

EL REYEZUELO, EL CUERVO Y EL DIOS CÉLTICO LUG

Aspectos del dossier ibérico

Marco V. GARCÍA QUINTELA



Bruxelles

2005

INTRODUCCION

En trabajos recientes D. Gricourt y D. Hollard han planteado la importancia de la relación entre el dios céltico Lug y distintas aves, en especial con el cuervo y el reyezuelo¹. Este aspecto del dios supremo céltico sirve en su investigación como punto de partida para el examen de distintas piezas arqueológicas de los celtas continentales donde aprecian representaciones icónicas del ornitomorfismo de Lug que, por lo demás, relacionan con la apreciación de una dimensión chamánica en su definición teológica que establecen comparándolo con dioses de pueblos indoeuropeos como Odín, Rudra, y Apolo. Una parte del dossier comparativo en lo que respecta a Lug había sido establecida por B. Sergent² y antes apuntada de forma pionera por F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h³.

Tomando como punto de partida estos estudios y la perspectiva comparativa que los anima me parece interesante aportar una serie de datos procedentes de tradiciones folclóricas de la Península Ibérica. Mi intención principal es mostrar la pertinencia del recurso a estos testimonios, revelar algún aspecto novedoso de la huella de la cultura y religión celtas en la Península y, andando el camino, perfilar algún aspecto de la definición religiosa de Lug.

Para llevar a cabo la tarea indicada se plantea un problema. Por una parte examinaremos un dossier peninsular difícil de entender sin postular la presencia de Lug, su culto y su mitología, como hondamente arraigados en esta parte de Europa. Pero, por otra parte, los testimonios peninsulares explícitos del culto al dios son relativamente reducidos, están compilados en trabajos recientes y útiles⁴ y, sobre todo, nunca aparecen expresamente relacionados con el dossier que se va a proponer.

¹ D. Gricourt – D. Hollard, “L’ornithomorphose de Lugus : mythe indo-européen et héritage chamanique”, *Ollodagos* 11/1, 1998, p. 3-57; *id.* – *id.*, “Lugus ornithomorphe sur quelques représentations monétaires”, *Cahiers Numismatiques* 146, 2000, p. 21-40; P. Gendre – D. Hollard, “La parole du corbeau et le cri de la corneille: à propos d'un pendentif antique trouvé à Vendeuil-Caply (Oise)”, *Cahiers Numismatiques* 147, 2001, p. 33-42. Ver también C. Sterckx, *Des dieux et des oiseaux. Réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtiques*, Bruselas, 2000. Distintos aspectos estudiados en este artículo se examinan, con otros desarrollos, en F. Delpech, “Finistères, têtes coupées et monuments talismaniques”, *Studia Indoeuropea* 1, 2001, (Bucarest), p. 171-212.

Trabajo realizado con el Proyecto de Investigación PB 97-0549, *Sociedad y Cultura Material en la Protohistoria del Noroeste Peninsular*, del Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Secretaría de Estado de Universidades, Investigación y Desarrollo. E-mail del autor, phmarco@usc.es. El lector observará que este trabajo es como un puzzle y si, con mejor o peor fortuna, yo lo he construido, amigos y colegas me han proporcionado muchas piezas. Estoy en deuda por ello con Jaime Alvar, José C. Bermejo, Carlos Búa, Isabel Cobas, François Delpech, Dominique Hollard, Mar Llinares, Francisco Marco, Laurent Planchais-Lagatu, Andrés Rosende y Manuel Santos. Ni que decir tiene que ninguno de ellos es responsable de mis errores.

² *Lug et Apollon*, Bruselas, 1995.

³ F. Le Roux – Ch.-J. Guyonvarc'h, *Mórrígan – Bodb – Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes, 1983, p. 2: “Lug a des traits apolliniens”; en p. 5-7, señalan los rasgos apolíneos de Lug (luminoso), Dianecht (sanador) y Oengus (juvenil).

⁴ A. Tovar, “El dios céltico Lugu en Hispania”, en *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, p. 279-282; *id.*, “The God *Lugus* in Spain”, *BBCS* 29/4, 1982, p. 591-9; F. Marco Simón, “El dios céltico Lug y el Santuario de

En relación con este problema, que es básicamente el derivado de la utilización de tradiciones folclóricas compiladas y adaptadas en medios cristianos que necesariamente niegan la presencia de dioses paganos, aunque reutilicen elementos de su culto o leyenda, está el método de estudio empleado. En efecto, los testimonios procedentes del mundo céltico continental (entre los que figuran los testimonios hispanos antiguos), se estudian con ayuda de la arqueología, la epigrafía y, cuando es necesario, la lingüística. Por su parte, los testimonios irlandeses y galeses, heredados de la religión precristiana, se expresan a través de una literatura mitológica y épica más o menos sofisticada, tratada con los métodos de la literatura y la mitología comparadas.

