

# INTERPRETACION: FUNCION Y SIGNIFICADO

*Lo visible abre nuestras miradas sobre lo invisible*  
Anaxágoras

## 10. INTRODUCCION

Tras el análisis efectuado de los paralelos del Estanque Monumental se debe abordar también el difícil problema de su interpretación.

Pero el análisis de los posibles paralelos ya ha puesto en evidencia lo difícil que resulta el estudio de una construcción tan singular, dada la complejidad de sus características constructivas. Estas suponen un alto grado de conocimientos en campos hasta ahora prácticamente no abordados de la Arqueología Céltica, como la Metrología, la Geometría, la Astronomía y su verosímil relación con el Calendario, lo que permite una comparación con el desarrollo científico-técnico de otras culturas de la Antigüedad. Por ello, el análisis de estos problemas plantea muchas incógnitas que exigen nuevas perspectivas y líneas de trabajo en áreas de estudio con poca tradición en este tipo de planteamientos.

Además, la experiencia evidencia la dificultad de lograr conocimientos exactos y demostraciones científicas en estos campos de la Arqueología, como, por ejemplo, se ha señalado acertadamente a propósito de la Astronomía prehistórica (Ruggles 1990: 119).

De todos modos, de acuerdo con las actuales tendencias de la Arqueología, es evidente que ésta, aunque basada en la documentación que ofrece la cultura material, permite trascender dicho campo de la cultura y penetrar en otros, como los de la Técnica y la Ideología, en la medida en que se sepan encontrar las claves interpretativas que brinda la interrelación de todos los campos dentro de su propio sistema cultural

Por consiguiente, uno de los objetivos de esta aportación preliminar es llamar la atención y comenzar la discusión sobre estos temas, que si bien son difíciles y por ello han sido algo relegados, si se abordan objetivamente pueden resultar de enorme importancia no sólo para avanzar en el conocimiento del oppidum de Bibracte, sino, sobre todo, para lograr una más profunda comprensión de la Cultura Céltica.

Pero al abordar esta difícil problemática se es consciente de que las deducciones que se puedan obtener deben considerarse todavía a nivel especulativo, dirigidas más a suscitar la debida discusión que para ser consideradas como conclusiones definitivas. Estas sólo podrán alcanzarse con nuevos documentos y estudios

junto a una discusión rigurosa que permita ir avanzando en el conocimiento científico de estos campos tan importantes y atrayentes del mundo céltico.

### 10.1. LA ORIENTACION DEL ESTANQUE DE BIBRACTE Y LOS CONOCIMIENTOS ASTRONOMICOS

*"even where astronomical influences on monumental architecture are demonstrable, interpretations are likely to be complex"*.

C.L.N. Ruggles 1990: 119

#### 10.1.1. LOS ESTUDIOS SOBRE ASTRONOMÍA Y EL CALENDARIO EN LA ARQUEOLOGÍA CÉLTICA

El análisis del Estanque Monumental ha puesto en evidencia un conjunto de características constructivas que suponen un alto grado de conocimiento, al menos en hechos tan reveladores como el empleo de una unidad de medida y de cálculos geométricos. Además, en estrecha relación con estos campos, la orientación evidenciada hace suponer una preocupación por la Astronomía o, al menos, el dominio de ciertos conocimientos astronómicos, probablemente aplicados a calcular el tiempo y establecer el calendario, como es habitual en diversas culturas de la Antigüedad.

En efecto, en la reciente investigación sobre la Cultura Céltica se echa en falta una actualización de estos estudios, como evidencia su total ausencia en obras de síntesis (Samuel 1972; Neugebauer 1975; etc.), aunque entre los celtistas se da por sobrentendido que una de las funciones de los druidas sería la de fijar el calendario, tal como ya señaló d'Arbois de Jubainville (Jullian 2, 1908: 151) y como recientemente se sigue aceptando (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 59, 260 s.). En efecto, es bien sabido que los celtas eran expertos conocedores de astronomía de sideribus atque eorum motu (César, *B.G.* 6,14-6; Pomponio Mela 3,2,18), conocimientos que irían dirigidos a precisar el calendario. Dicha visión actualizada debiera relacionar las escasas pero importantes referencias que ofrecen los escritores clásicos, a las que se hace referencia más adelante, con la debida valoración de la información

que ofrece un documento de tanta importancia como es el calendario galo de Coligny (Duval-Pinault 1986). Todos estos datos ofrecen una visión de conjunto sobre los conocimientos que los celtas tenían de la Astronomía y el Calendario que pueden ser interpretados desde la perspectiva que ofrecen las investigaciones sobre esta problemática, especialmente las desarrolladas en el campo de la Prehistoria, sin olvidar otras altas culturas de la Antigüedad, pues constituyen el necesario marco de referencia para valorar la nueva documentación arqueológica que el Estanque Monumental de Bibracte parece ofrecer.

Esta situación resulta aun más paradójica pues, incluso en recientes investigaciones, especialistas que trabajan en una de estas culturas han llegado a la conclusión de que sus resultados dependen o afectan a otras, en las que, sin embargo, no llegan a introducirse para dar una visión de conjunto. Así, como consecuencia del descubrimiento de los observatorios megalíticos, algunos autores han llegado a suponer la existencia de una tradición de sacerdotes astrónomos desde el Neolítico al Bronce, (MacKie 1977: 199), por lo que los Druidas habría heredado conocimientos del mundo megalítico. En esta línea se llega a aducir la citada tradición, que recoge Diodoro Sículo (2,47), de la existencia de recintos circulares con un templo dedicado a Apolo entre los hiperbóreos, que serían los observatorios megalíticos (Piggott 1969: 58, 96; Zecchini 1984: 23), así como la tradición de que Apolo visitaba la isla cada 19 años, lo que deja suponer el conocimiento de un ciclo Metónico o lunar, como se ha supuesto para dichas construcciones. La posibilidad de una continuidad en tales tradiciones se confirmaría, igualmente, en los Broch de Escocia, donde se ha documentado el empleo en la Edad del Hierro de una unidad de medida, una yarda de 0.837 m., equivalente a la yarda documentada en las construcciones megalíticas (Thom 1962), de la que lógicamente debe considerarse derivada.

Esta suposición de una continuidad de las tradiciones prehistóricas en el mundo céltico aducida por ciertos autores (MacKie 1977: 199), cuenta con una larga tradición, en muchos casos poco científica (Kendrick 1928: 105 y 220; Owen 1962; Piggott 1969: 131; Zecchini 1984: 23), pero puede relacionarse perfectamente con las raíces prehistóricas del calendario galo recientemente asumida por A. Duval y G. Pinault (1986: 432 s.). Según estos autores, dicho documento, escrito en galo, es de origen celta, "Galo (celta) de origen o adopción, de una antigüedad muy grande pero indeterminada", ya que estaría basado en las observaciones de los astros que se establecieron, modificaron y mejoraron constantemente con repetidas observaciones y cálculos múltiples que deben haber exigido una duración de muchos siglos, al menos desde la Edad del Bronce (Duval 1966: 309). Sin embargo, al no ponerse en relación esta conclusión tan evidente con la documentación prehistórica citada, no se alcanza a resolver la duda que plantea el origen del citado documento. En consecuencia, dichos autores no se consideran con elementos de juicio suficientes para poder precisar si el calendario galo se ha organizado en tiempos prehistóricos en Occidente y ha sido adoptado, adaptado y traducido por los celtas, o si ha sido importado en tiempo de las invasiones célticas de un país me-

diterráneo o, incluso, si siendo celta, pudo haber llegado a las Galias desde Alemania con las citadas invasiones.

La ausencia de una visión de conjunto sobre esta problemática explica el interés de la nueva información que supone el Estanque Monumental. Como hipótesis de trabajo, este puede considerarse como documentación arqueológica, en época céltica tardía, de costumbres ancestrales, cuya tecnología bien pudiera remontarse incluso hasta el mundo megalítico occidental. Pero ecos de estas costumbres, por su sentido religioso, debieron perdurar por estar dirigidas prioritariamente a fijar el calendario en relación con observaciones astrales, tanto en el mundo céltico, por lo que se deben relacionar también con el calendario galo de Coligny, como en tradiciones comparables del mundo clásico, por lo que los tres tipos de datos, la tradición megalítica, el calendario lunisolar intercalar de Coligny y las tradiciones clásicas pueden considerarse como líneas de investigación que se refuerzan e ilustran mutuamente en esta difícil problemática a la que el Estanque Monumental de Bibracte aporta nuevos datos de gran interés.

#### 10.1.2. LA ORIENTACION PREHISTÓRICA EN EUROPA OCCIDENTAL: LAS TRADICIONES MEGALÍTICA, CÉLTICA E ITALICA

La observación de los astros es una costumbre característica de sociedades primitivas, surgida de la necesidad de conocer el espacio (Hallpine 1979: 296 s. y 314 s.; Thorpe 1981; Von del Chamberlain et alii (Eds.) 1989) y, especialmente, de calcular el tiempo (Nilsson 1920; Hallpine 1979: 340-386).

