por tanto, por analizar el nombre de uno de los personajes que, dentro de un combate cargado con cierto carácter mágico, ataca una torre: Nemed. En su estudio etimológico del nombre de la diosa Nemain, Le Roux y Gouyonvarc'h señalaron la relación que existe entre dicho nombre y las formas *nemos*, *nemetos*, *nemeton*. En opinión de estos autores el teónimo Nemain se encuentra estrechamente vinculado con el tema *nem-*, «sagrado», que, por una parte, está en relación con el nombre del santuario y el de la bóveda celeste y, por otra parte, con el de la «curvatura», el «bosque sagrado» y el «valle» (Le Roux & Guyonvarc'h 1983. p. 113). Tal y como ha apuntado P. Le Roux (1959, p. 1-2), la toponimia gala ofrece numerosas ejemplos de este uso de *nemeton* como santuario (*silva quae vocatur Nemet*) y también la irlandesa en compuestos como *fidnemed*,

²⁰ Relato recogido por d'Arbois de Jubainville 1996, p. 82-83: «A continuación vinieron de España tres hijos de Mil con treinta naves cada una de las cuales transportaba a treinta hombres y sus esposas. Permanecieron en Irlanda durante un año; después percibieron en medio del mar una torre de vidrio sobre la que veían algo parecido a hombres, *quasi homines*. Les hablaron, pero no obtuvieron respuesta. Después de prepararse durante un año para atacar la torre partieron con todos sus navíos y todas sus mujeres, a excepción de un navío que había naufragado con su carga de treinta hombres y treinta mujeres. Pero cuando desembarcaron en la costa que rodeaba a la torre, el mar se levantó por encima de ellos y perecieron entre las olas. La población que hoy habita Irlanda desciende de los treinta hombres y treinta mujeres cuyo navío naufragó».

²¹ Los textos que informan sobre este batalla se pueden consultar en d'Arbois de Jubainville, 1996, pp. 72 ss.; el *Libro de las Invasiones* también recoge esta historia en IV, 51-63, 70 y 71 a'-m'. Las similitudes entre el relato de la batalla de Torre de Conann y otros combates mitológicos irlandeses desarrollados ante torres y el mito del enfrentamiento entre Hércules y Gerión en Alfonso X ya fueron señaladas en González García 1998, pp. 103-112.

«bosque sagrado» (<*vidu-neme-ton). Parece, por tanto, que, nuevamente, nos encontramos con el principio apuntado por García Quintela a la hora de hablar sobre el *Kat Godeu* y el relato de Livio sobre la muerte de Postumio: estos textos nos informan sobre combates relacionados con el Más Allá, tal y como se deduce del nombre del bosque sagrado de Livio, *Litana*, en los que participan árboles.

El Nemed del *Libro de las Invasiones* es, por tanto, una personificación, evemerizada, del bosque sagrado que se enfrenta a la torre, ya sea la torre dorada o la torre de Conann ante la que luchan sus hijos que, por tanto, serían los «hijos del bosque sagrado» o «los hijos del santuario». El único texto que plantea problemas a este respecto es la historia de los Hijos de Mil y la torre de cristal; sin embargo, si hacemos caso a las afirmaciones de d'Arbois, dicha historia no sería más que una simple evemerización, realizada por Nennius, de los combates de Nemed y sus hijos ante las torres pero traspasados a otro grupo de invasores de Irlanda.

Para proseguir con nuestra argumentación es preciso que conjugemos la historia de los «Almujuces» de Alfonso X con el mito del combate entre Hércules y Gerión contenido en la obra del rey Sabio. La puesta en relación de estos dos temas nos permite apreciar que los combates ante torres en que participan ejércitos de árboles siempre se caracterizan por ser luchas contra la tiranía y el gobierno opresivo. Esta característica ya fue señalada con relación al mito de Gerión en Alfonso X y los combates irlandeses que se desarrollan ante torres (González García 1998, pp. 99 y 102-103)²². En los textos recogidos en el presente trabajo se puede apreciar también ese carácter injusto de los diferentes personajes a los que se enfrentan los ejércitos vegetales. En la tragedia de Shakespeare, y en sus posibles fuentes, Macbeth aparece caracterizado como un tirano²³. En el caso del relato de Livio el ataque del bosque deriva de la violación de un espacio sagrado, el propio bosque de Litania, lo que acarrea la muerte a Postumio y a su ejército. Por lo que respecta al relato sobre la muerte de Cúchulainn estamos ante un tema de venganza de sangre, los hijos póstumos de Calatin desean vengar la muerte de su padre y de sus hermanos. No obstante el papel que en esta historia juega Medb, en tanto que incitadora del deseo de venganza de los hijos de Calatin, resulta muy significativo. Medb es la reina guerrera a la que se había enfrentado Cúchulainn en el combate narrado en el *Táin Bo Cúalnge*, provocado por el robo del toro de Conchubar por parte de Mebd. Esta reina muestra claras similitudes con la Mórrígan, uno de los aspectos bajo los que se presenta la diosa soberana y gue-

²² Con respecto al carácter tiránico de los restantes gobernantes asociados con combates ante torres en la literatura mitológica y legendaria irlandesa ver los textos recogidos en González García 1998, pp. 103-112.

²³ Ver, por ejemplo, toda la escena iii del cuarto acto, llena de referencias a la tiranía de Macbeth. Este carácter tiránico también aparece recogido en las Crónicas de Holinshed y en las de Buchanan y Leslie (ver Muir (ed.) 1984, p. 173, 184 y 188-189), si bien estos dos últimos autores no realizan referencia alguna al tema del bosque que combate. Guyonvarc'h 1997, p. 218, ha puesto en relación el carácter dual del reinado de Macbeth, justo e injusto, con el de Conchobar que se comporta del mismo modo en la tradición irlandesa. En su opinión éste es uno de los restos de influencia de la tradición céltica que se conservan en la tragedia de Shakespeare.

rrera en Irlanda, divinidad que expresa otros aspectos de su persona a través de otras denominaciones como Bobd o Macha; esta última diosa es la representación, dentro de la función sacerdotal, del nivel sagrado y tenía como esposo a Nemed, el rey fundador de Irlanda. Además esta diosa guerrera también aparece en Irlanda bajo la denominación de Nemain, nombres ambos que, como ya vimos, se relacionan con el «bosque sagrado» y con el «santuario»²⁴.

Por tanto, este segundo nivel de lectura del enfrentamiento entre los hijos de Calatin, representantes de Medb/Mórrígan-Bodb-Macha-Nemain, y Cúchulainn, derivado del análisis de los personajes que en él participan, nos reintroduce, de nuevo, en el tema del combate mágico de los árboles. El texto del relato de la muerte de Cúchulainn es suficientemente explícito a la hora de expresar que bajo los mágicos opositores del héroe del Ulster y la reina que los respalda se encuentra esta divinidad pues, en un momento dado (12), a las hijas de Calatin de las denomina Bobd (Le Roux & Guyonvarc'h 1983, pp. 37 ss.).

El punto que todavía queda sin aclarar es el carácter «tiránico» de Cúchulainn. En el caso de este héroe no se trata tanto de un personaje cuyo reinado sea tiránico como, en realidad, de un héroe guerrero que, a pesar de ser hijo de rey y reina, e hijo adoptivo de un druida y de la hija de un rey, encarna una especie de «realeza guerrera» que, en realidad, no es tal realeza. No se trata, por tanto, de un auténtico rey, tal y como lo ponen de manifiesto algunos acontecimientos de su «biografía». Así, por ejemplo, cuando reclamó la legítima realeza para él y para su hijo adoptivo, sobre la Piedra de Fal, ésta no gritó, como ocurriría en caso de que se tratase del legítimo soberano; o en la historia de su relación con Fand, la «reina», esposa del dios del Otro Mundo, Manannan y, sobre todo, por la relación hostil que mantiene con Mórrígan, diosa que ostenta el componente sacerdotal y guerrero de la Soberanía. El desdén que Cúchulainn, personaje heroico y violento que no siente predisposición ninguna hacia la soberanía, manifiesta hacia las atenciones de Mórrígan es, como han señalado Le Roux y Guyonvarc'h, el preludio de su propia muerte, de su corta y heroica existencia, vaticinada por la diosa (Le Roux & Guyonvarc'h 1983, pp 15-23). Cúchulainn, por tanto, no es el gobernante tiránico o injusto contra el que se alza el mágico combate de los árboles sino, simplemente, el gobernante erróneo, el guerrero que no puede ser rey.

El vínculo común a todas estas historias viene dado, por tanto, por el hecho de que estamos ante situaciones caracterizadas por un total desorden de la situación normal del mundo: malos gobernantes y reyes, tiranos, como Gerión, Conann de los Fomoré, Macbeth; la violación de un espacio sagrado, en el caso del relato de Livio acerca de Postumio²⁵; o la adopción de ciertos rasgos propios de la soberanía

²⁴ El estudio de todas estas características de la diosa irlandesa de la guerra se puede ver en Le Roux & Guyonvarc'h 1983, pp. 30 ss. cuyas conclusiones hemos seguido aquí de modo muy resumido.

²⁵ Las diferencias fundamentales que el relato que Livio nos ofrece acerca de la muerte de Postumio y el resto de las historias que estamos analizando deriva quizás, como ha señalado Le Roux 1959, p. 5-7, del hecho de que su relato nos ofrece una serie de datos religiosos que no llega a comprender bien y así, por ejemplo da un valor práctico y estratégico a una serie de hechos, como el ataque de los árboles, de los que estos, en origen, carecen. El relato de Livio, así pues, no es más que un frío tratamiento histórico de datos que originariamente son, dentro del mundo céltico, míticos y religiosos; estamos, por

por un guerrero que, funcionalmente y por su propia naturaleza, se encuentra incapacitado para ejercerla.