Pues bien, al contrario que en los casos mencionados, los testimonios procedentes del folclore de la península, se atestiguan en lenguas vernáculas romances o, en un caso importante, en árabe, y proceden de horizontes cronológicos que nada tienen que ver, en apariencia, con aspectos del pasado prerromano peninsular en general, y del culto a Lug en particular. ¿Cómo es posible, entonces, sostener que deben contemplarse desde esa lejana perspectiva?

El problema ha sido abordado desde hace años por C. Lévi-Strauss que ofreció la alternativa que, pese al tiempo transcurrido, en mi opinión sigue siendo válida. Afirmaba el mitólogo francés que en los estudios de mitología era normal el recurso a cuentos, leyendas, tradiciones pseudohistóricas, así como a ceremonias y ritos, rechazando distinciones demasiado rápidas entre lo que es mítico y lo que no, y concluía: “toca al mito mismo, sometido a la prueba del análisis, revelar su naturaleza y situarse en un tipo”⁵. Esta forma de ver las cosas, pese a ciertos problemas menores, encuentra ejemplos de aplicación en el mundo de los estudios comparados indoeuropeos en la obra de G. Dumézil⁶.

Otro antecedente epistemológico importante para este planteamiento ha sido la propuesta de P. Bourdieu de un “estructuralismo genético”, que superase molestos elementos de ahistoricismo

Peñalba de Villastar”, *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, p. 731-59; L. Sagredo – L. Hernández Guerra, “Los testimonios epigráficos de LVG en Hispania”, *MHA* 17, 1996, p. 179-201.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo Crudo y lo Cocido*, FCE, México, 1968, p. 14, 11-40.

⁶ Por ejemplo en G. Dumézil, *Mythe et épopée III: Histories romaines*, Gallimard, París, 1981 (3ª ed. corregida), toda la primera parte, “La saison des rivières”, p. 19-89. Para la relación entre ambos sabios y la mutua simpatía por sus respectivas obras véase G. Dumézil, *Discours de réception à l'Académie Française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss, jeudi 14 juin 1978*, París, 1979, p. 64-5, 72-3, etc.; D. Eribon, *Faut-il bruler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París, 1992, p. 40-2, 207-8 y sobretodo 329-338, con extractos de correspondencia entre ambos; véase un resumen del método de Dumézil en M. V. García Quintela, *Georges Dumézil, 1898-1986*, Orto, Madrid, 1999. Otra aplicación de este método, a la vez lévi-straussiano y duméziliano, en M.V. García Quintela, “Tales de Mileto en Heródoto, en la frontera entre saberes y culturas”, en P. López Barja y S. Rebordea Morillo, *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores del Mundo Griego*, Santiago de Compostela-Vigo, p. 29-55. B. Sergent también lo aplica en parte de sus trabajos recientes, véase un caso con una pequeña justificación teórica en B. Sergent, “Sur l'inversion mythique: l'exemple de Korê et Baldur”, *RHR* 212-2, 1995, p. 131-43.

presentes en la obra de Lévi-Strauss⁷. El caso es que, desde el punto de vista de los estudios sobre la tradición indoeuropea, la cuestión histórica es clave y encaja en la importancia de la dimensión genética subrayada por Bourdieu y que Dumézil, por su propia cuenta, consideró siempre de la mayor importancia⁸. Nada de esto está muy de moda entre las corrientes intelectuales más recientes. Pero no importa, el caso es que sigue teniendo capacidad de explicación.

⁷ P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 22-3, 26-7, 29, 50-1, 108-9. De la p. 51 extraigo una afirmación que, en todo caso subraya la dificultad de la empresa: “El trabajo histórico que debería permitir comprender la génesis de las estructuras tal como pueden ser observadas en un momento dado en tal o cual campo es muy difícil de realizar, porque no puede contentarse ni con vagas generalizaciones fundadas sobre algunos documentos obtenidos de manera errática ni con pacientes compilaciones documentales o estadísticas que dejan a menudo vacíos sobre lo esencial. Por lo tanto, una sociología plenamente realizada debería evidentemente englobar una historia de las estructuras que son la finalización en un momento dado de todo el proceso histórico”.