Este tipo de preocupaciones están bien documentadas en el Occidente de Europa a partir del Neolítico por construcciones megalíticas que tenían esta finalidad (Thom 1967; Müller 1970; id. 1971; O'Kelly 1971; Kendall et alii (Eds.) 1974; Atkinson 1975; Krupp 1979; Ruggles - Wittle (Eds.) 1981; Heggie (Ed.) 1982; Ruggles 1984; Id. 1990; Wood 1987; Michell 1989; etc.), estando atestiguada su continuidad hasta la Edad del Bronce, destacando por su complejidad y monumentalidad Stonehenge (Hawkins 1970; Newham 1972; Hoyle 1977: 29 s.; etc.) (vid. infra, pág 198 y fig. 116) o, en Francia, el complejo de Karnak (Thom 1977; A. y A.S. Thom 1990: 80 s.). La mayoría de los llamados observatorios prehistóricos tienen ciertas características que permiten analizar sus relaciones con el Estanque Monumental por una parte y, por otra, con el calendario de Coligny, como su carácter topoastronómico y su posible utilización lunisolar y para fijar el calendario.

Igualmente se sabe que los celtas tenían un preciso concepto de la orientación. Según las tradiciones medievales, se orientaban mirando al Este, lo que equivale a la salida del Sol. A la derecha quedaba el Sur, *tuas*, que significa arriba, donde gira y luce el sol durante el día, por lo que es el lado luminoso del mundo, la región favorable y de los vivos. A la izquierda quedaba el Norte, *ichtar*, que significa "abajo", donde pasa el sol la noche, por lo que es el lado correspondiente a los muertos, al *sid* o Más Allá, de donde deriva su sentido maléfico, lo que explica la costumbre de la *dextratio* entre los celtas y otros pueblos

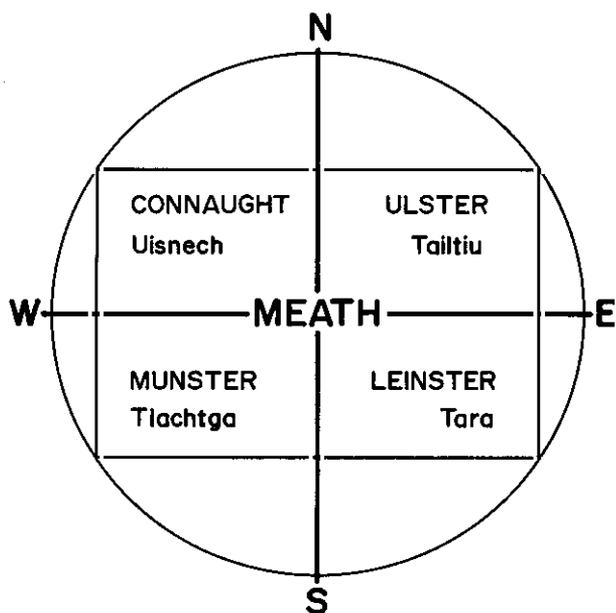


Fig. 107.—Orientación y concepción del espacio en el mundo céltico (Le Roux-Guyonvarc'h, modificado).

indoeuropeos (Cuillandre 1927; id. 1944; Marco 1986). Frente a esta oposición de la orientación céltica entre Norte-Sur, lado de los vivos y lado de los muertos, que se refleja también en su Calendario, como se indica más adelante, el Este es *t-air*, la región de delante y Oeste, *t-iar*, la región de detrás, ya que quedaba a su espalda (Le Roux 1961: 136; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 300) (fig. 107).

Esta orientación responde a una concepción cosmográfica y cosmológica (vid. infra, pág. 218 s.), como evidencian las sagas irlandesas y se concreta en la división cuatripartita de Irlanda con un *omphalos* o punto central, que parece situarse en Tara (fig. 108), tal como se relata en *La Batalla de Mag Rath* (Müller 1975; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 304) mientras que existen indicios de otros centros onfálicos en Inglaterra, según el *Mabinogi de Llud y Llevelys* (Loth 1915; Le Roux 1962) y en las Galias (Loth 1915; Deonna 1926; Vadé 1974: 93), siendo interesante que estos elementos ofrecen claros paralelos en otros ámbitos indoeuropeos, como en el mundo sánscrito (Dumézil 1941: 229; Dubuisson 1978).

Estos ónfalos estarían representados en ocasiones por una piedra (Duval 1977: 95 s.; Kruta 1985: 111; Raftery 1984: 291 s.), pues en el mundo céltico se conocen algunos pilares o menhires con representaciones que deben interpretarse como de tipo cosmográfico, como la existente en el betilo de Kermaria, en Finisterre (du Chatelier 1898; Duval 1977: 95 y 253, fig. 85 y 289) (fig. 109 A), que, a su vez, se debe relacionar con una cruz asociada a un círculo en un altar dedicado a una ninfa en la fuente de Saalburg (Benoit 1959: 184 s.). Este tipo de representaciones también aparecen en otros objetos, evidentemente de carácter ritual o simbólico (fig. 109 B), como las ruedecillas con radios perpendiculares, características de la última fase de La Tene, y que se han hallado también en el Mont Beuvray (Déchelette 1914: 971; Pauli 1975: 118; etc.). Constituyen símbolos de tipo solar, como evidencian algunos ejemplares de contorno exterior radiado, pero más generalmente deben considerarse representaciones cos-

mológicas, como sus precedentes de la Edad del Bronce asociadas a aves acuáticas y a la barca solar (Déchelette 1910: 442 s., fig. 184). En ocasiones, han aparecido en emplazamientos onfálicos, como en el oppidum de Villeneuve-Saint-Germain (Constantin - Demoule 1989). Una iconografía semejante ofrecen las consideradas cucharas rituales (Raftery 1984: 264) (fig. 109 C), cuyo esquema cuatripartito ofrece el mismo sentido cosmológico (Kruta 1985: 110 y comunicación personal).

Este significado parece haberse mantenido desde época medieval (vid. infra, pág. 201 y fig. 123 y 124) hasta nuestros días, tal como testimonian algunas tradiciones bretonas e irlandesas, especialmente la "troménie" de Locronan, en Bretaña (Laurent, 1990). Esta costumbre es la cristianización de ritos célticos relacionados con el calendario. En ella, se realiza una circumbalación ritual, de periodicidad sexenal, siguiendo en el sentido del sol un teórico rectángulo orientado topo-astronómicamente (fig. 110). Dicho rectángulo se podría interpretar en su origen como un *nemeton* orientado Este-Oeste y trazado según la técnica augural desde un punto central (Laurent 1990: 278 s.), pues, según la tradición, su trazado originario lo marcaron dos bueyes salvajes uncidos a un carro, lo que se ha relacionado con el trazado del *sulcus primigenius* de los ritos de fundación latinos (Laurent 1990: 285), con evidentes analogías en el ritual védico. Este recorrido "aurrait été amenagé de telle sorte que... on se trouve, par la topographie, en accord constant avec la course apparente du soleil".

También el interés por una orientación precisa se ha reconocido recientemente en los santuarios celtas (Schwarz 1975: 345, fig. 14) y galo-romanos (Daviet 1965), aunque éste haya sido un aspecto escasamente analizado (Cadoux 1989; Brunaux 1986: 33). La única excepción significativa es el santuario de Lebenice, cuyo eje longitudinal, BC (fig. 121 B), está orientado, después de dos correcciones para rectificar pequeños errores de trazado, 119° al Este del Norte Magnético. Esta orientación corresponde al azimut del orto solar hacia el 1 de Febrero y mediados o fines de Octubre, por lo que se puede relacionar con el inicio del año céltico. Igualmente, el eje ABG corresponde al orto solar en el solsticio de verano, mientras que el BE

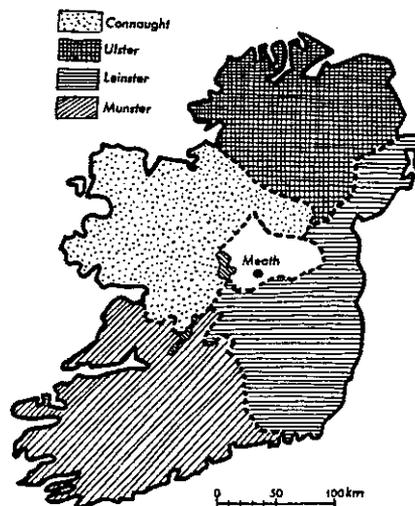


Fig. 108.—División cuatripartita de Irlanda según la concepción del espacio entre los celtas (Spruner-Menke).