Todos estos gobernantes tiránicos, injustos o incapacitados para ejercer la soberanía se caracterizan, además, por haber construido algún tipo de fortificación, o torre, en la que resisten el asalto del bosque que combate. En el caso del relato de Alfonso X la mención de la Torre es evidente, al igual que sucede con la Torre de Conann ante la que luchan los hijos de Nemed, o las torres de oro y cristal que intentan asaltar Nemed y Mil o, incluso, la torre de Balor de que nos habla un cuento popular irlandés o la Tara de la batalla de Mag Tured, temas, todos ellos, que ya han sido analizados en un estudio anterior (González García 1998, pp. 103-112). En la historia de Macbeth y en el relato sobre la muerte de Cúchulainn se reproduce este tema del asalto a la fortaleza. En el caso de Macbeth, Shakespeare no nos habla acerca de la construcción, por parte de Macbeth, del castillo de Dunsinane; sin embargo las crónicas son mucho más explícitas a este respecto y, así, por ejemplo, Holinshed nos dice que «construyó un castillo en la cima de una alta colina llamada Dunsinane, situada en Gowrie, a diez millas de Perth» (Muir (de.) 1984, p. 175)²⁶. La llanura de Emain en que tiene lugar el primer enfrentamiento entre Cúchulainn y los hijos de Calatin es Emain Macha, la fortaleza de Conchubar, el rey del Ulster (Le Roux & Guyonvarc'h 1983, p. 135). Por otra parte, el Valle de los Sordos en que se refugia Cúchulainn para escapar de la magia de los hijos de Calatin recuerda, con la música y el canto de los *filid* (bardos) que resuena en él, al Más Allá céltico, una de cuyas características es la omnipresencia de una música que adormece y aleja de la realidad a quien la escucha (García Fernández-Albalat 1996a, p. 73); además según la historia antes referida de Mil y la Torre de Cristal que, como vimos, era una ubicación del Más Allá, los habitantes de dicha torre también eran sordos pues no respondieron a las palabras de Mil y de sus hombres. Volvemos a encontrarnos, otra vez, con un combate que se desarrolla fuera del mundo de los humanos, con una lucha que tiene lugar en el Más Allá.

Otro de los rasgos que caracteriza a algunos de los personajes que vemos aparecen en todos estos mitos o en otros relacionados por ellos viene dado por su monstruosidad²⁷. El carácter monstruoso de Gerión en el relato de Alfonso X ya

tanto, ante la transposición mítica de un tema religioso expuesto de manera histórica. Precisamente por este motivo no volveremos, a lo largo de las presentes páginas, a destacar las diferencias que, en cada caso, existen entre los mitos que aquí analizamos y el relato de Livio. Otras huellas de esta mitología gala dentro de la obra histórica de Livio han sido señaladas también por Le Roux 1992, pp. 155-157 y por Le Roux & Guyonvarc'h 1983, pp. 69-73.

²⁶ Noticia que también recoge Buchanan: «XI. Sin embargo el rey, creyendo que su vida no estaba suficientemente protegida, comenzó a construir un castillo en la colina de Dunsinnan» (ver Muir (ed.) 1984, p. 184-185).

²⁷ El carácter monstruoso de algunos de estos personajes, como los hijos de Calatin, se debe, como ha señalado Guyonvarc'h 1997, p. 210, a una mutilación impuesta por Medb, con la que pretende asimilarlos definitivamente con los Fomoré. Igualmente, también podríamos hacer hincapié en la triplicidad de algunos de los contendientes de estas luchas vegetales o de los propios enfrentamientos en sí mismos, tal y como ocurre, por ejemplo, con los hijos de Calatin, compuestos por dos tríos (tres hijos y tres hijas); triplicidad que también aparece remarcada sus armas (compuestas por tres tríos: tres puñales, tres espadas y tres lanzas), en la duración del combate (tres días). Este carácter triple también

ha sido apuntado en otro lugar (González García 1998, pp. 99 ss.), por lo que no volveremos ahora sobre él. Por lo que respecta a los contendientes de Cúchulainn no hay más que leer los textos antes mencionados para darnos cuenta de su monstruosidad. Los Fomoré también aparecen descritos en los textos irlandeses (d'Arbois de Jubainville, 1996, pp. 67-69) como una raza monstruosa, como enanos con cabeza de cabra y deformes, como gigantes, demonios con forma humana o sobre los que se dice, tal y como los describe el *Libro de las Invasiones*, que entre ellos había monstruos que sólo tenían una mano y un pie (descripción, esta última, que se asemeja mucho a algunos de los aspectos de los adversarios de Cúchulainn en el relato sobre la muerte de dicho héroe que hemos resumido anteriormente).

Queda, por último, un último aspecto mítico que es común a todas estas historias: la decapitación del vencido, tema que ya nos habíamos encontrado a la hora de estudiar el mito del combate entre Hércules y Gerión en Alfonso X (González García 1998, pp. 86-91). Todas estas historias sobre enfrentamientos entre ejércitos arbóreos desarrollados a pies de fortalezas o torres finalizan, como vamos a ver, con la decapitación del vencido. Esta mutilación bélico-ritual se aprecia ya en el relato que Livio nos ofrece acerca de la muerte de Postumio. La continuación al texto del analista romano antes citado dice lo siguiente:

«Los restos y la cabeza cortada de dicho general fueron triunfalmente transportados por los Boyos al templo más respetado de su nación; allí se vació la cabeza y, según su costumbre, el cráneo, adornado con un aro de oro, servía como copa sagrada para ofrecer libaciones en las fiestas»²⁸.

La muerte y posterior decapitación de Cúchulainn, cuya cabeza fue triunfalmente llevada a Tara, también es un hecho conocido entre los textos irlandeses (Le Roux & Guyonvarc'h 1983, p. 22). La decapitación de Macbeth no deja ninguna duda, ni en la tragedia de Shakespeare ni en las Crónicas que nos hablan sobre su reinado²⁹. Este mismo final es el que espera a los Fomoré tras el enfrentamiento con los hijos de Nemed ante la Torre de Conann, tal y como nos informa el *Libro de las Invasiones*³⁰.

Todos los relatos analizados a lo largo del presente trabajo nos muestran por tanto, la estrecha relación que existe entre el tema mítico del bosque, o de los árboles que combaten, y el asalto a determinadas torres o fortificaciones que

se manifiesta en otros enfrentamientos relacionados con la magia como es el caso, por ejemplo, del relato de la triple muerte sacrificial de Miurchertach mac Erca, un rey de Irlanda, víctima de la magia de Sin, una *banshee* (ver Guyonvarc'h 1997, pp. 212-213). En este último caso, y al igual que estamos viendo a lo largo de estas páginas, lo que se persigue mediante el uso de la magia es la pérdida de la soberanía y la muerte del soberano.

²⁸ Acerca de esta práctica consistente en el uso de cráneos como recipientes para libaciones o para beber ver Sopeña Genzor 1986, pp. 102 ss.

²⁹ Tal y como nos lo indica Macduff en Shakespeare, *Macbeth*, V, vii, al afirmar: «Ved aquí clavada la cabeza del vil usurpador». Tanto Holinshed como Leslie también mencionan, en sus obras, la decapitación del tirano: ver Muir (ed.) 1984, pp. 179 y 187.

³⁰ IV, 61: «Fue el final de ellos, los fomores fueron decapitados a manos de sus guerreros, que sucedió que fueron enfrentados con ellos».

acaban con la muerte y decapitación de su ocupante, personaje que mantiene una difícil relación con el ámbito de la soberanía, al ser un tirano o estar, por naturaleza, incapacitado para ser rey. Estos combates, por otra parte, se caracterizan por el hecho de que en ellos participan fuerzas «infernales», ejércitos del Más Allá, como los ejércitos de árboles, o se ubican en regiones estrechamente vinculadas con el mundo de los muertos.

Este conjunto de datos nos puede situar en la pista del significado del poema gales que nos habla sobre los árboles que pelean, el *Kat Godeu*. Dicho poema, como ha apuntado Guyonvarc'h (1953, p. 119), presenta dos partes claramente diferenciadas; la primera de ellas, que abarca los versos 1 al 24 y desde el 150 hasta el fin del poema, consiste en una enumeración de los diversos estados de su autor, el bardo Taliesin, de orden puramente metafísico; la segunda parte, versos 25 al 149, narra el «combate de los árboles». El *Kat Godeu* aparece mencionado en otros textos como la primera batalla vana de la Isla de Bretaña, librada por causa de una perra, un corzo y una avefría, batallas que llevan dicho calificativo como consecuencia de la insignificancia de sus causas³¹. Le Roux (1959, p. 190) apuntó la posibilidad de que exista algún tipo de relación entre estas tres batallas vanas de la Isla de Bretaña y las tres grandes articulaciones principales de la leyenda irlandesa: la *Batalla de Mag Tured*, la *Razzia de las Vacas de Cooley* y la *Muerte de Cúchulainn*. Dicha relación era, para Le Roux, imposible de llegar a establecer, fuera de la mera coincidencia estructural, debido a que la estructura mitológica galesa se presenta excesivamente alterada para servir como base a un análisis detallado.

No obstante la relación del *Kat Godeu* con una batalla, que muy posiblemente revistiese un carácter fundamental dentro del pensamiento mitológico galés, es un dato importante, así como la vinculación de estas tres batallas vanas de la Isla de Bretaña con algunos combates, fundamentales también en la mitología y en la leyenda irlandesa, que nos hemos ido encontrando a lo largo de las presentes páginas, como la *Batalla de Mag Tured* o la *muerte de Cúchulainn*. Estos indicios nos permiten plantear la hipótesis de que entre el texto galés y los textos irlandeses existe cierta comunidad funcional y temática. Por otra parte, la comparación del texto del *Kat Godeu* con algunos textos irlandeses nos pueden poner sobre la pista del significado del poema galés. En el *Libro de las Invasiones* se recoge un poema del *file* Aimirgin (XIII, 185), quien se considera como el más antiguo poeta irlandés (Sainero 1988, p. 35), en el que se dice lo siguiente:

«Soy la brisa del mar./ Soy la ola destructiva. / Soy el rumor del mar./ Soy un poderoso buey. / Soy un halcón en un acantilado./ Soy una gota al sol./ Soy una blanca laguna./ Soy un jabalí valeroso./ Soy un salmón de la laguna./ Soy un lago en la llanura./ Soy el vigor del arte./ Soy la lanza en la tierra que causa la guerra...

³¹ Dichos textos se pueden consultar en Guyonvarc'h 1953, p. 119 y Le Roux 1959, p. 188-189.