⁸ Dumézil gustaba de definirse como historiador y la falta de conciencia de este aspecto conduce al desatino de fondo del libro, por lo demás útil, de W.W. Belier, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's “idéologie tripartite”*, Brill, Leiden, 1991, pues entiende que cuando Dumézil considera la dimensión histórica de los pueblos herederos de los indoeuropeos incurre en una inconsistencia metodológica. Belier pretende que es más importante la ortodoxia del método que los hechos de realidad que ese método explica y sistematiza.

I. LLEU RECIBE SU NOMBRE VARIACIONES SOBRE EL REYEZUELO

Partiremos del *Mabinogi* de Math o *Cuarta Rama del Mabinogi*, cuento galés compilado en la baja Edad Media pero repleto de elementos de evidente arcaísmo⁹. El relato es una historia de Lleu, forma galesa del dios céltico Lug, desde las peculiares circunstancias de su nacimiento, su maduración hasta el momento de su matrimonio, su crisis matrimonial, muerte y renacimiento para recuperar la realeza perdida.

Me he ocupado globalmente de aspectos de la primera parte del relato, siempre desde el punto de vista comparativo y de búsqueda de referentes peninsulares, en otros trabajos. Otro estudio, en preparación, se ocupará de la parte final, desde la muerte de Lleu hasta su resurrección y reconquista de la realeza. Ahora me detendré en un episodio menor: las circunstancias bajo las que Lleu recibe su nombre. Para entenderlas conviene resumir los antecedentes.

Gilvaethwy estaba enamorado de la portapiés del rey Math que, por su tarea consistente en sostener en su regazo los pies del rey en tiempo de paz, debía permanecer virgen. El caso es que Gilvaethwy, con ayuda de su hermano Gwydion que era mago, trama un engaño gracias al cual consigue violar a la joven. El rey cuando se entera castiga a los malhechores y desposa a la portapiés. Pero necesitaba otra doncella para ese puesto. Gwydion, ahora reconciliado con Math, le sugiere que recurra a su hermana Aranrhod. Pero ésta no supera la prueba de la virginidad pues da luz a gemelos, uno es Dylan, que desaparece inmediatamente en el mar¹⁰. El otro procede de un objeto misterioso que ella deja caer en su huida y que Gwydion envuelve inmediatamente en un manto y deposita en un cofre. Al cabo de un tiempo nace allí el otro niño, sobrino pero a la vez una suerte de hijo de Gwydion¹¹. Éste visita a Aranrhod para notificarle la nueva, pero ella no reconoce al niño, prueba de su vergüenza, y profiere un conjuro según el cual el niño no podría tener nombre si no se lo impone ella misma.

⁹ Véase G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. Esquisses de mythologie*, Gallimard, París, 1985, p. 93-111; F. Le Roux – Ch.-J. Guyonvarc'h, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, Ouest-France, Rennes, 1991, p. 178-9, que subrayan el arcaísmo de esta rama del *Mabinogi* considerada globalmente. En el mismo sentido, Sergent, *Lug*, p. 90-4, 114-9; P.-Y. Lambert, "Magie et pouvoir dans la Quatrième Branche du Mabinogi", *Studia Celtica* 28, 1994, p. 97-107, quien concluye en p. 107: "On se contentera de noter la rigueur de la construction du conte, qui doit avoir conservé, sinon les détails, au moins la logique du mythe païen".

¹⁰ Dumézil, *L'oubli*, 105-9; *id.*, "Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdall", *Études Celtiques* 8, 1959, pp. 263-83, reeditado en *id.*, *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*, Gallimard, París, 2000, p. 171-188, sobre Dylan p. 180-7.

¹¹ La relación de parentesco habitual es indicada por Lambert, "Magie et Pouvoir", p. 103. Por su parte C. Sterckx, "Le manteau de Gwydion", *Ollodagos* 1/6, 1990, p. 211-14, había subrayado la relación etimológica entre los términos para el manto (con el que Gwydion recoge al bebé) y la matriz.

II. SANTUARIOS Y CUERVOS DE LUG Y DE SAN VICENTE

Continuaremos el argumento planteando la similitud profunda entre dos puntos del ámbito continental – en Galia y la Península Ibérica.