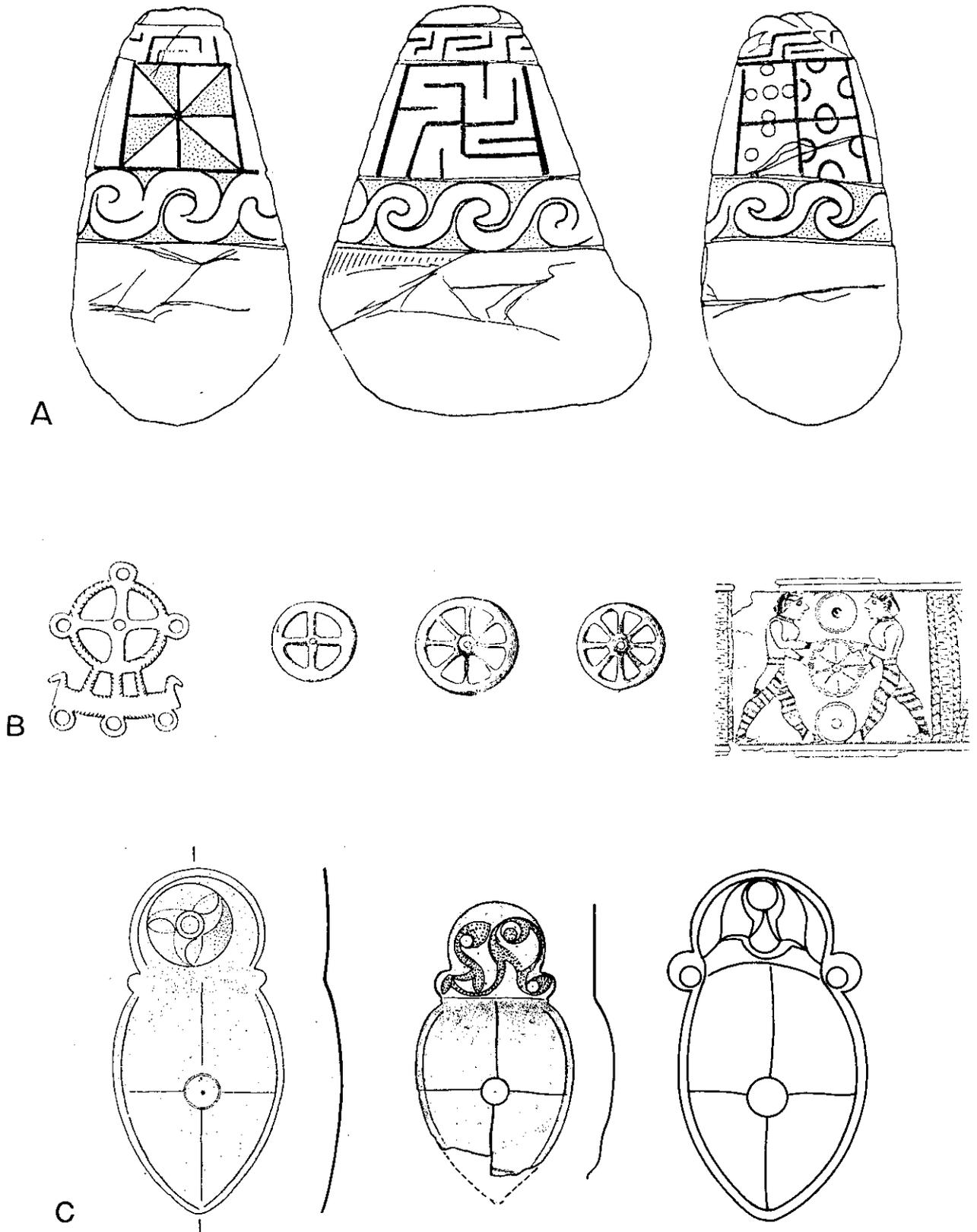


Fig. 109.—Representaciones del esquema cosmológico céltico. A. Menhir onfálico de Kermaria (Duval 1977). B. Rueda sobre barca solar de Charroux, ruedas radiadas de Bibracte, Stradonitz y Manching y representación mítica en una funda de espada de Hallstatt (Déchelette 1910-1914). C. Cucharas rituales irlandesas (Raftery 1984).

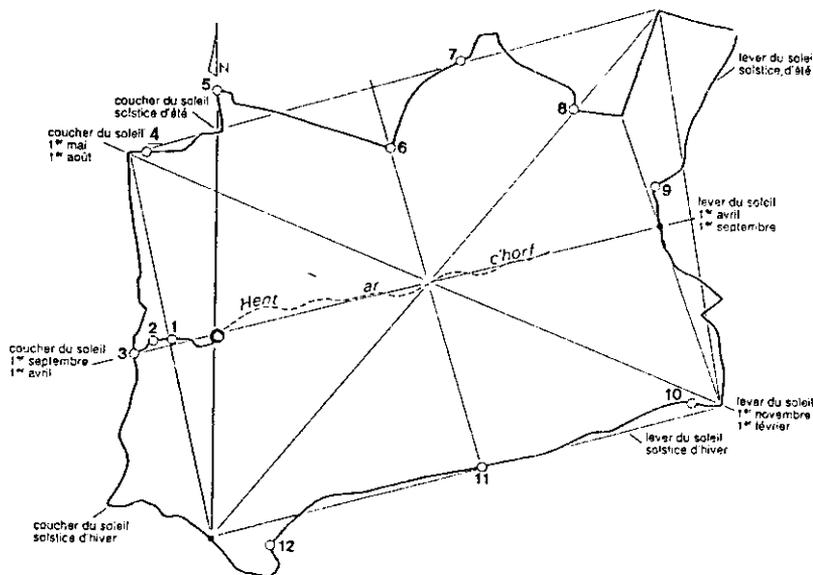


Fig. 110.—Rectángulo orientado topoastronómicamente de Locronan, Finisterre (Laurent, 1990).

indica precisamente el Norte (fig. 121 B) (S. Holub, en Rybová - B. Soudsky 1962: 287).

Esta orientación cosmológica se puede considerar plasmada en el sistema de ejes perpendiculares que entraña el trazado del Estanque (fig. 111): el inicial, constituye su eje transversal que debe considerarse de Este a Oeste, si se tiene en cuenta que no arranca del Este astronómico, sino de la salida del sol en el solsticio de invierno, el inicio del año (vid. supra, pág. 159). Perpendicular a éste, otro eje coincide con el longitudinal del Estanque, marcando el teórico eje Norte-Sur. Por ello este monumento revela una orientación cuatripartita claramente relacionada con los conceptos de orientación existentes en el mundo céltico.

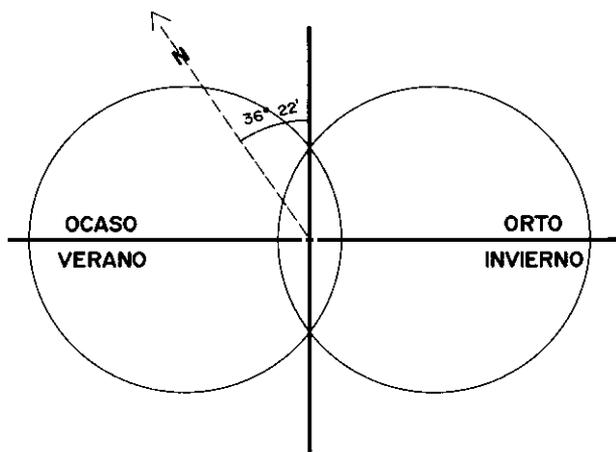


Fig. 111.—Relación de la orientación del trazado del Estanque con la concepción cuatripartita céltica del espacio.

Pero es esencial tener presente que el concepto de orientación estaba estrechamente relacionado con la concepción cósmica del mundo según se evidencia, especialmente, en las tradiciones del mundo clásico (vid. infra, págs. 206 s. y 222 s.), donde existe una rica documentación, representada, por ejemplo, por los mapas circulares, como el de Agathemero (*Geographias hypotyposis* 1,1; Herodoto 4,36) (Miller 1895; Nicolet 1988: 72), que bien pudieran ser reflejo de esta

concepción, relacionada ideológica e históricamente con la del mundo celta, lo que permite una mejor comprensión de esta problemática.

Igualmente, el concepto de orientación era esencial en la religión etrusca y romana pues afectaba, entre otros, a los ritos augurales (Valeton 1889-1890: 275 s.; Linderski 1986: 2280), lo que explica los diversos textos existentes, básicamente coincidentes (van der Meer 1979): Frontino (*De limitibus* 1,1, pág. 10-11 ed. Thulin). Hyginio (*De limitibus constituendis*, pág. 166-167, ed. Lachmann), Dolabella (*Gromatici veteres*, ed. Lachmann I, 303, 22 s.), Varrón (*l.l.* 7,7), Varrón en Festo (339, ed. Lindsay), Plinio (*N.h.* 2,143), Servio (*Ad Aen.* 2,693), Livio (1,18,7) e Isidoro de Sevilla (15,4,7).