El carácter y contenido de dichos versos, como ya había señalado d'Arbois de Jubainville (1996, pp. 160-164), se asemeja mucho al que se refleja en los veintitres primeros versos del *Kat Godeu*:

«He revestido multitud de aspectos / Antes de adoptar una forma material. / He sido una espada estrecha y abigarrada / Creo en aquello que es visible / He sido una lágrima en el viento / He sido la estrella más brillante / He sido palabra entre las letras / He sido libro en el origen / He sido el brillo de una luz / durante año y medio / He sido un puente que se extendía sobre setenta estuarios / He sido camino, he sido águila / He sido nave en el mar / He sido respetuoso en el festín / He sido gota en el aguacero / He sido espada que se empuña / He sido escudo en el combate / He sido cuerda en el arpa / Apenas visible durante nueve años / En el agua, en la espuma / He sido esponja en el fuego / He sido árbol en el bosquecillo...»³².

En opinión de d'Arbois (1996, p. 162) estos dos poemas son la plasmación, en palabras, del poder mágico del poeta y del druida. El texto del *Kat Godeu*, como ha apuntado Le Roux (1992, p. 148), no se refiere a una supuesta metempsicosis del poeta, «no quiere con esto decir el poeta que haya pasado sucesivamente por todos los estadios que evoca. Más bien ha sido simultáneamente todo ello, en virtud de los estados de correspondencia que existen entre todos los seres»³³. Estamos, por tanto, ante la definición de las características de la existencia del druida, del poseedor de la magia y del conocimiento, tal y como se manifiesta también en el druida Tuan Mac Cairill que conoció las cinco invasiones de Irlanda y sufrió varias metamorfosis³⁴.

El *Kat Godeu*, por tanto, nos ofrece, dentro del contexto de un combate bélico entre fuerzas que se pueden relacionar con el Más Allá, los ejércitos de árboles, y en una batalla que, desde el punto de vista del pensamiento mitológico galés, se puede considerar como una batalla primigenia, fundamental para el orden del mundo tal y como éste era definido por el pensamiento mítico de los antiguos galeses, al igual que también lo era, por ejemplo, la batalla de Mag Tured, una extensa definición acerca de la esencia de la existencia druídica. La relación entre estos dos polos en los que parece organizarse el antiguo poema irlandés se puede aclarar, nuevamente, con ayuda del *Libro de las Invasiones*.

El poema de Aimirgin antes mencionado fue recitado por dicho *file* en el momento en que desembarcó, formando parte del ejército de los hijos de Mil, en Irlanda, «al poner su pie derecho sobre la playa de Inbher Coltha», tal y como nos lo menciona el *Leabhar Ghabhala* (XIII, 185). Aimirgin juega un papel fundamental a lo largo de todo el relato que nos ofrece el *Libro de las Invasiones* sobre la con-

³² Traducción realizada a partir de la versión francesa de Guyonarc'h 1953, pp. 111-112. Otras traducciones castellanas de dicho texto, ligeramente diferentes, se pueden consultar en Sopeña Genzor 1986, p. 128 y Le Roux 1992, p. 146.

³³ Opinión defendida, también, por Sopeña Genzor 1986, p. 128. Acerca de la supuesta creencia céltica en la metempsicosis ver Le Roux & Guyonarc'h 1993, pp. 132-134, así como Le Roux 1992.

³⁴ Con relación a Tuan Mac Cairill y las historias con él relacionadas, ver d'Arbois de Jubainville 1996, p. 42-49.

quista de Irlanda por parte de los hijos de Mil. Parece como si antes del enfrentamiento directo entre los ejércitos de los hijos de Mil y de los Túatha Dé Dánann se desarrollase un combate mágico entre Aimirgin y los druidas de aquellos. Indicios de dicho combate se aprecian, por ejemplo, en el hechizo que impide ver a los hijos de Mil el país o la tierra de Irlanda, lo que les obliga a circunnavegar la isla durante tres días (XIII, 172) o en el viento mágico lanzado contra la flota de los hijos de Mil, al que Aimirgin pone fin mediante la declamación de un poema (XIII, 178-179). Dentro de este combate mágico entre los druidas de los Túatha Dé Dánann y Aimirgin, el poema reproducido anteriormente, y su equivalente gales del *Kat Godeu*, podría ser una invocación, por parte del druida, de los poderes con que se encuentra revestido; dicha invocación sería una preparación para el combate que va a tener lugar, tanto para la batalla mágica como para la batalla real y física. Ya d'Arbois de Jubainville había adelantado esta interpretación para los otros dos poemas de dicho *file*, recogidos en el *Libro de las Invasiones*³⁵, en los que se hace referencia a las fuerzas de la naturaleza; en su opinión: «Aimirgin, que ha venido a combatir a los dioses, invoca contra ellos el apoyo de la materia y de las fuerzas naturales, a las que dirige dos plegarias; y, gracias a estas plegarias, los dioses serán derrotados» (d'Arbois de Jubainville 1996, p. 165).

Muy posiblemente, por tanto, estamos ante una invocación druídica previa a un combate que se dirime en el Más Allá o en el que participan fuerzas del Más Allá, como los ejércitos de árboles. Quizás haya sido este carácter de guerra mágica el causante de esta invocación druídica previa al combate; no obstante, este tipo de prácticas también parecen haber sido practicadas, como ha apuntado Sopeña Genzor (1986, pp. 91-92), dentro de contextos bélicos reales entre las poblaciones célticas. Entre los galos, por ejemplo, existía un ceremonial previo al inicio del combate que debía de aludir a ritos muy antiguos de base mítico-mágica y el uso de cánticos, música o invocaciones dentro de contextos bélicos en la Céltica se encuentran muy relacionados con el hecho de que la música es una de las manifestaciones del otro mundo y que quien posee tal arte es equiparable a una parte de la divinidad, sucediendo lo mismo con la poesía.

Esta participación de los druidas en el combate dentro del mundo céltico se manifiesta con total claridad en la narrativa mitológica irlandesa. Dentro de una de los relatos que dan cuanta, en el ciclo del Ulster³⁶, de uno de las batallas que, desde

³⁵ XIII, 179: «Yo invoco la noble Irlanda / al este de la gran playa del fértil mar, / fértiles montañas trepadas, / trepados bosques de niebla / niebla de las cascadas, / cascadas de lagos en la bahía / bahía del pozo en la colina / pozo de tribus unidas, / unión de reyes Temair, / Temair colina de tribus, / tribus de los hijos de Mil, / Mil el de los grandes barcos, / grande la sublime Irlanda, / la muy pálida y grande Irlanda, / un encantamiento de gran audacia: / la gran audacia de las mujeres de Breise, / de Breise, mujeres de Buaigne; / fue ella su morada, Irlanda, / tomada portí, Eremon, / Ir, Eber la invocan. / Yo invoco la tierra de Irlanda.

XIII, 186: «Mar de peces- / tierra fértil- / masa de peces- / peces bajo las olas- / con pájaros en oleadas- / mar terrible- / corriente (de espuma) blanca- / con cientos de salmones- / gran cantidad de miel / poema del puerto- / masa de peces».

³⁶ Sobre dicho ciclo ver Le Roux 1992, pp. 163-167.

el punto de vista mitológico, se pueden considerar como fundamentales, la batalla de Mag Tured (*Cath Maighe Tuireadh*), nos encontramos con un pasaje que resulta profundamente revelador a este respecto. En los párrafos 96 a 120 de dicho texto Lug interroga a los diferentes dioses de Irlanda con el objeto de saber, con anterioridad a que se libere el combate, los poderes de cada uno de ellos y cómo los iban a utilizar en el combate. Dentro de la encuesta llevada a cabo por Lug llega en un momento en que éste le pregunta a los hechiceros:

«§116. «Y vosotros, Be Cuille y Diannan -pregunta Lug a sus dos hechiceros- ¿de qué poder dispondréis en la batalla?»».

§117. «Es fácil de decir -responden-, realizaremos un soberbio encanto sobre los árboles, las piedras y los terrones de tierra para que se conviertan en un ejército armado que luche contra ellos y que los ponga en fuga con horror y tormento»³⁷.

A juzgar por estas evidencias la función que, según el pensamiento céltico, le correspondía a la clase sacerdotal en el combate³⁸ radicaba, por tanto, en contribuir a la victoria con su magia.

El oscuro texto del *Kat Godeu* parece que se puede aclarar con ayuda de otros textos procedentes del área cultural celta. Dicho texto, por tanto, se sitúa dentro de un contexto bélico, relacionado con la guerra mágica, la guerra en la que participan los druidas, como vemos que ocurre en el relato sobre la muerte de Cúchulainn o en la conquista de Irlanda por parte de los hijos de Mil. El *Kat Godeu* nos informa sobre una de esas batallas fundamentales para el pensamiento mítico celta. Pero, en el poema galés, el relato del combate mágico o infernal, el combate de los árboles, se inserta, por motivos que desconocemos, en medio de la invocación druidica. Todos los textos analizados parecen, por tanto y a juzgar por las conclusiones de nuestro análisis, responder a una misma lógica.

3. LA DESPOBLACIÓN: ¿OTRO POSIBLE RASGO DE LA FUENTE MÍTICO-LEGENDARIA ESCONDIDA TRAS EL RELATO DE ALFONSO X?

El tema del bosque que pelea, cuya presencia es evidente en la obra de Alfonso X, nos reenvía, como consecuencia de algunas de las características comunes a todos los mitos que hemos analizado a lo largo de nuestro estudio (combates en el Más Allá, ante torres, contra gobernantes tiránicos que acaban siendo decapita-

³⁷ Texto tomado de la traducción francesa de Guyonvarc'h 1980, p. 55; ver también Le Roux & Guyonvarc'h 1995, p. 113.

³⁸ En este párrafo hemos hecho referencia, de modo totalmente voluntario, a la clase sacerdotal y no a los druidas debido a que en el conjunto del pasaje del *Cath Maighe Tuireadh* antes mencionado Lug también interroga explícitamente a los druidas (§ 112 y 113). No obstante, como han apuntado en diversas ocasiones Le Roux y Guyonvarc'h (Le Roux, 1992, pp. 139-143; Le Roux & Guyonvarc'h 1993, pp. 123-128) tanto los poetas, como los hechiceros, adivinos, etc. pertenecían a la clase sacerdotal, es decir, y expresándolo de una manera simplificada, eran druidas. Con respecto a las características de la magia de los druidas ver García Fernández-Albalat 1990, pp. 198-199.

dos), al tema del mito del combate entre Hércules y Gerión. Podemos, por tanto, plantear la hipótesis de que la fuente, mítica o legendaria, que suministra a Alfonso X sus noticias acerca de la Torre de Hércules recogía, en su narración, el tema del asalto del bosque a los dominios del tirano (el Gerión del relato alfonsino); de hecho, las menciones sobre la «consagración» de la cabeza del vencido en algunos de los textos antes estudiados (como sucede en el relato de Livio) se pueden poner en relación con la orden dada por Hércules para que se construya una torre encima del lugar en que se enterró la cabeza de Gerión³⁹.