Artemidoro de Éfeso fue un gran viajero de la antigüedad que, hacia el año 100 a. de C., escribió una obra llamada *Geographoúmena* de la que sólo conservamos fragmentos. Conoció y compiló su obra Posidonio de Apamea (135-51 a. de C.) eminente polígrafo cuyos escritos tampoco se conservan íntegramente y sobre el cual sabemos que visitó Cádiz y la Galia en la zona de Provenza. Partes de sus escritos que nos van a ocupar fueron incluidas por Estrabón de Amasia, autor contemporáneo de Augusto que nunca puso los pies en la Península, en su monumental *Geografía*. En concreto, en su descripción de las costas oceánicas de la Galia cita un pasaje de Artemidoro:

Artemidoro ha recogido una historia todavía más increíble (*mythodésteron*) sobre cuervos. En el litoral del Océano describe un puerto denominado de los Dos Cuervos porque allí se veían dos cuervos con el ala derecha casi blanca. Quienes tenían una diferencia sobre cualquier tema iban juntos a este lugar y, tras montar sobre una altura, colocaban una tabla sobre la que arrojaban galletas de cebada, cada uno por su lado. Las aves que hemos dicho caían entonces sobre estas galletas, comían unas y diseminaban las otras: la victoria correspondía al hombre cuyas galletas habían sido diseminadas. Este relato es evidentemente demasiado fabuloso (*mythodéstera*)⁴⁴.

El pasaje se incluye en una serie de tres noticias de carácter religioso. La primera atribuye a Posidonio la descripción de una isla de la desembocadura del Loira con un ritual dionisiaco⁴⁵. Sigue la que acabamos de citar y en tercer lugar, también atribuida a Artemidoro, pero con más credibilidad (*pistótera*), describe el ritual de tipo místico que se celebra en otra isla junto a la costa de Bretaña. Sin duda fue Posidonio quien compiló el conjunto del pasaje, tal vez en su tratado sobre el Océano, e introduce las notas sobre credibilidad de las noticias transmitidas.

En sus notas a la edición de Estrabón, F. Lasserre menciona, a propósito del pasaje que nos interesa, un estudio de S. de Kersabiec, publicado en 1868, donde se propone identificar el lugar con el puerto de Brandu. La razón es que *vran-deü* significa en bretón “dos cuervos”. También menciona la existencia de una Punta de los Dos Cuervos al sur de la isla de Hyères y concluye que toda identificación sigue siendo aleatoria⁴⁶.

Volvamos a la Península Ibérica. Mediante idéntica forma de transmisión (Artemidoro, Posidonio, Estrabón) estamos informados sobre los ritos que los célticos del Anas celebraban en el

⁴⁴ Estrabón IV, 4, 6.

⁴⁵ Estudiado por M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, París, 1986, p. 67-79.

⁴⁶ F. Lasserre, *Strabon. Géographie, (Livres III-IV)*, Les Belles Lettres, París, 1966, p. 163 n. 3. Le Roux – Guyonvarc’h, *Mórrígan*, p. 75, son todavía más escépticos.

III. EL JOVEN MUY DIESTRO, EL CUERVO Y EL REYEZUELO

Armados con estos datos cabe emprender un último viaje en compañía de los cuervos de Lug / San Vicente. Como hemos visto más arriba, M. Leite de Vasconcellos recogía noticias según las cuales los cuervos del Cabo estaban, al menos hasta inicios del siglo XX, establecidos en la catedral de Lisboa, dedicada a ese santo.

Conocemos las circunstancias históricas en que se produjo el acontecimiento. Transcurría el reinado de Afonso Henriques (1109-1185), fundador del Portugal políticamente independiente y, en palabras del insigne historiador Alexander Herculano (1810-1877) “talhado para desenvolver largamente a ideia de nacionalidade portuguesa”⁹⁴. Entre sus numerosos hechos de armas figura la conquista de Lisboa (1147) a los musulmanes encabezando una cruzada⁹⁵. Una vez realizada la conquista se imponía la cristianización del lugar, para lo que se recurrió a las reliquias de San Vicente. El tema es un lugar común de la literatura e historiografía portuguesa y está reseñado de múltiples formas⁹⁶.

Sin embargo, los autores citados no mencionan la versión de los hechos establecida por Duarte Galvão (1446?-1517) a la que llegué gracias a las referencias encontradas en un comentarista de L. de Camões, *Os Lusíadas*, III, 74, pasaje donde se describe el traslado de los restos de San Vicente a Lisboa.

Duarte Galvão es un autor de pésima fama como historiógrafo, conocido por compilar una *Crónica de D. Afonso Henriques*, probablemente aprovechando materiales de Fernão Lopes (1384?-después del 1459), que compendia haciéndose eco también de “tradiciones y leyendas vulgares”⁹⁷. Constatación que desanima a los historiadores pero estimula a los estudiosos del folclore y la mitología. Refiere en dos momentos las circunstancias de búsqueda de las reliquias de S. Vicente. El primero está protagonizado por el propio Afonso Henriques, el segundo por “certos homens de

⁹⁴ A. Herculano, *História de Portugal*, Tomo I, Venda Nova, Amadora, 1980, p. 405.