Los etruscos dividían el cielo en 16 regiones (Plinio, *N.h.* 2,143; Cic. *de Div.* 2,42; Serv. *Aen.* 8,427), como consecuencia de subdividir cada cuadrante (van der Meer 1987: 27 y 149), lo que coincide con el sistema germánico primitivo conservado en Escandinavia (Reuter 1934: 120; Müller 1938: 40 s.; Brinés 1967: 227 s.), hecho que se explica por el empleo de un sistema parecido en la división del cielo. El punto de referencia era el Sur (fig. 112): las regiones del Este, *sinistrae*, eran favorables, *quoniam laeva partis mundi ortus est*, las del Oeste *dextrae*, desfavorables según estuvieran más o menos cerca del Norte, *a deorum sede* (Festo 454 L.) (Weinstock 1946; Dumezil 1977: 545 s.). Este sentido de la orientación se plasma incluso en elementos como el hígado de Placencia (Weinstock 1946; Grenier 1946: 293; Pallottino 1956: 223 s.; van der Meer 1979; Id. 1987; Morandi 1988; etc.), lo que evidencia su estrecha relación con las concepciones cósmicas.

Este concepto de orientación se refleja especialmente en el concepto de *templum* (Cipriano 1983) como *locus manu designatus in aere* (Serv. *Ad Aen.* 1, 92) y también se documenta como propia de los romanos como indica Varrón (*l.l.* 7,7): *Eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem*, Cicerón (*De Divin.* 1, 22, 45): *ea caeli pars quae solle illustratur ad meridiem antiqua nominatur, quae ad septentrionem*

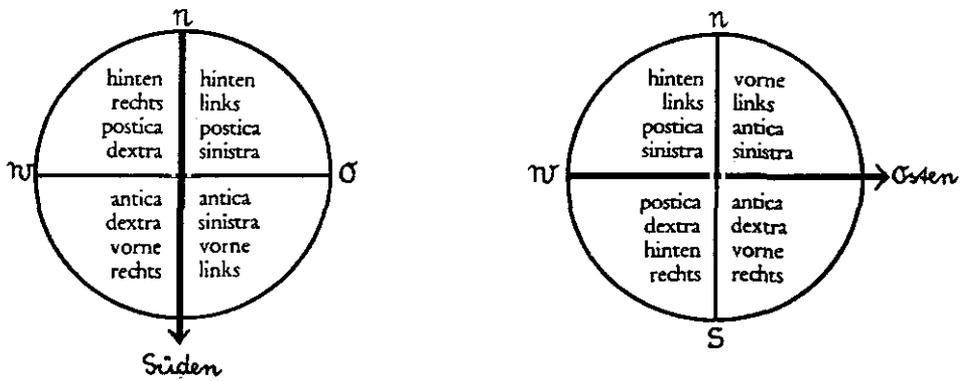


Fig. 112.—Orientación augural del mundo, según la tradición etrusca de Varrón y según la concepción romana transmitida por Livio (Müller 1938).

postica, y Festo (454 L.): *A deorum sede cum in meridiem spectes, ad sinistram sunt partes mundi exorientes, ad dexteram occidentes*. Este *templum in caelo* se concretaba, gracias a los ritos augurales, en los *templa in terra*.

Pero frente a la orientación meridional, tal vez de influjo etrusco por la ubicación de los dioses en el polo norte, por el contrario, los romanos lo hacían tradicionalmente hacia el Oriente (fig. 112), como se deduce del texto de Livio a propósito de la *inauguratio* de Numa (1,18,6 s.): *deductus in Arcem, in lapide ad meridiem versus consedit...Inde ubi prospectu in urbem agrumque capto...regiones ab oriente ad occasum determinavit, dexteram ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit; signum contra quod longissime conspectum oculi ferebat animo finivit...declatatus rex Numa de templo descendit*. La misma tradición sigue Dionisio de Halicarnaso (*Ant.Rom.* 2,5,2) y San Isidoro (*Orig.* 15,4,7): *locus designatus ad orientem a contemplatione templum dicebatur. Cuius partes quattuor erant: antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans*, lo que trasluce una orientación de origen solar (Koch 1933; Goidanich 1943), tal como parece también indicar el borne con la inscripción *SOLEI*, mal interpretada, del *templum* de Bandia (Torelli 1969: 47; Linderski 1986: 2260).

Esta orientación al Este, esto es, al orto del sol, se conservó también en la gromática (fig. 113 y 114), unida al sistema de partición del terreno por el *Decumanus* y el *Kardo*, pues la organización urbanística y del territorio procedían del mismo fondo sacro-jurídico y

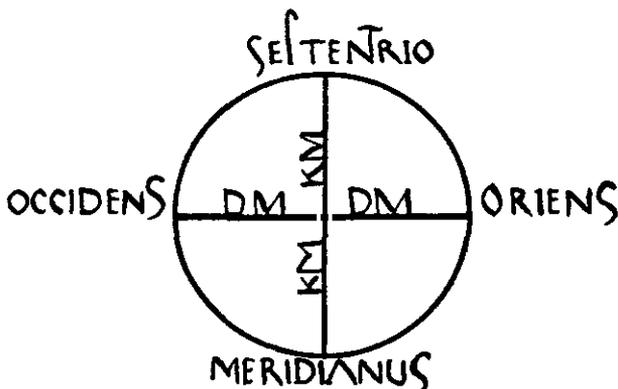


Fig. 113.—Esquema de la concepción del mundo en los agrimensores romanos, según el *Código Arcerianus*. (Müller 1938).

usaban los mismos métodos (Weinstock 1932; Torelli 1966), lo que explica las coincidencias entre *templum*, *pomerium* y *Urbs* (Catalano 1987: 475 s.; Linderski 1986), ya que todo ello era reflejo de una misma y

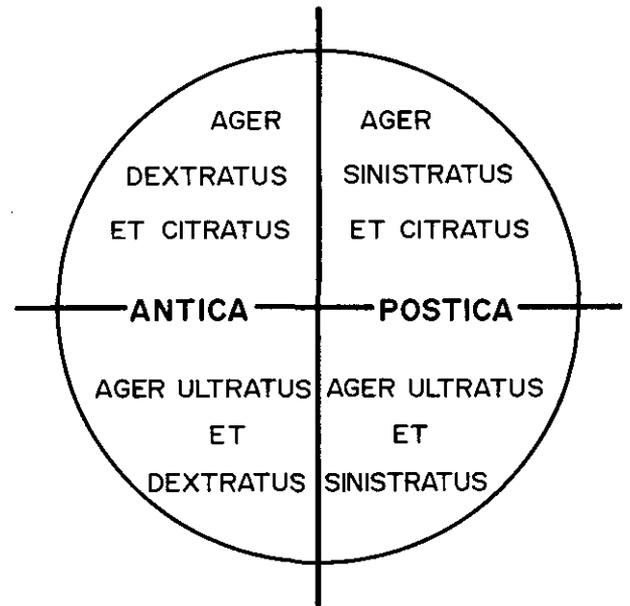


Fig. 114.—Esquema de la concepción del mundo en los agrimensores romanos, según el *Código Gudianus* (Lachmann 1849, modificado).

bien precisa concepción cosmológica (vid. infra, pág. 205-210). Pero esta orientación, tanto teóricamente como en la práctica, no era ni al Este ni al Sur astronómicos, sino al punto de nacimiento del sol, tradición que recogen los gromáticos, lo que explica la dificultad de muchos autores por comprenderla (Linderski 1986: 2280 s., *passim*).

Por ello, tampoco se debe confundir dicha orientación cósmica al Este con la existencia de diversas tradiciones para orientar las construcciones de los templos según sus divinidades, tal como recoge Vitruvio (*De Arch.* 4,5), aunque entre éstos la orientación al Este era preceptiva, por ejemplo, para los de Apolo como dios solar (Chevallier e.p.).

Según la rica documentación que han transmitido los gromáticos (Blume et alii 1848; Dilke 1971; Adam 1984: 12 s.), el eje principal se trazaba orientado al

primer rayo del orto del sol en el momento de la fundación, (Hyginio 147, 1-2 ed. Thulin): *ortum...unde primum sol appareat, occasum ubi novissime desinat*, constituyendo el *decumanus* (Hyginio 170 s.; Frontino 31,4).

Además de los gromáticos, a esta orientación ritual también se refieren otros autores como Festo (339 y 454 L.); Varrón (l.l. 5,143), Frontino (31,4): *Limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a disciplina Etrusca; quod aruspices orbem terrarum in duas partes dividerunt, dextram appelaverunt quae septentrioni subiaceret, sinistram quae ad meridianum terrae esset, ab oriente ad occasum, quod eo sol et luna spectaret ... Aruspices altera linea ad septentrionem a meridiano dividerunt terram, et a media ultra antica, citra postica nominaverunt. ... Primo duo limites duxerunt: unum ab oriente in occasum, quem vocaverunt decimanum; alteram a meridiano ad septentrionem, quem vocaverunt cardinem, decimanus autem dividebat agrum dextra et sinistra, cardo citra et ultra* y Plinio (N.h. 18,331): *haec erit ab exortu aequinotiali ad occasum aequinotialem, et limes qui ita secabit agrum decumanus vocabitur*, cuyo texto coincide con el de Frontino (Nissen 1906: 82 y 160, etc.).