La utilización, por parte del rey sabio o de sus colaboradores, de esta fuente mítico-legendaria para cubrir el vacío existente entre el relato bíblico (caps. 1-3, en los que, entre otras cosas, se habla del poblamiento de Europa, y España, por los hijos de Jafet) y la llegada de los cartagineses (caps. 16-23), lo obligó, quizás, a dividir el relato céltico original, que posiblemente tendría las mismas características que hemos vistos en los mitos antes estudiados, en dos partes: una primera que, por influencia de las fuentes clásicas, se centra en el combate entre Hércules y Gerión y otra segunda en la que, para amoldar el esquema de los seis señoríos de España al esquema de las seis edades del mundo, lo llevó a crear la invasión de los almujuces.

Este uso de fuentes legendarias se explica como consecuencia de la ausencia de otro tipo de datos que le permitiesen crear a Alfonso X un discurso contínuo sobre la historia de España. Recuérdese que, como señalamos al inicio de estas páginas, los predecesores de Alfonso X (Ximénez de Rada o Rasis) hablan del despoblamiento que conoció la Península y de varias invasiones que la asolaron, pero sin llegar a precisar más. Es posible que en la leyenda o mito que sirvió como fuente a Alfonso X ya apareciese el despoblamiento como uno de sus rasgos característicos y que fuese precisamente este hecho el que provocó la introducción, en este punto de su historia, del relato sobre la conquista de los «Almujuces»⁴⁰. De hecho, en las diferentes conquistas de Irlanda, tal y como nos la narra el *Libro de las Invasiones*, dicha isla queda sucesivamente despoblada hasta el momento de su ocupación definitiva.

En los capítulos acerca del señorío de los griegos dentro de la obra de Alfonso X existen una serie de incoherencias que nos pueden ayudar a delimitar la existencia de una situación similar (presencia de despoblamiento) dentro de la tradición hispana. Tras hablar de Hércules e Hispán, Alfonso X dedica dos capítulos a hablar sobre el rey Pirus y a narrar la curiosa historia de Rocas y Tarcus

³⁹ En nuestro estudio sobre el mito del combate entre Hércules y Gerión pasamos por alto un descubrimiento arqueológico realizado en el área del antiguo territorio de la Celtiberia que da cuenta, para el área céltica hispana y dentro del campo del ritual, de los mismos valores simbólicos y religiosos que creemos haber descubierto en nuestro análisis del mito ofrecido por Alfonso X; nos referimos al hallazgo, durante la excavación del relleno de una de las torres de la muralla de *Bilbilis*, de restos óseos de tres sujetos (ver Sopeña Genzor 1986, p. 71).

⁴⁰ Delpech 1997, pp. 48-49, considera que el motivo de la despoblación, tomado de las fuentes árabes que hablan acerca de esas otras invasiones de herejes y de africanos, fue uno de los rasgos que contribuyó a la creación de la historia de los Almujuces.

(caps. 11, 12, 13). Este relato aparece incrustado, sin mucho motivo, en la narración alfonsina de la historia de España y, desde el punto de vista del discurrir cronológico del relato, supone una vuelta a atrás, pues Rocas es un rey anterior a Pirus. Durante la narración de la historia de Rocas, Alfonso X nos menciona la existencia de una gran sequía que provocó el despoblamiento de España⁴¹. Así pues, antes de la llegada de los «Almujeces» tenemos constatada, en la obra de Alfonso X, un despoblamiento, si bien en este caso hace referencia a una época anterior al reinado de Pirus y se enmarca dentro de una narración que se encuentra insertada en medio del relato del reinado de dicho personaje. Es posible que, en este caso, estemos ante una confusión provocada por el manejo de diferentes fuentes por parte de los autores de la historia alfonsina: la fuente legendaria que lo informa sobre el combate de Hércules y Gerión, el ataque del bosque y la Torre y otra fuente que nos resulta desconocida. Además, existen otras tradiciones literarias en las que la Torre de Hércules o sus alrededores también aparecen vinculados con despoblamientos; nos referimos al relato de Trezenzonio y a ciertas noticias del *Libro de las Invasiones*. En el relato de Trezenzonio se nos dice explícitamente (Díaz y Díaz, 1985, p. 112):

«Pues bien, cuando las poblaciones de toda Galicia fueron estirpadas de raíz por los infieles ismaelitas y convertidas a lo largo de muchísimos años en cubil de fieras, yo, Trezenzonio, conducido por el destino, me aventuré en solitario por las soledades de Galicia. Y mientras vagaba de uno a otro lado con diversos rumbos por sus diferentes comarcas, sin poder encontrar persona viviente porque ni quedaban vestigios, llegué tras dar muchas vueltas al faro de Brigantium».

Por su parte, el *Libro de las Invasiones* nos informa:

«XII. 158.- Entonces se dirigieron a Brigantia y encontraron la ciudad vacía ante ellos; puesto que al poco tiempo de marchar Golamh en su búsqueda de Escitia, su abuelo, Breoghan había muerto y el odio de sus enemigos, quienes tenían sometidos en España, persiguió a los Gaoidhil y los dispersó obligándoles a buscar refugio en los países vecinos, por lo que no se atrevían a visitar o frecuentar la ciudad de Breoghan ni las posesiones heredadas en las proximidades. Golamh se asentó con su gente en Brigantia, posteriormente invitó a retornar a la tribu de los Gaoidhil de todos los lugares por los que se habían dispersado, hasta que todos volvieron a su llamada».

Parece, por tanto, que la posible fuente de origen céltico en que se basó el autor del relato de Trezenzonio para su descripción del viaje a la isla de Solistición, isla del Paraíso que se corresponde perfectamente con las Islas del Más Allá de la mitología céltica (García Fernández-Albalat 1996a, pp. 73-74), conocía la existencia de un despoblamiento de la ciudad de Brigantia. La evemerización e historización de ese despoblamiento mítico por parte del autor del relato de

⁴¹ *Primera Crónica General*, cap. 13: «uino la gran seca que duro XXVI annos que no llouio en Espanna, por que ouieron de foyr todas las yentes de la tierra».

Trezenzonio, quien considera que fue debido a las invasiones árabes, resulta totalmente normal y corriente dentro de un texto medieval hispano-cristiano. El despoblamiento de que nos habla el Libro de las Invasiones puede estar mucho más relacionado con el mito o leyenda que sirvió de fuente a Alfonso X y, al igual que aquél, se mueve dentro del ámbito cultural del mundo céltico. De hecho, y tal y como también nos informa el *Libro de las Invasiones*, la tradición irlandesa conocía la existencia de combates que tenían como causa la población de Brigantia:

«XII. 160. - Las diversas razas de España se agruparon desde cada lugar y frontera donde estaban Fresiona, Longbarda y Bachra, para expulsar y hacer desaparecer a los Gaedels. Puesto que eran enemigos heredados de ellos, y consideraron que no era agradable permitirles entrar y habitar en las tierras próximas cercanas a la ciudad de Brigantia, después de que ellos mismos les hubieran expulsado. Cuando Golamh con su gente se enteró de la maldad y malas intenciones que tenían contra ellos, se pusieron en guardia, y reunieron un gran ejército, para que unidos lucharan contra ellos. De esta manera cuatro y cincuenta batallas se libraron, una detrás de la otra. Golamh fue un valiente luchador en aquellas batallas y ganó todas las batallas contra sus enemigos, por lo que desde entonces se le dio el nombre de «Milidh» («Guerrero», Mil o Milé) y desde entonces todas las bocas pronunciaron este nombre, aunque Golamh era su nombre primitivo».

El tema de la despoblación del territorio, presente en las fuentes irlandesas, también se manifiesta, si bien muy débilmente, en la narrativa alfonsina. Esta característica, junto con las restantes señaladas en las presentes páginas y aquellas otras que ya habíamos puesto de manifiesto en trabajos anteriores, parecen apuntar, en definitiva, a que contamos con bastante indicios para defender nuestra hipótesis sobre la existencia de un mito o leyenda de origen céltico que fue utilizado como fuente por Alfonso X el Sabio a la hora de hablar sobre la Torre de Hércules en algunos de los capítulos de su *Crónica* en que se narra la prehistoria de España.

4. LA ETNOGRAFÍA Y LA RELIGIÓN DE LOS «ALMUJUCES»: REALIDAD Y FICCIÓN EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN E INVENCION DE UNA ETNIA

La narración alfonsina sobre los «Almujuces» nos ofrece otros datos que creemos que también apuntan hacia el posible origen céltico de la leyenda o mito que le sirvió como fuente. Nos referimos al remoto origen caldeo de dicha población y a su posterior emigración hacia regiones del Norte de Europa, de las cuales habrían salido en el momento de proceder a la conquista de la Península Ibérica. Analicemos dichas noticias.

El origen «céltico» de los «Almujuces» en la narración de Alfonso X no deja lugar a dudas, a juzgar por las regiones desde las que llegan a España. Se trata, como el propio texto indica, de poblaciones procedentes de Escocia, Irlanda y Gales,

territorios claramente célticos⁴². La procedencia originaria de estas poblaciones, que el texto sitúa en Caldea, así como su viaje hasta el Norte de Europa, hasta las «islas frías», como el propio texto las denomina, y Noruega, Dacia y Prusia, se puede deber a un deseo evemerizador, similar al que alentó a los autores irlandeses cuando situaron el origen remoto de los habitantes de Irlanda en Oriente (Egipto, Escitia, etc.). La mención a Caldea, como ha señalado Díaz y Díaz (1985, n. 63, p. 112), es, de hecho, muy común en las fuentes cristianas de los siglos VIII y IX, tanto de origen asturiano o leones como mozárabe, para referirse a los árabes invasores. Así pues es muy posible que dicho origen caldeo hubiese sido recogido por parte de Alfonso X de la misma fuente de que tomó, para estos invasores, la denominación, claramente arábica, de «Almujuces». Por otra parte, merece la pena destacar que en el relato sobre la muerte de Cúchulainn los hijos de Calatin aprenden sus artes mágicas en Caldea. Como ha indicado Le Roux (1959, n. 76, p. 199), este aprendizaje en Caldea se puede deber a la fama de los magos caldeos, así como a cierto gusto de los autores irlandeses por el exotismo. Si en el mito o leyenda original los «Almujuces» utilizaban la magia para atacar la torre, magia cuyo recuerdo sólo se conserva en el camuflaje vegetal con el que intentaban neutralizar al espejo mágico, no es extraño, por tanto, que, según la versión evemerizada de dicho relato, se les haya hecho proceder, originariamente, de Caldea.