⁹⁵ Largamente descrita por Herculano, *História*, p. 486-526

⁹⁶ Se aprecia en las referencias de la extensa nota que le dedicó M. Leite de Vasconcellos; Fernandes, “Iconografia vicentina”, pp. 44-6, recoge otros datos como representaciones de San Vicente con el cuervo en el arte, la frecuencia de los topónimos urbanos lisboetas con alusiones a cuervos y grajas, o la común presencia de cuervos esculpidos en las casas. Walter, “Les corbeaux de saint Vincent”, estudia las imágenes de un sello de la catedral de Lisboa y de un escudo de la ciudad que representan una barca sobre la que velan dos aves, que interpreta como los cuervos que velan por San Vicente durante su *translatio*.

⁹⁷ C. E. de Soveral, s.v., “Galvão, Duarte”, en Jacinto de Prado Coelho (dir.), *Dicionário de Literatura*, Figueirinhas, Porto, 1982, vol. 2, p. 359.

IV. FRAGMENTOS DE ICONOGRAFÍA DEL LUG PENINSULAR

Para culminar nuestro análisis revisaremos una pequeña serie de testimonios iconográficos antiguos que adquieren nuevos perfiles a la luz de lo visto hasta aquí y redundan en la antigüedad de las nociones peninsulares atestiguadas en distintas épocas.

IV.1. Estatua antropomorfa de Santa Tecla

Podemos comenzar con una figura antropomorfa aparecida en las excavaciones del Castro de Santa Tecla. F. López Cuevillas la describe como sigue la figura humana metida en un nicho a modo de hornacina que apareció en las excavaciones del castro de Santa Tecla:

“Está rota oblicuamente en su parte inferior, pero deja ver una cara sin facciones, una cabeza en la que el pelo largo cae a los lados [...], y en que el brazo derecho se tiende por delante del pecho”¹¹⁸

Dejando aparte el aspecto antropomorfo general, los dos únicos rasgos que destaca la imagen son la mano derecha y lo que López Cuevillas considera un mechón de cabello pero que, sugerimos, podría ser un pico. Esta interpretación se sustenta, además, en que una figura antropomorfa con pico está atestiguada también en el santuario de Lug en Peñalba de Villastar¹¹⁹ (véanse figuras 2 y 3).

Ahora bien, una figura con un brazo derecho resaltado y un pico, sabiendo todo lo que sabemos, parece apuntar al dios Lug¹²⁰. Hay más.

Estrabón nos dice que D. Junio Bruto llegó, en su expedición del año 137 a. de C. siguiendo la costa oceánica hacia el norte, hasta el río Miño¹²¹. Mientras que Floro relata las circunstancias en las que se vio obligado a emprender la retirada en contra de su voluntad: al ponerse el sol a orillas del

¹¹⁸ F. López Cuevillas, “Esculturas zoomorfas y antropomorfas de la cultura de los castros”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 19, 1951, p. 177-203, cita de p. 192.

¹¹⁹ J. Cabré Aguiló, “La Montaña Escrita de Peñalba”, *BRAH* 56, 1910, p. 241-280, reproducciones en p. 254 y 263; es importante la revisión sobre este santuario efectuada por F. Marco Simón, “El dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar”, *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, pp. 731-59, en correspondencia particular D. Hollard me señala que la representación de un solo ojo, unida a la especie de pico, redonda en la idea de que se trata de la representación de una cabeza de ave.

¹²⁰ D. Gricourt – D. Hollard, “Lugh Lamhfhádha et le monnayage des Celtes du Danube”, *Cahiers Numismatiques* 133, 1997, p. 9-16, sistematizan representaciones icónicas de Lug con grandes manos. Gricourt – Hollard “L’ornithomorphose” y “Lugus ornithomorphe”, recogen y explican representaciones de la transformación del dios en ave.

¹²¹ Estrabón, III, 3, 4. El párrafo consiste en una enumeración de los ríos que aparecen yendo por la costa oceánica entre el Tago y el Miño, también llamado *Baínis*, sobre el que recoge la noticia de Posidonio según la cual el río procede del país de los cántabros. Sigue una observación sobre las altas orillas de los ríos, que impiden que las mareas las desborden, y termina el párrafo indicando que el Miño fue el límite alcanzado por la campaña de Bruto. Además de por la mención expresa a Posidonio, parece claro que toda la información del pasaje deriva de observaciones efectuadas con motivo de esa campaña.