A su vez, el eje transversal, que pasaba teóricamente por el cenit y el mediodía, alrededor del cual giraba el Cosmos, era el *kardo* (Hyginio 131-2, ed. Th.): *illi (Etruscorum auspices) orbem terrarum in duas partes secundum solis cursum dividerunt (ab oriente) ocasum, quod eo sol et luna spectaret; alteram lineam duxerunt a meridiano in septentrionem ... Primum duos limites constituerunt: unum, cui ab oriente in occidentem dirigeret. Hunc appellaverunt duo(de)cimanum...alterum a meridiano ad septentrionem; quem kardinem nominaverunt a mundi kardinem* (fig. 113).

Estas descripciones coinciden todas esencialmente en que la proyección de las 4 partes del cielo (Varrón l.l. 7,7) sobre la tierra daban el *kardo* y el *decumanus* (Hyginio 131-2, ed. Th.), por lo que explican la organización del espacio urbano al modo del *templum* celeste (Vid. infra, pág. 10.2.1). Estas técnicas han sido a veces mal comprendidas por la dificultad de esclarecer las implicaciones astronómicas o espaciales de su fondo ideológico y su origen también ha sido discutido (Catalano 1987: 483 s.; etc.).

Pero frente a la hipótesis de un influjo ritual etrusco (v. Blumenthal 1934: 12-3), resulta más lógico pensar en una tradición ancestral de raíces prehistóricas (Rose 1931), que se ha relacionado acertadamente con otras tradiciones indoeuropeas (Jevons 1896; Vendryès 1918; Goidanich 1943; Cuillandre 1927; id. 1944; Dumezil 1954: 27-43; id. 1958: 93 s.; Huisman 1953; Benveniste 1969; etc.) que ayudarían a explicar mejor la orientación del Estanque Monumental y el origen del sistema axial que lleva implícito su trazado por un procedimiento que cabe suponer muy semejante al utilizado en el mundo itálico (vid. infra, pág. 206 s.).

### 10.1.3. LA ORIENTACIÓN TOPOASTRONÓMICA

Dentro de estas tradiciones se puede explicar como pervivencia la utilización de la topografía del paisaje, especialmente de las elevaciones, como puntos de referencia para calcular la salida y puesta de los astros,

costumbre bien documentada en los llamados observatorios prehistóricos (Thom 1967; id. 1971; Krup 1979: 39-126; Wood 1987: 105; 177 s.; Ruggles 1984 a; Id. 1990: 126 s.; etc.) (Fig. 115 y 116).

Esta forma de observación astronómica parece haber perdurado en la cultura céltica como demostraría la característica orientación topoastronómica que ofrece el Estanque de Bibracte, en el que el orto y el ocaso solar coinciden prácticamente, en el solsticio de invierno, con las dos elevaciones máximas, el Porrey y el Teureau de la Roche, respectivamente, mientras que el orto y el solsticio de verano coinciden, a su vez, con las dos principales vaguadas que se dominan desde el emplazamiento del Estanque (vid. supra, pág. 159 s. y Apéndice 7) (fig. 85). Por otra parte, la citada tradición de la "troménie" de Locronan, en el Finisterre (Laurent 1990: 265 s.; vid supra, pág. 193) constituye una prueba ulterior del empleo de estos procedimientos topoastronómicos en el mundo céltico.

En Grecia, sólo se conserva algún indicio de estas tradiciones de orientación topográfica, como la orientación del santuario de la acrópolis de Gortina hacia un monte próximo (Rizza 1968): Pero en la cultura romana, parece evidente la conservación de estas tradiciones en campos directamente relacionados con la esfera religiosa, aunque sea más discutible si la referencia del gromático Hyginio (144, ed. Th.) respecto a aprovechar un monte para la orientación pudiera hacer referencia a la continuidad de estos usos.

En efecto, en Roma, los augures, al realizar la *spectio* desde el *Auguraculum* del *Arx*, dominaban visualmente la ciudad y dirigían su vista hacia el Monte Albano observable en el horizonte a 128° hacia el SE. (fig. 115), casi coincidente, si se tienen en cuenta las correcciones topográficas, con el orto solar en el solsticio de invierno, situado a 123°, lo que parece indicar que no se buscaba una pura orientación astronómica, sino que esta dependería del lugar donde se tomaba el *Augurium* (Magdelain 1976: 84; Coarelli 1981a; Bricquel 1987: 176), tal como ocurre en el caso de Gubbio (Poultney 1959: 236-237 y fig.; Prosdocimi 1984; id. 1989) o en el Estanque de Bibracte. En el *Auguraculum* del *Arx*, según la citada *inauguratio* de Numa (Livio 1,18,6-10; Linderski 1986: 2256 s.), el augur, situado a la izquierda del *rex*, al Sur del *Templum*, dirigía su mirada hacia el Este, o, más concretamente, al Sudeste, pues es el eje que impone la topografía local para alinearse exactamente con el *Mons Albanus* (Richardson Jr. 1978: 241), dirección que coincide muy aproximadamente con la de la *Sacra via*, llamada así, como acertadamente vió L. Richardson Jr., porque correspondería al eje visual del *Augurium*, coincidiendo, como se ha señalado, con la orientación del solsticio de invierno (figs. 115). Además, teniendo en cuenta el ejemplo de Bibracte y la tradición de los agrimensores romanos, cabría suponer que el *augurium* para trazar un *templum* o una ciudad se tomaría en el momento del orto del sol en ese lugar en el día señalado para la *inauguratio*, lo que pudiera considerarse un rito ancestral conservado en la religión romana, explicándose tal vez el solsticio del invierno en Roma por ser el punto inicial del cómputo astronómico del año para establecer el calendario, vinculado, como se ha señalado, con el *Arx*.

La importancia de este detalle topoastronómico se confirma al conservarse dos noticias sobre la interven-

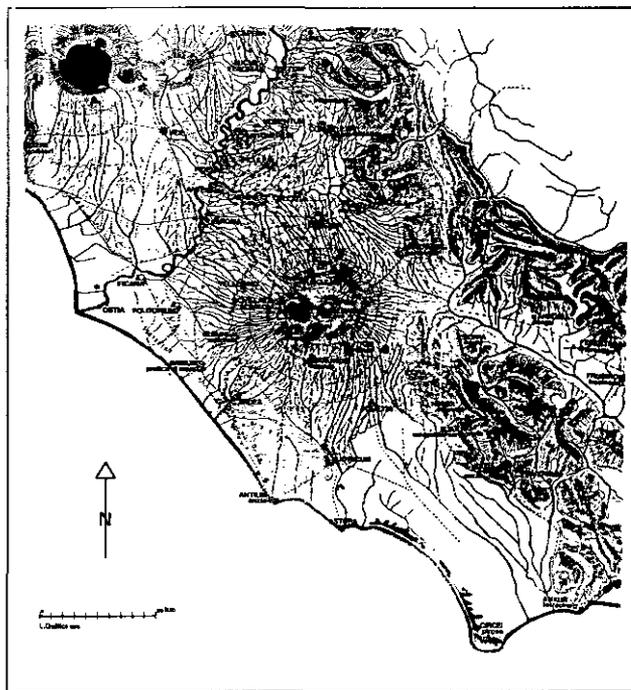
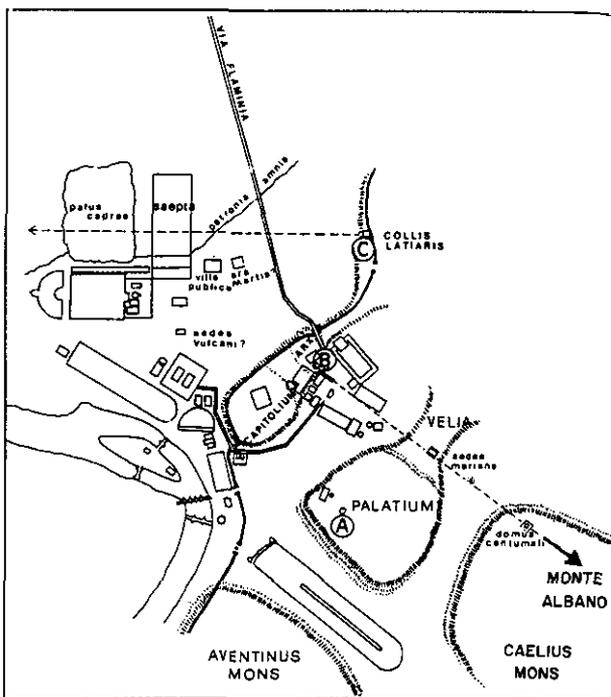


Fig. 115.—Orientación del Auguraculum de Roma hacia el Mons Albanus (Coarelli 1983) y orientación del orto solar del solsticio de invierno en Roma hacia el Monte Albano (mapa de L. Quilici, modificado).

ción de los augures en Roma impidiendo construir edificios que dificultaran dicha orientación: una, es su exigencia de rebajar la altura del templo de *Honos et Virtus* (Festo 466-8 L) y otra, aun más significativa, es la demolición hacia fines del siglo III a.C. (Costa 1910) de una mansión de T. *Claudius Centumalus* construida sobre el Celio porque impedía esta visual (Cicerón, *De Off.* 3, 66; Val. Máx. 8, 2, 1), tal como, acertadamente, se ha interpretado (Richardson Jr. 1978: 240 s.; Coarelli 1983: 102 s., fig. 33) (fig. 115).