Para intentar arrojar algo de luz sobre este origen caldeo de los «Almujuces» es preciso que realicemos un breve excursus por el terreno de las creencias mágicas a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media Cristiana. Desde la Antigüedad Clásica se consideraba a Caldea como la tierra de origen de la magia, habiéndose transmitido esta tradición a la Europa Medieval Cristiana⁴³. Esta creencia llegó hasta tal punto que, en el mundo clásico, el término caldeo servía para designar a «un astrólogo o un intérprete de sueños, originariamente, quizás, un miembro de una casta sacerdotal que estudiaba ritos ocultos y los transmitía» (Luck 1995, p. 61; ver también Cumont 1989, p. 32). Como inventor de la magia la tradición clásica reconoce a Zoroastro⁴⁴. Esta tradición se conoce en la Edad Media y así, por ejemplo, San Isidoro, en sus *Etimologías*, considera a este mismo personaje como

⁴² Este origen septentrional de los «Almujuces» resulta perfectamente lógico, dentro del pensamiento céltico, con el carácter de pueblo dotado de poderes mágicos que presenta dicha población, pues el Norte era, en el pensamiento celta, el lugar reservado al *sid*, al Más Allá, a los muertos y a los dioses misteriosos y sombríos (ver Le Roux & Guyonvarc'h 1993, p. 139); de hecho los Túatha Dé Dánann, según la tradición irlandesa, también procedían del norte.

⁴³ Sobre el origen de la magia, sus relaciones con la astrología y su difusión dentro de la cultura clásica ver Cumont 1989 y Luck 1995. Una prueba de la creencia, en el medioevo cristiano, del origen caldeo de la astronomía, de la que deriva la magia, nos la ofrece San Isidoro, *Etimologías*, III, 25, 1: «Los iniciadores de la astrología o del influjo de los astros en los hombres fueron los caldeos». Las traducciones de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla siguen la edición de Oroz Reta y Marcos Casquero.

⁴⁴ Apuleyo, *Apología*, 25-27: «la ciencia de los magos que debe su origen a Zoroastro, el hijo de Oromasdes».

creador de la magia⁴⁵. Los *mágoi*, o magos, de los que deriva el nombre de la magia, fueron originariamente una casta o tribu meda del antiguo Irán a los que se reconocía como especialistas en cierto tipo de conocimiento ritual y religioso, siendo especialistas en oniromancia, astrología y magia, y cuyo culto mágico habría sido, posteriormente, reformado por Zoroastro. Estos magos, a los que ya conoce el Antiguo Testamento, estaban, además, asociados con el culto al fuego o el culto al sol y, en la Antigüedad, se creía que habían heredado su ciencia de los caldeos. Tras el advenimiento de la religión zoroástrica pasaron a considerarse como discípulos de aquél, apropiándose, así, del zoroastrismo⁴⁶. Si volvemos nuestra mirada hacia las fuentes medievales veremos como esta tradición aparece perfectamente registrada en ellas; así, en San Isidoro (*Etimologías*, XIV, 3, 12), podemos leer que:

*«En Persia tuvieron su origen las artes mágicas, a este país llegó el gigante Nebroth después de la confusión de las lenguas y enseñó a los persas a rendir culto al fuego. En efecto en aquellas regiones todos adoran al sol, al que, en su idioma, denominan El»*⁴⁷.

Podemos pensar, por tanto, que si el mito o la leyenda original utilizada como fuente por los autores del relato sobre los «Almujuces» hacía mención a las artes mágicas de aquéllos, estos, con toda lógica, fuesen imaginados, por la mentalidad evemerizadora medieval, como originarios de Caldea, territorio que, desde la Antigüedad Clásica, venía siendo considerado como cuna de la magia. Las menciones al culto al fuego por parte de los «Almujuces» que realiza el texto alfonsino vendrían, en cierta medida, a reforzar este origen pues, tal y como vimos, los *magos* también eran, según las tradiciones antiguas y medievales, adoradores del fuego⁴⁸.

De ser cierta nuestra hipótesis acerca del origen céltico de la leyenda o mito que se esconde bajo el relato alfonsí de los «Almujuces» no nos debería resultar

⁴⁵ *Etimologías*, V, 39, 7: «Zoroastro inventa la magia. 3184»; VIII, 9, 1: «El primero de los magos fue Zoroastro»; IX, 2, 44: «Rey de este pueblo fue Zoroastro, inventor de las artes mágicas».

⁴⁶ Acerca de la religión de los magos, la reforma de Zoroastro y las religiones iránicas en general ver Duchesne-Guillemin 1977, p. 406 ss, 413-414, 473-474 y Butler 1997, pp. 29-47.

⁴⁷ En la presente traducción hemos modificado ligeramente la versión castellana dada por Oroz Reta y Marcos Casquero en su edición de las *Etimologías*. En el original latino San Isidoro nos dice, sobre el culto difundido por Nebroth en Persia, «ibique Persas ignem colere docuit». Oroz Reta y Marcos Casquero traducen, en consonancia con la siguiente frase del texto isidoriano («nam omnes in illis partibus solem colunt»), como «enseñó a los persas a rendir culto al sol», si bien también se puede traducir por «enseñó a los persas a rendir culto al fuego», traducción más literal del texto isidoriano por la que hemos optado aquí.

⁴⁸ Delpech 1997, pp. 57 ss., ha señalado la posibilidad de que la identificación de los Almujuces con magos caldeos sea debida a la influencia de las fuentes árabes que conocerían, mucho mejor, las noticias acerca del zoroastrismo y los magos. Del mismo modo, este autor también indica que la identificación de los magos adoradores del fuego con un pueblo de invasores parece ser exclusivamente propia de los árabes. No obstante, como estamos intentando demostrar, también existe una vía de transmisión cristiana por la que se pudo llegar a la asimilación de los Almujuces con los magos zoroástricos.

extraño el origen oriental de dichas poblaciones pues, como sabemos, los eruditos irlandeses, en su deseo evemerizador de la mitología, también recurrieron a dotar a los antiguos conquistadores de Irlanda de remotos orígenes orientales de ascendencia bíblica. Este fue el caso, como ya vimos, de Nemed que según los textos irlandeses procedía de Escitia, habiendo llegado a Irlanda tras atravesar a remo el mar Caspio, en dirección al oeste, hasta alcanzar el Océano (*Leabhar Ghabhala*, IV,43), viaje que, como indicó d'Arbois (1996, pp. 64-65) planteó numerosos problemas a los eruditos irlandeses de talante evemerizador. Escitas eran también en origen, según las tradiciones irlandesas (*Leabhar Ghabhala*, XI), Mil y sus hijos. Si retomamos, otra vez, las fuentes medievales podemos ver que la referencia a Escitia como lugar de origen de estas poblaciones invasoras, algunas de ellas caracterizadas por su magia, tal y como sucede con los «Almujuces» o con la raza de Nemed, no es gratuita. Volviendo a echar mano de San Isidoro (*Etimologías*, IX, 2, 43-44), éste nos informa que:

«Los bactrianos fueron originalmente escitas que, expulsados de sus primitivos asentamientos por disensiones internas, fueron a establecerse en las riberas del Bactrón, río de Oriente, de cuyo nombre tomaron el suyo. Rey de este pueblo fue Zoroastro, inventor de la artes mágicas».

Los «Almujuces», originarios primitivamente de Caldea según Alfonso X, noticia que, como ya vimos, se puede interpretar en el sentido de que se trataba de un pueblo de magos, seguidores de Zoroastro, también se pueden considerar, por tanto, como escitas, al igual que Nemed, Mil y sus hijos. Vemos, así pues, como la mentalidad evemerizadora parece funcionar del mismo modo en el relato alfonsí y en los relatos que articulan algunos de los capítulos del *Libro de las Invasiones* irlandés y que tanto los autores de una obra como de la otra recurrieron a Escitia a la hora de buscar orígenes orientales para sus antepasados míticos. Queda por aclarar si este origen escita común se debe a que el mito o la leyenda que sirvió de fuente al relato alfonsino deriva de la tradición medieval irlandesa o si, por el contrario, la mentalidad evemerizadora de los autores medievales actuó, en los dos casos, en el mismo sentido, quizás como consecuencia de toda una serie de tradiciones literarias heredadas del pasado clásico, como las que aquí hemos intentado poner de manifiesto, y de su fusión con los datos aportados por el Antiguo Testamento, según el cual todas las poblaciones de la tierra proceden de oriente, al ser descendientes de Noé. Creemos, sin embargo, que la posibilidad aquí defendida, que bajo los evemerizados textos irlandeses y el relato recogido por Alfonso X se esconda una tradición mítica céltica, gana credibilidad al ver cómo, en ambos casos, las dos tradiciones literarias en las que se plasmaron dichos mitos procedieron con ellos del mismo modo a la hora de convertirlos en historia.