V. CONCLUSIONES

La primera conclusión es metodológica. Para detectar aspectos de las religiones peninsulares prerromanas no basta, aunque es imprescindible, la habitual recogida de testimonios epigráficos y onomásticos. Debe examinarse el folclore con suma atención. Aunque no todo el folclore se remonta, transformado, a formas religiosas antiguas, e incluso es probable que la mayor parte del folclore peninsular sea más reciente, existe un folclore que hunde sus raíces en un pasado muy remoto, y tal vez los casos presentados en este trabajo entren en esta categoría. El problema es cómo verificarlo y aquí hemos propuesto el recurso al método comparativo y estructural.

Comparativo: si Artemidoro hacia el 100 a. de C., Idrisi en el siglo XII y el folclore recogido hacia el paso del siglo XIX al XX atestiguan, en lugares distintos, ciertos elementos análogos en enclaves comparables desde el punto de vista topográfico, es que algo puede haber detrás. Se trata, en este caso, según hemos establecido, de manifestaciones del dios Lug en su dimensión solar y de afinidades con el cuervo.

Estructural: si la historia de Joane en Lisboa y la de Lleu en el País de Gales aprovechan la misma estructura con orientaciones diferentes es porque su esquema narrativo, como tal, pero también la semántica que lo sustenta es preexistente y se actualiza de formas diversas de acuerdo con circunstancias simbólicas, sociales, históricas en suma, cambiantes. ¿Pero qué elemento común puede proponerse como preexistente a la escritura bajomedieval de los *Mabinogi* en Gales y el cuento de Joane recogido por D. Galvão en el siglo XV en Lisboa? Creo que cualquier respuesta que prescinda de la tradición céltica prerromana existente en ambos lugares sería errónea.

Por otra parte, desde nuestro punto de vista, el recurso a la iconografía sólo sirve una vez establecido lo anterior. Pues es ese examen previo el que proporciona la masa de texto, inexistente por definición en el ámbito de las religiones peninsulares prerromanas, sobre la que interpretar las imágenes sin caer en ningún a priori.

Digamos, por otra parte, que el método de análisis iconográfico no va más allá del normal en los estudios de iconografía de la Grecia y Roma antiguas, con una ligera variante. En Grecia y Roma son las culturas griega y romana las que proporcionan de forma directa el horizonte de referencias, establecidas en textos, que permiten interpretar las imágenes. En nuestro caso es preciso un rodeo, es preciso mostrar la existencia de textos que, comprendidos a través del estudio comparativo como heredados de un pasado prerromano, pueden utilizarse para interpretar la iconografía de ese mismo

VI. ADENDA

El texto que constituye lo fundamental de este volumen había sido admitido por otra publicación cuando fue objeto de presentación pública en Bruselas, el día 27 de octubre de 2001 con el título “*Le roitelet, le corbeau et le dieu Lug*” en el marco de las Trezièmes Journées Belges d’Études Celtologiques et Comparatives organizadas por Claude Sterckx bajo el encabezado general “Les animaux dans les mythes, les rites et l’usage”. Quiero agradecer a Claude Sterckx la ocasión que me proporcionó de presentar mi trabajo así como la discusión que siguió. Además Claude tuvo la paciencia de esperar por una versión francesa del trabajo para *Ollodagos*, que nunca llegó, y ahora, como la publicación inicialmente prevista está aplazada *sine die*, tomó la iniciativa de incluirlo en la serie de *Mémoires de la Société Belge d’Etudes Celtiques*. Este libro es fruto, pues, de su iniciativa y quiero dejar constancia de mi gratitud.

Entretanto el texto suscitó el interés de amigos y colegas que lo leyeron y citaron en diversas publicaciones: François Delpech, Gaël Hily, Bernard Sergent, que de esta forma se encuentran con un error en las bibliografías de algunos de sus trabajos. Quisiera destacar, en particular, que B. Sergent consideró oportuno hacer suyos una parte de los planteamientos aquí desarrollados, su opción tiene la virtud de proporcionar un adecuado resumen en francés de una parte básica de los análisis planteados, ver B. Sergent, *Le livre des dieux. Celtes et Grecs II*, París, 2004, p. 189-92, 197-201.