Los datos señalados indicarían que la orientación topoastronómica del Estanque no sólo no es un hecho casual, sino que debe considerarse como resultado de un cuidadoso estudio previo basado en una tradición de raíces prehistóricas, vinculadas, muy probablemente, como se ha indicado a propósito del mundo megalítico, a las observaciones astrales para poder mejorar su precisión gracias a la distancia. Esta orientación astronómica, como evidencian las tradiciones romanas comentadas, formaban parte esencial de los ritos de fundación de la ciudad, concretamente de la *auguratio* (Festo 285; Varrón, *l.l.* 5,143), pues la ciudad se concebía como una trasposición del *templum* o plasmación del cielo en la tierra (Nissen 1869: 54; id. 1906: 79 s.; contra, Le Gall 1966). Incluso el lugar preciso donde se tomaba la orientación, el *auguraculum*, estaría en relación con el *mundus*, lugar onfálico de unión del cielo, la tierra y el infierno (Magdelain 1976; Catalano 1978: 452 s.; Linderski 1986: 2260), evidenciando la estrecha relación entre estos conceptos, que es esencial para desentrañar su complejo significado cosmológico (vid. infra, pág. 222 s.).

#### 10.1.4. LAS RELACIONES CON EL CALENDARIO

Otro aspecto de interés de la orientación del Estanque es la selección del solsticio de invierno como punto

de referencia, lo que puede ser interpretado como clave de una posible relación con el calendario.

Este tipo de orientación está bien documentada en construcciones prehistóricas, pues algunas aparecen claramente orientadas en relación con los solsticios (Wood 1978: 79-97; Ruggles 1990: 125). Así el de Ballochroy corresponde al solsticio de verano (Thom 1971: 36 s., fig. 11.1, etc.) mientras que en el Dorset Cursus o en Kintraw está comprobada su relación con el solsticio de invierno (Wood 1978: 81 s.) y es bien conocida la orientación al solsticio de invierno del impresionante monumento de Newgrange, con un efecto luminoso particularmente notable (O'Kelly 1971; Patrick 1974; Wood 1987: 80), habiéndose señalado para otros notables casos como Stonehenge (fig. 116) (Hawkins 1970; Newham 1972; Hoyle 1977: 29 s.; Teichmann 1983; etc.) o Beltane (fig. 117) (Müller 1938: 47) la asociación de varias orientaciones topoastronómicas.

Igualmente, algunos santuarios célticos, para los que se ha supuesto un carácter ctónico en relación con divinidades infernales, de la muerte y de la fecundidad, ofrecen una clara orientación, que en algunos casos corresponde, concretamente, a los solsticios (Brunaux 1989: 284; Marco 1990: 157). Por ejemplo, el santuario de Ribemont-sur-Ancre (Somme), de época julio-claudia, está organizado sobre un eje de simetría orientado al solsticio de invierno (Cadoux 1989), coincidencia tanto más interesante por cuanto parece tratarse de la romanización de un santuario sacrificial humano de La Tène II (Cadoux 1984). Incluso en estos últimos años se viene señalando la existencia de determinadas preferencias en la orientación de las sepulturas célticas (Hinton 1986: 361, f. 3), para las que incluso se ha señalado un carácter lunisolar (Rozoy 1986: 256, f. 4).

También en los recintos rectangulares, los llamados "Viereckeschanze", se ha señalado la existencia de marcadas preferencias en su orientación (fig. 118)

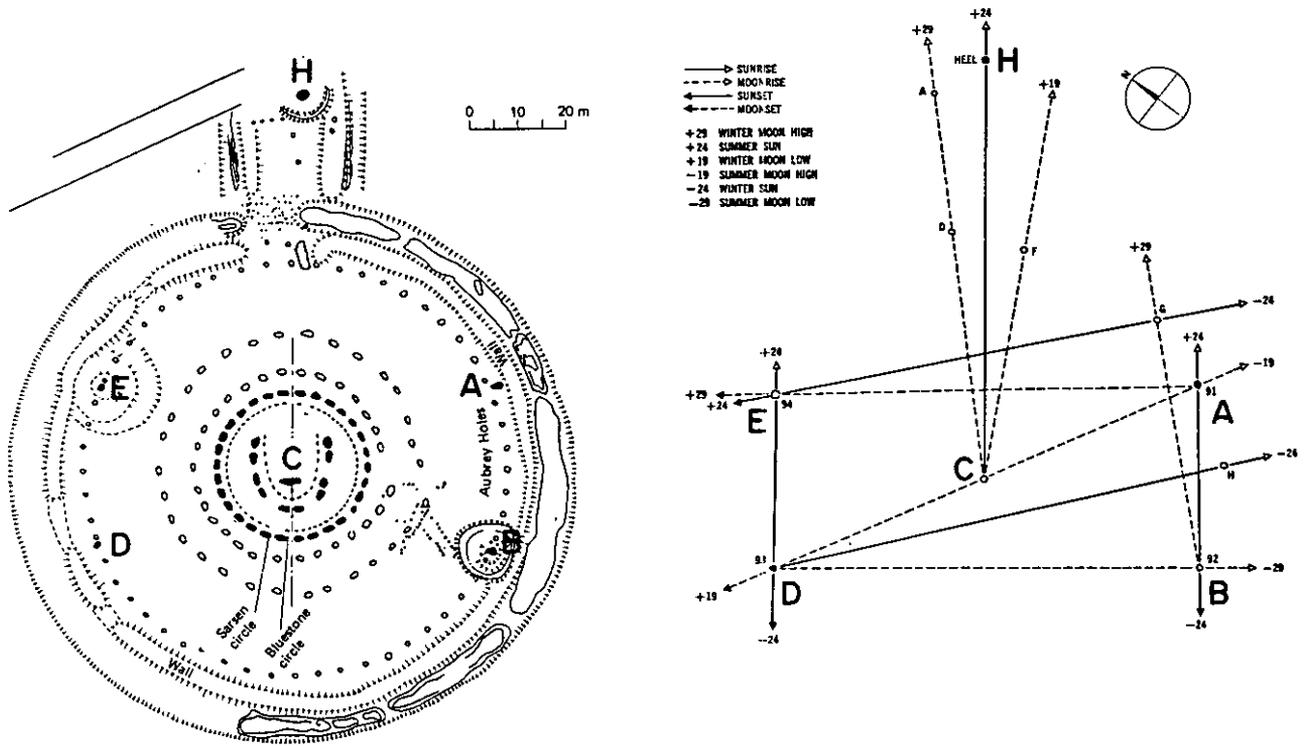


Fig. 116.—Planta del monumento megalítico de Stonehenge (A) con sus principales ejes de orientación (B) (Hawkins).

(Schwartz 1975: fig. 14). Esta preocupación se evidente en el pozo Norte del viereckschanze de Holzhausen (München), en cuyo fondo se colocó un poste inclinado orientado hacia la posición del sol al mediodía del solsticio de verano (fig. 119) (Schwartz 1975: 345, fig. 19) y, en la misma Bibracte, en el “viereckschanze” de la Terrasse (Bertin - Guillaumet 1987: 74).

En esta problemática, es interesante tener en cuenta también varios monumentos dacios, claramente orientados astronómicamente, construidos en Sarmizegetusa, la capital de la Dacia, a la salida de la población. Entre otros, destaca uno circular muy monumental (fig. 120), que ha sido interpretado como un santuario destinado a calcular un calendario de tipo lunisolar por medio de varios círculos de estelas y de postes que lo forman (Daicoviciu 1960; id. 1965; id. 1972: 242 s.), siendo digno de tenerse en cuenta que el calendario que se calcularía en dicho monumento resulta, si no tan preciso, sí de estructura semejante al que se ha supuesto para el gallo de Coligny (Charrière 1963). Además, la estructura de este calendario y de otros menos monumentales (Daicoviciu 1972: 260 s.) recuerda los observatorios prehistóricos, lo que permite suponer que ésta también pudo ser la finalidad de alguno de los monumentos celtas circulares de función indefinida (vid. supra, pág. 181 s.). Por consiguiente, esta función de calendario se podría también atribuir a la citada estructura del poste orientado al sol en un pozo del viereckschanze de Holzhausen (Schwartz 1975: 345, fig. 19) (fig. 119) y, quizás, a alguna de las construcciones circulares referidas al analizar el trazado circular del Estanque (vid. supra, pág. 181 s.) (fig. 100 a 104).