Una prueba más en favor del origen «escita» de los «Almujuces» de Alfonso X, es decir de la evemerización de los personajes célticos del mito original que se encuentran bajo el texto alfonsino en una raza escita que se esconde bajo la denominación de «Almujuces», nos la puede aportar la geografía de las conquistas de dicha población que nos recoge el texto alfonsino pero, para ello, es preciso que

antes intentemos situar Escitia dentro de la geografía medieval. San Isidoro (*Etimologías* XIV, 3, 31-33) nos informa que:

«31. Escitia, lo mismo que la Gotia, recibió su nombre -según dicen- de Magog, hijo de Jafet. En pasados tiempos, sus territorios fueron extensísimos: por el oriente llegaba hasta la India, y por el Norte, a través de las lagunas Meótidas, entre el Danubio y el océano, alcanzaba hasta las fronteras de Germania. Más tarde experimentó un empequeñecimiento. Se extendía entonces, por el oriente, desde el océano Sérico hasta el mar Caspio, situado al occidente; por el sur llegaba hasta la cordillera del Cáucaso, bajo la cual se halla Hircania, que tiene a su oeste también muchos pueblos, nómadas a causa de la nula fertilidad de sus tierras.32. De estos, unos se dedican al cultivo del campo; otros, monstruosos y salvajes, se alimentan de sangre y carne humanas. En la Escitia hay tierras abundantemente pobladas, mientras otras muchas están deshabitadas. Aunque en aquellos lugares hay riqueza de oro y piedras preciosas, es muy difícil el acceso por la crueldad de sus grifos. Es la patria de las más famosas esmeraldas; también produce Escitia lapislázuli y un cristal purísimo. Posee los grandes ríos de los Moscos, el Fasis y el Araxes».

Y en XIV, 3 nos puntualiza que:

«La primera región de Europa es la Escitia inferior, que, partiendo de las lagunas Meótidas, entra en el Danubio y el océano septentrional, se extiende hasta Germania. Esta tierra se conoce generalmente como Bárbarica, debido a los pueblos bárbaros que en ella habitan. Su primera parte es Alania, que se extiende hasta las lagunas Meótidas; después de ella se encuentra Dacia, donde se halla incluida la Gotia; viene a continuación Germania, cuya mayor parte fue ocupada por los suevos».

Como se puede apreciar, la idea medieval del territorio de Escitia se mueve entre lo real y lo fantástico, lleno de riquezas y poblado por monstruos⁴⁹. Se trata de una región que limita con las regiones hiperbóreas, como lo confirman el hecho de que «los Hiperbóreos son montes de Escitia, deben su nombre a que «sobre» o «más allá» de ellos sopla el bóreas» (XIV, 8, 7). Dicho viento, al que también se conoce como Aquilón que, tal y como seña San Isidoro (XIII, 11,13), es, a consecuencia de su origen, un viento frío.

Teniendo en cuenta esta ubicación geográfica de la Escitia no sorprende, por tanto, que los «Almujeces» se apoderasen, según dice el texto alfonsino, de las «islas frías assi cuemo Nuruega e Dacia e Prucia», regiones todas ellas que, a juzgar por los límites más antiguos de la Escitia que nos ofrece San Isidoro, eran limítrofes con ella. Las islas frías y Noruega formarían parte de los fríos territorios hiperbóreos a que antes hemos hecho alusión⁵⁰, mientras que Dacia y Prusia

⁴⁹ Entre dichos monstruos también merece la pena destacar, además de los mencionados en los pasajes antes citados, a los *panotios*, con orejas tan grandes que les cubren todo el cuerpo» (XI,3,19) o a los *hipopodas* (XI,3,25) que «poseen figura humana y patas de caballo».

⁵⁰ Las islas frías de Alfonso X se tienen que interpretar como la mítica isla de Thule, ya conocida en la Antigüedad como límite septentrional del mundo y cuyo recuerdo se conservó durante la Edad

(Germania), lindaban, en el pensamiento medieval, con los más antiguos límites de la Escitia⁵¹.

Queda, aún, un último apunte a realizar acerca de la Escitia: su carácter, a lo largo de la Edad Media, de territorio de procedencia de las invasiones y pueblos que asolaron Europa. De Escitia también procedían, según algunas tradiciones, los godos⁵². Éste es, por ejemplo, el caso de Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, I, 122) quien, retomando en parte las noticias del *Genésis* (X, 1-5), los hacía descender de Magog, un nieto de Noé, de quien descienden todas las poblaciones de Asia y Europa. Esta tradición la recogieron los padres de la Iglesia (San Jerónimo, *Cuestiones hebraicas al Génesis*, IX, 18 ss.) y pasó a la tradición medieval (San Isidoro, *Etimologías*, IX, 2, 27 menciona a Magog como antepasado originario de escitas y godos). Todo parece indicar, por tanto, que Escitia, región caracterizada, dentro del imaginario medieval, por ser un territorio a caballo entre la realidad y la fantasía, contaba, desde el punto de vista de la teoría cristiana del origen de la población del orbe, con una carta de naturaleza suficientemente válida y fiable, abalada por el Antiguo Testamento, los Padres de la Iglesia y la propia tradición medieval, como para convertirla en el lugar de procedencia idóneo de cualquier invasión que, procedente del este, hubiese poblado Europa. No resulta extraño, por tanto, que la mentalidad evemerizadora de los autores medievales haya recurrido a ella para explicar el origen «histórico» de algunas poblaciones europeas.

Las menciones del texto alfonsino al carácter de los «Almujuces» como adoradores del fuego es otro de esos elementos que, de entrada, vinculan claramente a estos invasores con los magos zoroástricos. Los dos hechos fundamentales de dicho culto al fuego que nos recoge el texto alfonsino son el bautismo de fuego de los recién nacidos y la autoinmolación en la hoguera de los ancianos.

Si realizamos un rastreo en las tradiciones antiguas y medievales y en el folklore en busca de las dos prácticas que describe Alfonso X en dicho pasaje nos

Media, tal y como nos lo indica San Isidoro, *Etimologías*, XIV, 6, 4: «Thule es la última isla del océano, entre el norte y el occidente, más allá de Britania. Recibe su nombre del sol, porque en ella efectúa el sol el solsticio de verano, no existiendo día más allá de ella. A partir de allí el mar está inmóvil y helado». Con respecto a dicha isla en la geografía antigua ver García Moreno 1995, pp. 103 ss. y Balboa Salgado 1996.

⁵¹ La ruta de los «Almujuces» tampoco plantearía ningún problema en el caso de que estos «escitas» fuesen los bactrianos a los que San Isidoro, como ya dijimos, considera súbditos de Zoroastro. Como el propio obispo hispalense nos indica en sus *Etimologías* (XIV; 3, 30): «El río Bactros dio su propio nombre a la región bactriana. Sus límites son, por un lado, las cumbres del Propanisi, y por el otro, las fuentes del río Indo; el resto confina con el río Ochus». Se trataba, por tanto, de una región ubicada más hacia el interior del continente asiático; situación que, en cambio, no afectaría para nada a la ruta hacia Europa de dicha población ni a los territorios de dicho continente ocupados, en un primer momento, como consecuencia del avance de aquella.

⁵² Con relación al origen de los godos en las tradiciones medievales ver, por ejemplo, las noticias recogidas por Ximénez de Rada en su *Historia de los hechos de España*, caps. VIII y VIII, donde se hace eco de la tradición que los hace originarios de Escandia o de Escitia. Todas estas informaciones también las recoge Alfonso X en la *Primera Crónica General de España*, caps. 386 ss.

encontramos con una serie de datos que nos pueden ser muy útiles a la hora de determinar quienes se esconden, en realidad, bajo los «Almujuces» alfonsinos⁵³. Veamos, primero, la práctica según la cual el niño recién nacido era expuesto sobre el fuego.

En opinión de Frazer (1989, pp. 311 ss.), esta práctica, cuyo recuerdo ya aparece en la mitología griega en los relatos acerca de Demofonte y Aquiles (ver, por ejemplo Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, I, 5, 1 y III, 13, 6) hace referencia a una antigua práctica griega consistente en hacer pasar al recién nacido sobre el fuego para poner su vida a salvo de los peligros que amenazan a la infancia⁵⁴. La posterior práctica griega de la lamfirovnia, consistente en dar vueltas al hogar con el niño en brazos, entre el quinto y el séptimo día del nacimiento, sería un sustituto de dicha costumbre. Costumbres parecidas a ésta se conservan, según informa Frazer, en muchas partes del mundo. Entre las regiones en que dicho uso aparece atestiguado destacan, dentro del *dossier* aportado por Frazer, las que hacen referencia a Escocia (Frazer 1989, pp. 313-315), donde este bautizo ígneo, por denominarlo de algún modo y retomar el significado del rito según el texto alfonsino, pervivía junto con el bautizo cristiano. Los datos que el folklore nos ofrece sobre esta tradición parece que, por tanto, nos llevan hacia los territorios de raigambre céltica como uno de los lugares en que dicho ritual pudo haber sido practicado.

Con respecto a la segunda noticia, la inmolación voluntaria en fuego de los ancianos, es preciso que, en primer lugar, demos un rodeo. En primera instancia tenemos que certificar la existencia de cremaciones de seres humanos vivos entre las poblaciones celtas. Un testimonio de dicha práctica nos lo ofrecen los galos, entre los que los textos antiguos nos documentan la existencia de sacrificios humanos basados en la cremación de personas. Así, por ejemplo, César en los *Comentarios a la guerra de las Galias*, VI, dice (traducción de Serra Valentí, 1985):

⁵³ Delpech 1997, p. 57, considera que estas dos prácticas rituales llevadas a cabo por los Almujuces son extrapolaciones tomadas por los autores alfonsinos de ciertas noticias dadas por los cronistas árabes acerca de una leyenda tardía según la cual Zoroastro se habría sometido a una ordalía de fuego. Dubler (1951-1952, n. 2, pp. 153-154) argumenta que el rito del bautismo de fuego puede ser una reminiscencia del sacrificio de niños al dios Moloch que se practicaba en Canaán, tal y como informan ciertos pasajes bíblicos (II Reyes XVI, 3 y XXI, 6; Jeremías, VII, 31 y XXXII, 35; Ezequiel, XXIII, 27); también le parece posible que dicho rito se refieran al blandimiento, consistente en pasar varias veces por el fuego ciertas partes del animal sacrificado, en vez de quemarlas (*Levítico* IX, 21 y X, 15; *Números*, VI, 20). Por lo que respecta a la cremación de los ancianos, Dubler cree posible que dicho rito haya sido deducido a partir de ciertas noticias sobre Hércules que recoge al-Himyarí, según el cual, Hércules al observar en sí mismo «males y dolencias corporales y al aumentar éstas, encendió una hoguera y se precipitó en ella...» (Dubler 1951-1952, p. 152). En opinión de Wikander (1966, p. 114-115) el bautismo de fuego hace referencia a los magos persas, a pesar de que dicha práctica se desconoce en la religión zoroástrica; por lo que respecta al sacrificio de los ancianos en la hoguera, Wikander considera que se trata de una mala interpretación del ritual escandinavo de la cremación que, además, cuenta con un paralelo casi textual en un pasaje de Ibn Faldan que habla acerca de dicho ritual.