Mientras tanto, han aparecido nuevos trabajos y he leído más cosas, pero como lo sustancial del argumento desarrollado permanecía inalterable, he preferido no tocar el texto, que está como se planteó en el 2001 salvo algunas pequeñas cuestiones formales y la inclusión de referencias precisas a trabajos en prensa. Sin embargo, me parece oportuno incluir una mención a esos trabajos y argumentos complementarios en forma de esta adenda.

p. 3n.2. El dossier comparativo propuesto por B. Sergent sobre *Lug et Apollon* se amplía considerablemente en su libro ya citado, Sergent, *Le livre des dieux*, pp. 17-365.

p. 4n.6. Sobre Dumézil ha aparecido una versión francesa, considerablemente ampliada, sobre todo con una discusión sobre las presuntas implicaciones políticas de su obra, ver M.V. García Quintela, *Georges Dumézil, une Introduction, suivie de L’affaire Dumézil*, éditions Armeline, Crozon (Francia), 2001.

VII. SCHERZO : SOBRE INVESTIDURAS REALES, HEXIS PODAL Y LATENCIA SEXUAL¹

Como complemento de nuestro estudio examinaremos una pequeña serie de imágenes heterogénea y heterodoxa. Heterogénea porque a primera vista solo tiene una ténue relación con lo estudiado hasta ahora. Heterodoxa porque nos exige, y exige al lector, un cambio importante de registro intelectual para entender su lugar en el estudio. El punto de partida nos lo proporciona una imagen publicitaria (fig. 1) que me ha dado a conocer F. Delpech, copartícipe del interés por las realezas arcaicas y la simbología podal, intuyendo enseguida Delpech su indudablemente paradójica e irónica congruencia con nuestra temática.

La congruencia viene del hecho que alude a la posición de Lleu/Lug en un momento a la vez preciso y fundamental de su historia. Es el momento cuando, al ir a medir el pie de su madre Aranrhod adopta la postura usual de la “portapies” de Math al inicio del *Mabinogi* para, inmediatamente, lanzar la piedra al reyezuelo y recibir su nombre (ver *supra* p. 8). Hay más, esos gestos también evocan en filigrana los ritos celtas de investidura real, consistentes en la colocación del investido sobre una roca especial sobre la que adopta una serie de posturas que simbolizan una unión sexual con el territorio que “desposa”, como indica la expresión *banais rígi*, que literalmente significa “matrimonio” o “fiesta de matrimonio de la realeza” con el que en Irlanda se denomina el rito de investidura². Se revela, pues, una suerte de equivalencia entre el papel de hecho de la

¹ El título escogido alude a la metodología adoptada en las páginas que siguen, a medio camino entre dos orientaciones. Por un lado está una antropología de la gestualidad definida en el estudio pionero de M. Mauss “Les techniques du corps” (ed. original 1934 ; reeditado en M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, París, p. 365-86), que es relevante para el examen de toda clase de representaciones gestuales, sean relatadas o expresadas mediante imágenes; del griego *héxis* “manera de ser, estado”, de donde “hábito del cuerpo”... relativo a los pies. Por el otro está la idea propia del psicoanálisis sobre el ámbito abierto a la interpretación que deja la observación de toda una serie de expresiones incompletas, actos fallidos, olvidos, etc., así, escribe S. Freud “Llamaremos... *ideas latentes del sueño* a aquello que permanece oculto y que intentamos descubrir por medio del análisis de las asociaciones que surgen en el sueño a propósito de su sueño. Examinaremos... las relaciones que... aparecen entre el contenido manifiesto y las ideas latentes, relaciones que pueden ser muy diversas” en S. Freud, *Lecciones introductorias al Psicoanálisis*, en S. Freud, *Obras Completas*, vol. II, p. 2189, Madrid, 1981.

² Ver P. MacCana, “An archaism in Irish poetic tradition”, *Celtica* 8, 1968, p. 174-191 en p. 181; Jaski, *op. cit.*, p. 63-6; *id.*, “The Topos of the Single Sandal in Irish Tradition”, *Celtica* 10, 1973, p. 160-6, p. 162; B. Jaski, *Early Irish Kingship and Succession*, Dublín 2000, p. 272. El *Fuero Antiguo* de Navarra exigía que el hijo mayor del rey debía “casar con el regno”, *Fuero General* II, 4, 1, citado por J.M. Lacarra y de Miguel, *El Juramento de los Reyes de Navarra: 1234-1329*, Zaragoza, 1972, p. 15. Otros equivalentes hispanos en M.V. García Quintela, M. Santos Estévez, “Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo”, *AEspA* 73, 2000, p. 5-26; M. Santos Estévez, M.V. García Quintela, “Petroglifos