Sin embargo, el mejor documento existente sobre estos aspectos esenciales de la cultura céltica seguramente lo constituía hasta el momento el santuario de Lebenice (fig. 121), según documenta el preciso estudio de A. Rybová y B. Soudsky (1962). Construido

hacia el 300 a.C. fue destruido unos 24 años después, a juzgar por las fosas de ofrenda que parecen corresponder a las fiestas anuales celebradas en el mismo (Rybová - Soudsky 1962: 351). Está constituido por un foso alargado que forma un recinto oblongo en cuyo extremo SE. ofrece una compleja estructura formada por dos fosos ovales alineados con un enterramiento de una mujer mayor y relacionados con postes y una estela solar emplazados de acuerdo con un trazado geométrico, siguiendo una unidad de medida y orientados astronómicamente (vid. supra, pág. 182). Pero según el cuidadoso estudio de sus excavadores, la construcción se trazó de acuerdo con el orto solar en relación con el calendario, pues parece que su finalidad

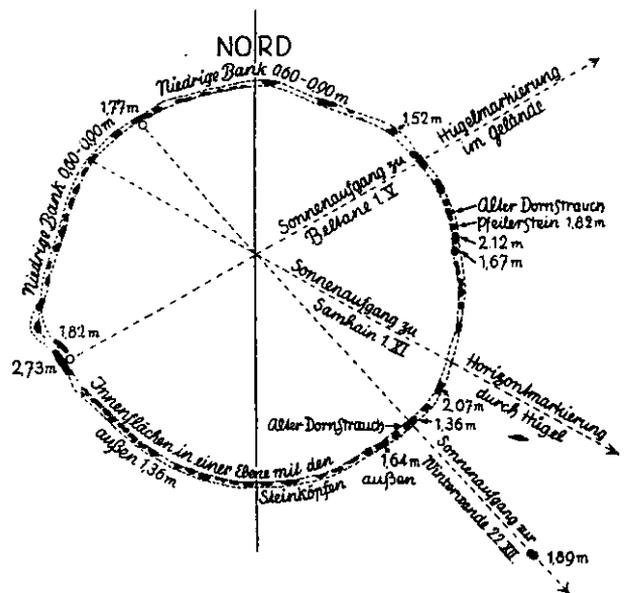


Fig. 117.—Orientación topo-astronómica de Beltane, Irlanda. (Somerville).

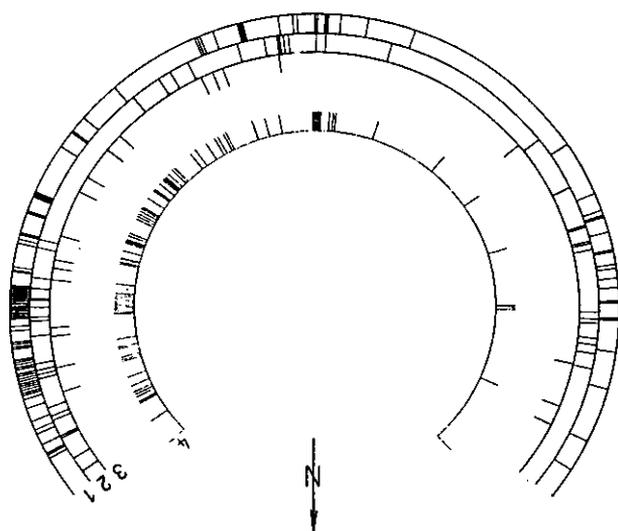


Fig. 118.—Orientación de los Viereckschanze (Schwarz 1975).

era establecer el azimut exacto del día correspondiente a la gran fiesta del inicio del año celta de fines de Octubre, por medio del eje principal cuya orientación parece calculada a partir del solsticio de verano. Por ello, su cuidadoso trazado se efectuó en el solsticio de verano, pero se completaría para su funcionamiento hacia fines de octubre, documentándose, además, dos rectificaciones de la orientación inicial de su eje principal, seguramente para que señalara exactamente el azimut del orto solar del día en cuestión.

También la citada circumbalación ritual de Locronan, constituye otra prueba de la estrecha relación entre la orientación topoastronómica y el calendario en el mundo céltico (fig. 110). En esta tradición ritual se ha observado cómo "aux quatre fêtes cardinales de l'année celtique et aux deux solstices, le soleil se leve et se couche à des points remarquables de l'horizon" (Laurent 1990: 277-291). Por tanto, los puntos del trazado, a

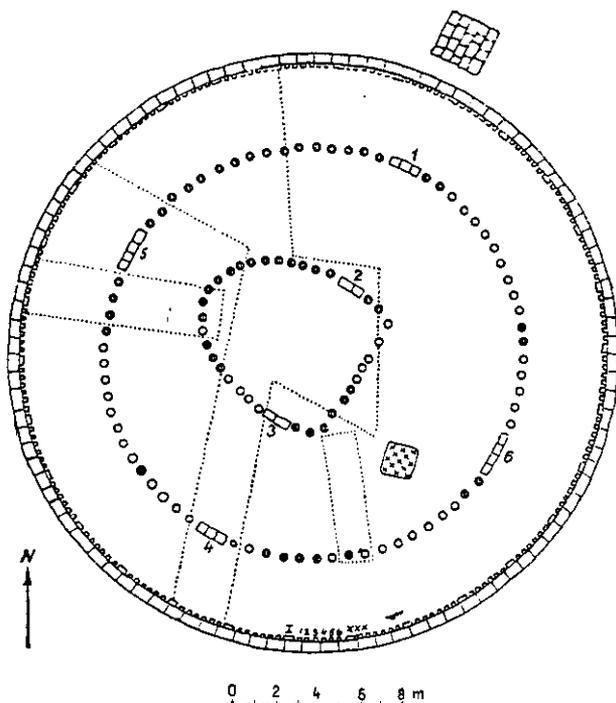


Fig. 120.—Santuario dacio de Sarmizegetusa (Daicoviciu 1960).

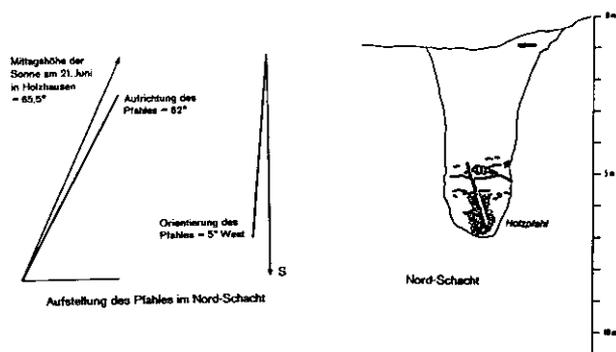
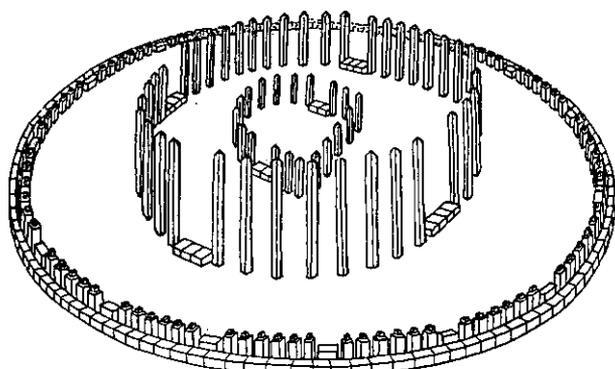


Fig. 119.—Viereckschanze de Holzhausen (München), con un poste en su fondo orientado al sol en el solsticio de verano (Schwarz 1975).

veces relacionados con accidentes topográficos, marcan las estaciones, vinculadas a festividades célticas cristianizadas (Laurent 1990: 287). Esta característica permite relacionarlo con el ciclo solar y lunar (Cuillandre 1927: 263 s.), evidenciando, en consecuencia, la estrecha vinculación de la concepción del espacio con el calendario galo y con las fiestas que marcan las partes del año, todo ello, a su vez, derivado de concepciones onfálicas y espaciotemporales dirigidas a propiciar la fecundidad y el paso a ultratumba.

Pero, para abordar el problema de la posible relación entre el trazado del Estande y el Calendario, conviene tener presente dos circunstancias. Una es el funcionamiento como reloj del *Comitium* de Roma (Coarelli 119 s.), para señalar, gracias al avance de las sombras, las partes del día, función necesaria para determinadas actividades religiosas, políticas y judiciales, del mismo modo que el anuncio de las *kalendas, nonas e idus* de cada mes, es decir, el Calendario, se regía desde la *Arx* (Varro, *l.l.* 6,28), tal vez gracias a observaciones topoastronómicas, lo que evidencia una organización cívica del tiempo (Martínez-Pinna e.p.) dentro de la estructura urbana.