⁵⁴ Acerca de la práctica del sometimiento de niños a las llamas dentro de la mitología griega ver González García 1996, pp. 249 ss.

«Otros forman de mimbres entretejidos ídolos colosales, cuyos huecos llenan de hombres vivos y pegando fuego a los mimbres, rodeados ellos de las llamas, rinden el alma».

Esta antigua costumbre celta sería la que, en opinión de Frazer (1944, pp. 732-739), articula los rituales floklóricos europeos, desarrollados mayoritariamente en antiguos territorios célticos, en los que se quemaban imágenes humanas, muchas de ellas descritas como gigantes⁵⁵.

No obstante, antes de intentar buscar paralelos a la inmolación voluntaria de los ancianos entre los «Almujuces», creemos que es preciso documentar la práctica de la cremación en los rituales funerarios entre las poblaciones célticas y la prueba nos la ofrece, otra vez, César, en el mismo capítulo de dicha obra⁵⁶:

«Los entierros de los galos son a su modo magníficos y suntuosos; quemando con ellos todas las cosas que a su parecer amaban más en vida, incluso los animales: y no ha mucho tiempo que solían, acabadas las exequias por los difuntos, echar con ellos en la misma hoguera a sus siervos y criados más queridos».

Así pues parece que la cremación de hombres vivos y la práctica de la incineración como ritual funerario se encuentran atestiguadas entre las poblaciones célticas; por este motivo no parece raro que ambas hayan sido adscritas por parte de la obra alfonsí a los «Almujuces» si, bajo las noticias que dicho texto nos ofrece, se encuentran en realidad, tal y como aquí defendemos, tradiciones célticas.

Por lo que respecta a la práctica mencionada en el texto alfonsí sobre la muerte voluntaria en la hoguera de los ancianos, cabe destacar que recuerda a ciertas noticias, muy similares, que aparecen recogidas entre otras poblaciones de origen indo-europeo y, en concreto, entre los escitas⁵⁷. Las fuentes antiguas recogen que los varones de edad avanzada de estas poblaciones que habían sobrevivido al combate eran objeto de burla, llegando a ser considerados como cobardes; para evitar este escarnio, y en virtud de un código de vida típicamente guerrero, los

⁵⁵ Con respecto al sacrificio entre los galos ver Le Roux & Guyonvarc'h 1993, pp. 142-144 y 1995, pp. 196-199. Le Roux 1992, p. 145, ha apuntado la posibilidad de que esta noticia de César recoga, en realidad, un mito evemerizado y no un rito real.

⁵⁶ La práctica de la incineración, como es sobradamente conocido, se encuentra perfectamente documentada por el registro arqueológico entre las poblaciones célticas. Nuestro interés se centra en llegar a delimitar las fuentes de conocimiento que los autores medievales de la *Primera Crónica General* podían tener acerca de dichas poblaciones y como utilizaron estas noticias a la hora de construir una etnografía para los «Almujuces», por este motivo aludimos a las referencias textuales acerca de la incineración, únicas noticias que, con respecto a dicha práctica, podían llegar a conocer Alfonso X y sus colaboradores.

⁵⁷ ¡Avatares del destino!, ¿quién les iba a decir a los eruditos medievales que su labor evemerizadora e historizadora de las antiguas tradiciones míticas y legendarias, desarrolladas a partir del deseo por vincular sus tradiciones nacionales o las tradiciones heredadas de la Antigüedad Clásica con las noticias del Antiguo Testamento, iban a tener, a fin de cuentas, cierta base etno-histórica?.

ancianos escogían morir arrojándose ritualmente al mar o por la espada a manos de sus hijos⁵⁸.

Si tenemos en cuenta el destacado papel que, en las noticias de César, juega el fuego en los rituales sacrificiales humanos y en los ritos funerarios galos, la información recogida por el texto alfonsí sobre la entrega voluntaria de los «almujuces» ancianos, cansados de vivir, a las llamas de la hoguera encaja perfectamente bien con algún tipo de tradiciones, usos o prácticas, reales o imaginarias, que pudieron ser adscritas a poblaciones célticas. Parece, por tanto, que tras los dos apuntes etnográficos que sobre los «Almujuces» nos aporta el texto alfonsí, noticias que, en principio se podrían considerar como fantásticas y que no se corresponden con ningún pueblo histórico y real, podemos descubrir, en realidad, dos indicios del carácter céltico de la fuente que articula el relato del rey sabio y que, en tanto que tal, le ha aportado los materiales a partir de los cuales éste elaboró su noticia acerca de la invasión de la Península Ibérica por los «Almujuces».

5. EL ORIGEN DE LA TRADICIÓN MÍTICO-LEGENDARIA ESCONDIDA TRAS EL RELATO DE ALFONSO X: POSIBLES HIPÓTESIS EXPLICATIVAS

Sólo nos queda por realizar unos breves apuntes acerca del posible origen de esta tradición céltica que creemos que se esconde tras el relato de Alfonso X. Existe la posibilidad de que se trate de una tradición foránea, quizás irlandesa o bretona. La llegada de este tipo de tradiciones al Medievo hispano no debe de resultarnos extraña si tenemos en cuenta una serie de datos históricos sobradamente conocidos. Nos referimos a la vitalidad del cristianismo irlandés durante los primeros siglos de la Edad Media y a su difusión por el resto de Europa, tal y como lo manifiesta, por ejemplo, la labor evangelizadora y fundadora de monasterios desarrollada por Columbano a lo largo del continente hasta su muerte en el año 645. Estos mismos monjes irlandeses que viajaban por el continente eran, también, los responsables del auge cultural de Irlanda en esta época, centrado en la conservación de textos clásicos y en el inicio de la puesta por escrito de sus tradiciones autóctonas. Esta actividad prosiguió con posterioridad al sínodo de Whitby, del año 664, en el que se fundieron el catolicismo irlandés y el catolicismo romano del sur de Inglaterra⁵⁹. Así pues no sería nada sorprendente que a la

⁵⁸ Ver Dumézil 1989, pp. 242-251. Dichas tradiciones escritas han sobrevivido dentro del folklore y de la tradición de los nartos. Costumbres de este tipo aparecen recogidas en las fuentes antiguas a la hora de hablar de otras poblaciones indígenas europeas, así ocurre, por ejemplo, con las noticias recogidas por Silio Itálico (III, 328) acerca de los cántabros: «Este pueblo está apegado a una extraña costumbre: cuando la debilidad del cuerpo les llega con las canas, interrumpen, desde lo alto de una roca, el curso de sus años, en adelante impropios para la guerra.»

⁵⁹ Ejemplos de dicha vitalidad cultural y misionera por el continente serían las numerosas fundaciones monásticas atestiguadas y la actividad cultural desarrollada en ellas y en la corte carolingia. A este respecto ver Curtius 1989, pp. 74-79; Reynolds & Wilson 1995, pp. 88-95; Cahill 1998, pp. 153 ss. Esta pervivencia de tradiciones célticas en la literatura cristiana medieval no sólo tuvo lugar

España medieval hubiesen llegado, en algún momento de su historia, ciertas tradiciones de herencia celta (irlandesas, escocesas o galesas) traídas por algunos de estos religiosos insulares. Para el caso concreto del reinado de Alfonso X conocemos la presencia de intelectuales procedentes de las Islas Británicas en Toledo, como, por ejemplo, Miguel Scoto que, a principios del siglo XIII, trabajó en la ciudad del Tajo (Menéndez-Pidal 1956, pp. 35 ss; Pastor de Togneri 1985, p. 122).

Otra posible vía de entrada para dichas tradiciones, vinculada de manera más directa con el Noroeste peninsular, es su penetración conjunta con el asentamiento de un grupo de inmigrantes bretones, procedentes, por tanto, de otra antigua región celta, llegados a finales del siglo V o inicios del VI, en el norte de la provincia de Lugo, en el actual ayuntamiento de Pastoriza, que dió lugar a la aparición de una comunidad cristiana presidida por un obispo con sede en Britonia. Esta diócesis se organizaba en torno a un monasterio y estaba dirigida por su obispo-abad; parece ser que era una diócesis étnica y no territorial, es decir, su obispo no tenía autoridad sobre el territorio sino sobre los bretones de Galicia y Asturias y su forma de monacato parece haber sido de clara raigambre céltica, como el monacato irlandés⁶⁰. Sería posible, por tanto, que estas tradiciones penetrasen en el Noroeste de la Península en esta época.

La posibilidad de que las tradiciones que parecen descubrirse tras los relatos alfonsinos sean un influjo directo debido a la llegada de individuos procedentes de Irlanda o de otras antiguas regiones celtas a la Península Ibérica en época medieval sigue siendo, no obstante, una hipótesis por confirmar pues carecemos de cualquier testimonio documental que nos permita llenar el vacío que existe entre la actividad de los monjes irlandeses o bretones y el texto de Alfonso X.

También queda otra posible hipótesis, aquélla que defiende que las fuentes que ha podido utilizar Alfonso X en su obra eran leyendas locales de origen celta que permanecieron vivas en la cultura oral o conservadas en alguna fuente literaria desconocida⁶¹. La conservación de ciertas tradiciones prerromanas hasta la Edad

en la literatura irlandesa sino también en otras literaturas europeas, como lo demuestra, por ejemplo, la conservación de mitos célticos en la hagiografía francesa; a este respecto ver las indicaciones apuntadas por García Fernández-Albalat 1990, p. 263-264 y notas 63 y 64.

⁶⁰ Con respecto a la sede de Britonia ver Díaz y Díaz, 1976, p. 114; Brenier 1983, pp. 67-74; García y García 1978, pp. 171-173 y 1986, pp. 121-134; Andrade Cernadas y Pérez Rodríguez 1995, p. 17; Pallares y Portela 1996, p. 157.