TABLA DE FIGURAS

1. Imágenes de ciervos mostrando las iridiscencias blancas del sol reflejado en su plumaje	69
2a. Fotografía de la estela de Santa Tegra	70
2b. Dibujo de la estela de Santa Tegra según López Cuevillas	70
3. Grabado antropomorfo de Peñalba según Cabré	71
4. Petroglifo di Sintra según Melim de Sousa	72
5. Detalle del anterior	72
6. Pena de Elección	73
7. El “bronce res” y estela di Nicer Clutosi	74
8. Cella del santuario di Kalapodi en Fócide, Grecia	75
9. El monte Santa Tegra visto desde el sur a la puesta de sol	76
10. Ubicación de los principales lugares citados en el texto	77
11. Imagen publicitaria de zapatos deportivos	78
12. Cenicienta calzada por el príncipe según G. Doré	79
13. Fotograma de <i>Singin' in the Rain</i>	80

ÍNDICE DE PALABRAS

abeja	28n.87
Adán	25
águila	9 24 29n.93
Albocelo	26n.80
Alcioneo	28
Amón	28n.87
Apolo	3 28 48 53
Aranrhod	7-8 35 60-61
Ártemis	58
Ashvin	39
Atepomaros	22
Balar	25
Berus	22n.63
Bodb	23n.65-66 48n.141 57
Bran	25 37-38 42n.125 56
Branwen	25 29 37-39
Breus	22n.63 43
cábiros	45
Candaules	65n.16
Cenicienta	63-65 79
ciervo	46-47
Conann	24
corneja	24 28 56-57
Coronide	28
Cúchulainn	23
cuervo	3 17-40 44 51 56-58 69
Diancecht	3n.3
Dios	8 34
Dylan	7
Fintan	24 28 37
gallo	29n.93
Giges	65n.16
Gilvaethwy	7
graja	28-31
Gwydion	7-8 34-35
halcón	24 29n.93
Hefesto	39
Heracles	18 39
Herminthruda	65n.16
Indíbil	13n.36
Isquis	28
Joane	34-35 38-40 49
Josefina	61-64
Julián	46n.133
Lares	22n.63
Larius	22n.63 43
Ler	22n.63
Lero	22n.63
Libuse	65n.16
Lico	28

Lleu	7-8 14-15 34-35 38-40 49 60-61 64-66
lobo	32
Lockwwod (Don)	65 80
Louciocelo	26n.80
Lug	3-4 7-8 14-17 22-29 31-41 46-60
Lugus	47
Luna	44-45
Macha	23n.66 48n.141
Manannan	22n.63
Mandonio	13n.36
Math	7 36-38 60-61 66
Medb	62n.4 65n.16
Meinrado	32n.102
Menesteo	22n.63
Mercurio	22n.63 27n.82 47-48
Minerva	27n.82
Minotauro	56
Momoros	22
Morrigan	23n.66 48n.141
Napoleón I	61-62
Nausicaa	65n.16
Nehalennia	55
Njordr	64n.11
Noé	24
Odin	3 22n.62
Odiseo	65n.16
Oengus	3n.3
Olíndico	29n.93
paloma	28n.87
Penélope	65n.16
Phosphoros	22n.63
Premysl	65n.16
Prometeo	38n.114
Remaclio	63
reyezuelo	3 7-15 18n.52 31 34-35 38-40 54 60
Romulo	39
salmón	24
Rudra	3
Santiago	33n.104
Sereroneos	22
Simpson (R.F.)	65
Skadi	64n.11
Sol	44-45
Solirix	26n.80
Solitumaros	27n.82
Sulis	27n.82
Teseo	56
Thor	64n.11
Trefuilngid	24-26 37
urraca	24n.72
Valerius Corvus	23n.65
Venus	19
Vestio Aloniego	46-48 59
Vicente	21 31-36 45

INDICE

Introducción	3
I. Lleu recibe su nombre : variaciones sobre el reyezuelo	7
II. Santuarios y cuervos de Lug y de San Vicente	17
III. El joven muy diestro, el cuervo y el reyezuelo	31
III.1 Semántica de las especies, de los espacios y de los tiempos	36
IV. Fragmentos de iconografía del Lug peninsular	41
IV.1 Estatua antropomorfa de Santa Tecla	41
IV.2 Petroglifo del Cabo de Roca	44
IV.3 Representación de Vestio Aloniego	46
V. Conclusiones	49
VI. Adenda	53
VII. Scherzo : sobre investiduras reales, <i>héxis</i> podal y latencia sexual	60
Figuras	69
Indice de palabras	81
Lista de figuras	84