⁶¹ Delpech 1997, pp. 67-68, apunta, además del posible origen árabe de los argumentos en que se apoya la historia alfonsí de los Almujuces, la posibilidad de que algunos aspectos de dicha historia hagan referencia a una tradición peninsular. Delpech considera posible que, en este caso, estos elementos quizás deriven del sustrato oriental y antiguo del mundo andaluz, heredero de la tradición fenicia y que, por tanto, el autor del relato alfonsí de los Almujuces quizás tomó algunos elementos del complejo mítico-legendario neo-fenicio que quizás se conservaron, de forma más o menos alterada y «recuperada», en la cultura española de la Antigüedad tardía y del Medievo. No obstante, esta hipótesis de Delpech presenta, en nuestra opinión, un punto débil: la ubicación de parte de la historia de los Almujuces en un territorio como el galaico, libre de dicha influencia meridional. Desde nuestro punto de vista, y como hemos intentado demostrar en estas páginas, dicha ubicación, en cambio, queda claramente explicada si se recurre a un estrato legendario autóctono de origen céltico.

Media gallega no nos debe sorprender si tenemos en cuenta la pervivencia, en pleno siglo VI, de usos y costumbres paganas de origen prerromano en el ámbito rural, prácticas que conocemos gracias al *De correctione rusticorum* de San Martín de Dumio y que se mantuvieron en vigor hasta el siglo VIII y IX⁶². Es posible, así pues, que al igual que se conservaron estas prácticas también hubiesen sobrevivido leyendas que reflejaban antiguos mitos celtas, siendo viable que Alfonso X haya recogido la tradición que parece esconderse tras su relato de alguna de dichas leyendas. No obstante, y al igual que ocurría con la primera posibilidad, aquélla que defendía el origen exógeno de dicha tradición, es preciso señalar que, en este caso, también nos movemos en el terreno de las meras hipótesis.

A lo largo de las presentes páginas hemos intentado aclarar el origen de las noticias recogidas en el capítulo 14 de la Primera Crónica General de España de Alfonso X el Sabio acerca de la invasión de los Almujuces. A partir de la constatación, en dicha obra, del tema mítico del bosque que pelea, tema muy enraizado en la tradición mitológica céltica, hemos intentado rastrear su significado dentro de dicha tradición. Este análisis nos permitió descubrir la estrecha relación que existe entre las diferentes versiones celtas del mito de los árboles que combaten y otros temas míticos, de origen celta, que aparecen en la obra alfonsí, como el combate entre Hércules y Gerión que da lugar a la fundación de la Torre de Hércules. Tras constatar el origen celta de dicho tema hemos pasado a estudiar las noticias acerca de los «Almujuces» recogidas en dicha obra. Fruto de dicha labor es la constatación de que en el relato alfonsí funcionan los mismos esquemas evemerizadores e historizantes que aparecen en otras tradiciones medievales cristianas que trataron con temas mitológicos célticos, como es el caso de la tradición irlandesa. Este hecho quizás nos indique la existencia de un origen céltico común de los relatos irlandeses e hispanos que se esconden tras las versiones evemerizadas medievales que, de ellos, nos ofrecen nuestros textos.

⁶² Acerca de dichas prácticas ver López Pereira 1996, en especial pp. 55-67 y las notas al texto del *De Correctione* en que se hacen referencias a las mismas. El carácter prerromano de muchas de estas prácticas y creencias es un hecho apuntado ya con frecuencia por la investigación histórica; así, por ejemplo, ver Bermejo Barrera 1986, p. 195 y Blázquez Martínez, 1983, p. 241.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE CERNADAS, J. M. y PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. (1995): *Galicia Medieval. Historia de Galicia, tomo II*, Perillo-Oleiros (A Coruña), 1995.
- ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. d' (1996): *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*, Barcelona.
- BALBOA SALGADO, A. (1996): *Gallaecia nas fontes clásicas*, Santiago de Compostela.
- BELLO DIÉGUEZ, J. M. (1991): «La Torre de Hércules y la Leyenda», *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*, A Coruña, pp. 147-150.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana 2*, Madrid.
- BERNIER, G. (1983): «As igrejas bretonas en Galicia», *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, I, 1983, pp. 67-74.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas. Tomo II. Religiones Prerromanas*, Madrid.
- BUTLER, E. M. (1997): *El mito del mago*, Madrid, (Cambridge, 1948).
- CAHILL, TH. (1998): *De cómo los Irlandeses salvaron la Civilización*, Madrid.
- CATALÁN MENÉNDEZ-PIDAL, D. (1992): *La Estoria de España de Alfonso X. Creación y evolución*, Madrid.
- CATALÁN-MENÉNDEZ PIDAL, D. y DE ANDRÉS, M^a SOLEDAD (eds.) (1974): *Al-Razi, Crónica del moro Rasis*. Madrid.
- CHADWICK, N. K. (1949-1951): «The story of Macbeth: a study in Gaelic and Norse tradition», *Scottish Gaelic Studies*, septiembre 1949 y mayo 1951, pp. 189-216 y 1-25.
- CUMONT, FR. (1989): *Astrología y Religión en el Mundo Grecorromano*, Barcelona.
- CURTIUS, E. R. (1989): *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Madrid.
- DELPECH, FR. (1997): «Adoradores del fuego en Al-Andalus. Reflexiones sobre la prehistoria mítica de España», en J. A. González Alcantud y M^a Jesús Buxó Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona, pp. 41-74.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1976): «La Cristianización de Galicia», en VV.AA., *La Romanización de Galicia*, O Castro-Sada (A Coruña), pp. 105-120.
- ID. (1985): *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela.
- DUBLER, C. E. (1951-1952): «Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General», *Vox Romanica*, 12, pp. 120-180.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1977): «Irán Antiguo y Zoroastro», en H.-E. Puech (dir.) *Las Religiones Antiguas*, vol. II, *Historia de las Religiones Siglo XXI*, Madrid, pp. 406-488.
- DUMÉZIL, G. (1989): *Escitas y Osetas. Mitología y sociedad*, México.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, J. (ed.) (1989): *Rodrigo Jiménez de Rada, Historia de los hechos de España*, Madrid
- FRAZER, J. G. (1944): *La Rama Dorada*, México.
- ID. (1989): «Putting children on the Fire» en Apollodorus, *The Library*, Cambridge (Mass.) & London, vol. II, pp. 311-317.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, O Castro-Sada (A Coruña).
- ID. (1996a): «Antigüedad: La religión de los Castreños» en M.V. García Quintela (ed.), *Las religiones en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela, pp. 33-90.

- ID. (1996b): «Rituales funerarios en la Galicia Céltica», en S. Reboreda Morillo y P. López Barja (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo da Limia, pp. 67-79.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1995): «Las navegaciones romanas por el Atlántico Norte: imperialismo y geografía fantástica», en V. Alonso Troncoso (coord.), *Guerra, exploraciones y navegación. Del mundo antiguo a la edad moderna*, A Coruña, pp. 101-110.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*, Madrid.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (1978): «Dos visitas a Bretoña», *Compostellanum*, XXIII, pp. 169-189.
- ID (1986): «Ecclesia Britoniensis», *Estudios Mindonienses*, II, 1986, pp. 121-134.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. (1996): «Mito y Epopeya: la historia mítica de Aquiles y la *Ilíada*», en J.C. Bermejo Barrera, F.J. González García y S. Reboreda Morillo, *Los Orígenes de la Mitología Griega*, Madrid, 1996, pp. 217-300.
- ID. (1997): *Hércules y Gerión. Mitos y leyendas de la Torre de Hércules I*, A Coruña.
- ID. (1998): *Hércules y Gerión II. Mitos y leyendas de la Torre de Hércules*, A Coruña.
- GUYONVARCH, CH. (1953): «Kat Godeu», *OGAM*, V, 1953, pp. 111-120.
- ID. (1980): *Textes Mythologiques Irlandais I*, Rennes.
- ID. (1997): *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, París, 1997.
- IRVING, T. B. (1959): «Almúices in Alfonso X's Primera Crónica General», *Kentucky Foreign Language Quarterly*, 6, pp.112-120.
- LE ROUX, FR. (1992): «La religión de los celtas», en H.-Ch. Puech (dir.), *Las Religiones Antiguas*, vol. III, *Historia de las Religiones Siglo XXI*, Madrid (ed. orig. francesa 1970), pp. 109-184.
- LE ROUX, P. (1959): «Les Arbres Combatants et la Fôret guerriere II», *OGAM*, XI, pp. 1-10 y 185-205.
- LE ROUX, FR. y GUYONVARCH, CH.-J. (1983): *Mórrigan-Bodb-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes.
- ID. (1993): *A Civilização Celta*, Lisboa (Rennes, 1990).
- ID. (1995): *A Sociedade Celta na ideologia trifuncional e na tradição religiosa indo-europeia*, Lisboa (Rennes, 1991).
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (ed.) (1938): *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitab Ar-Rwad Fi Habar al-Katar d'Ibn 'Abd Al-Munin Al-Himyari*, Leiden.
- LÓPEZ PEREIRA, X. E. (1996): *Cultura, relixión e supersticións na Galicia Sueva. Martiño de Braga, De Correctione Rusticorum*, A Coruña.
- LUCK, G. (1995): *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1956): «España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente», en R. Menéndez Pidal, *España, eslabón entre la cristiandad y el islam*, Madrid, pp. 33-60.
- ID. (ed.) (1977): Alfonso X, *Primera Crónica General de España* de Alfonso X, 2 tomos, Madrid, editor.
- MOORE, U. J. (1981): «Celtic themes in Shakespeare plays», *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, I, pp. 91-94.
- MUIR K. (ed.) (1984): W. Shakespeare, *Macbeth*, Londres-New York.
- OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M.-A. (eds.) (1993), San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid.

- PASTOR DE TOGNERI, R. (1985): *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona.
- PALLARES, M. C. y PORTELA, E. (1996): «Idade Media», en *Nova Historia de Galicia*, Perillo-Oleiros (A Coruña). pp. 149-234.
- PUJANTE, A. L. (ed.) (1995): W. Shakespeare, *Macbeth*, Madrid.
- REYNOLDS, L. D. y WILSON, N. G. (1995): *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid.
- SAINERO, R. (1987): *La huella celta en Irlanda y España*, Madrid.
- ID. (1988): *Los grandes mitos celtas y su influencia en la literatura*, Madrid.
- ID. (ed.) (1988): *Leabar Ghabala. El Libro de las Invasiones*, Madrid.
- SERRA VALENTÍ, E. (de.) (1985): Julio César, *Comentarios a la Guerra de las Galias*, Barcelona.
- SOPÉÑA GENZOR, G. (1986): *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- WIKANDER, S. (1966): «Los Almuiuces en la Primera Crónica General», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 2, pp. 109-116.