Otra, es la estrecha relación entre el círculo y el Calendario, bien conocida en el mundo céltico, que entrañaba una elaborada cosmología. La clave reside en la concepción cosmológica circular del mundo al observar, desde un punto central, el aparente camino del sol en el cielo a lo largo del día y del año (Müller 1975: 56), camino circular que permite comprender costumbres religiosas celtas como la *circumbalatio* y la *dextratio*, evidentemente relacionadas con el sentido del giro del sol (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 300),



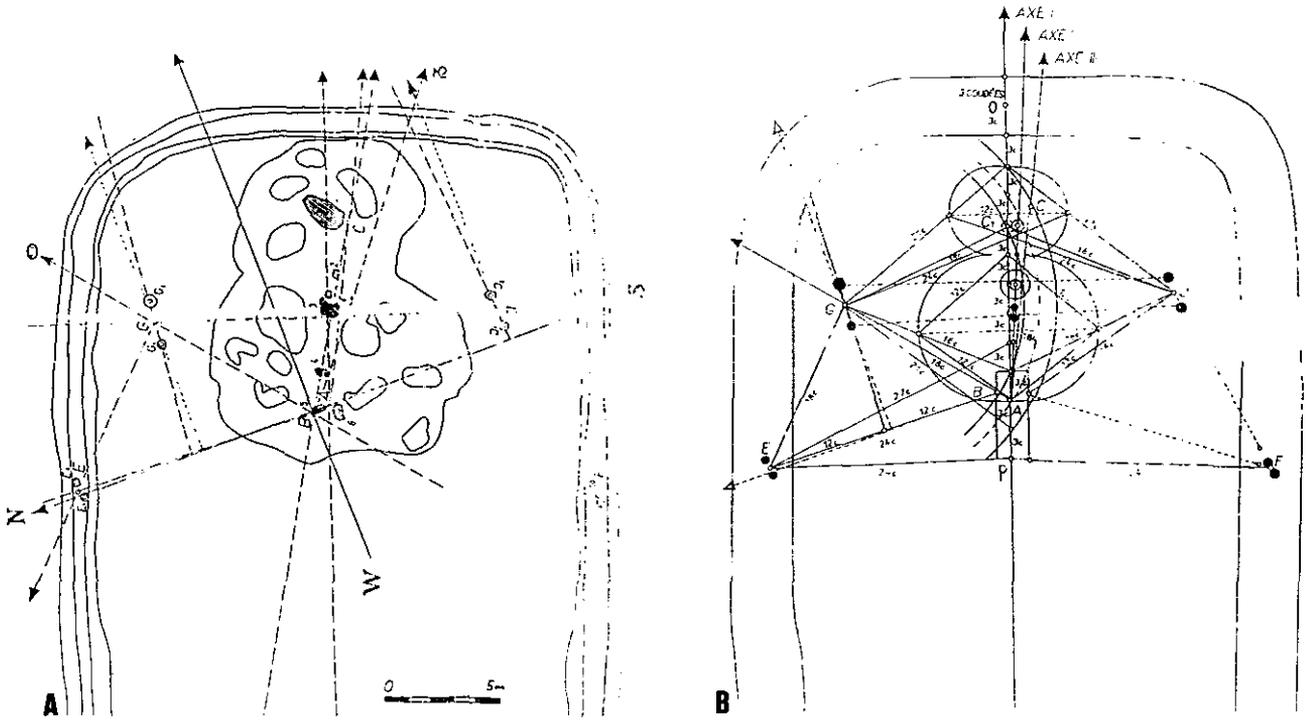


Fig. 121.—Santuario celta de Lebnice. A, Esquema del trazado. B, Orientación astronómica (Rybová y Soudsky 1962).

lo que explica la estrecha asociación de las columnas de Júpiter, como *axis mundi* (vid. infra, pág. 211), con el calendario (Benoit 1970: 90 s.).

Además, esta concepción circular del mundo está relacionada, a su vez, con la división cuatripartita ya indicada de la orientación céltica (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 304) (fig. 107), semejante a la existente en el mundo romano donde daba lugar al *kardo* y al *decumanus* (fig. 112 a 114), éste trazado siguiendo el curso del sol ...*decumani secundum solis decursum diriguntur...* (Hyginio 131 ed. Th.). Por ello, esta concepción circular cuatripartita del cosmos significaba, al mismo tiempo, las cuatro estaciones o divisiones del año (fig. 122).

Estas relaciones del círculo o la rueda cuatripartita con el calendario se comprueba también en representaciones y comentarios medievales de presumibles raíces célticas, como los de sendos códices, 237 y 184, conservados en la Biblioteca de San Gall (fig. 123) o la de un códice del *Liber rotarum* de San Isidoro, que ofrece un trazado de círculos secantes genuinamente céltico (fig. 124) (München, Cod. latino 14300; según Müller 1985: 51 s., f. 7 y 8).

El conocimiento de esta idea, ampliamente difundida en la Antigüedad, se puede considerar también extendido por el mundo céltico a juzgar por la fuente de inspiración de dicho códice. Pero, además, esta es la idea que mejor explica las representaciones de círculos con cruces de tipo cosmológico (vid. supra, pág. 193 y fig. 109) y la rueda asociada a Júpiter-Dagda-Sucellus (Müller 1975: 46 s.; Boucher 1976: 137, 164 s.; Hatt 1989: 192-3), símbolo de esta divinidad del espacio y del tiempo (Gaidoz 1884-5; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 202; Duval 1989: 232; Hatt 1989: 192-3; Green 1982; Id. 1989: 116 s.; etc.).

En este sentido, es interesante tener en cuenta el significado de *ráth* o *ráith* en irlandés, que parece designar un elemento circular, básicamente una rueda,

pero también se aplica a un trimestre o parte del año, al halo de la luna, a un fuerte circular (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 414) e, igualmente, a la suerte (Müller 1975: 53 s.). Esta relación entre el círculo y el año se documenta igualmente en la etimología de *annus*, que parece relacionada, a pesar de ciertas dudas (Lienard 1981: 474), con *annulus*, anillo (Servio, *Ad Aen.* 1,269; Id. 1,284 ed. Harvard; Varrón *l.l.* 6,8), asociación bien documentada en el mundo romano (Virgilio, *Aen.* 6,748; Macrobio 1,21,13: *quator tempora, quibus annus orbis impletur*; Ateio Capito, 1,14,5; etc.). Esta coincidencia del mundo céltico con el ámbito cultural latino y con el itálico prerromano (Prosdocimi 1970), al menos por su idéntica concepción cíclica del tiempo basada en la observación del aparente curso del sol, evidencia un posible origen común, que, lógicamente, debe buscarse en el substrato ideológico indoeuropeo, como ocurre para el concepto relacionado de *decumanus*, que corresponde a la orientación de origen indoeuropeo basada en la salida del sol entendida como eje del mundo (Cuillandre 1927; Laurent 1990: 265).



Fig. 122.—Representación del Año como círculo cuatripartito en el Tapiz de la Creación de la Catedral de Gerona (Müller 1975).



Fig. 123.—Representación circular del calendario, según el códice 184 de San Gall (Müller 1975).

El trazado del Estanque Monumental (fig. 83), en consecuencia, no sólo parece reflejar estas concepciones (fig. 111), sino que evidencia una muy elaborada técnica para materializarlas en una obra que, desde este punto de vista, también pudo tener una función práctica: la posible fijación del calendario a modo de gnomon en relación con la topografía circundante. Por ello, aunque sea sólo a título especulativo, es interesante compararlo con los cuadrantes portátiles de bronce (Dilke 1971: 72; Soubiran 1963: 185; Rohr 1986: 23), cuya estructura recuerda la disposición del Estanque, salvo en el hecho de que el gnomon de éste sería exterior, al estar constituido por los montes circundantes.

También es muy difícil precisar si la citada orientación del Estanque Monumental, que coincide con un momento del año tan significativo como el solsticio de invierno, pudiera estar en relación a su vez con el inicio del año en el calendario, como sería lógico pensar, aunque así parece confirmarlo la práctica coincidencia con la orientación que ofrece el santuario de Lebenice (Rybová - Soudsky 1962) e, igualmente, también se debe tener en cuenta que numerosos detalles del ritual céltico de Locronan relacionados con el calendario permiten mantener esta suposición (vid. supra, pág. 200).

Aunque no se sabe con certeza en qué momento del año se iniciaba el calendario galo, el calendario de Coligny comienza por un mes llamado *Samon-*, por lo que parece lógico que fuera el primero del año, aunque su situación no sea del todo segura. El elemento más revelador es que en el segundo día de la 2ª quincena señala unas *trinox samoni* (las 3 noches de *Samon*), fiesta de 3 días que se ha relacionado con la fiesta irlandesa *Samain*, que significa asamblea y corresponde a inicios de Noviembre, y que etimológicamente deriva de *sam*, verano, por lo que su significado se ha interpretado como "final de verano". Si esto es así, el año comenzaría a inicios de Noviembre de acuerdo con la documentación de la literatura medieval irlandesa, como se inclinan a pensar P.M. Duval y G. Pinault (1986: 403), pero existen ciertas dificultades como que el mes *Giamoni-*, que por su etimología significa invernal, correspondería a Mayo, aunque se podría interpretar como "fin del invierno", aunque este hecho se ha explicado por la tendencia al centro en la ideología céltica (Laurent 1990: 291). En todo caso la festividad de *Samain* ofrece un carácter de fiesta de paso del año, asociada a contactos con el más allá, el *sid*, comparable al *mundus* en Roma (vid. infra, pág. 223).

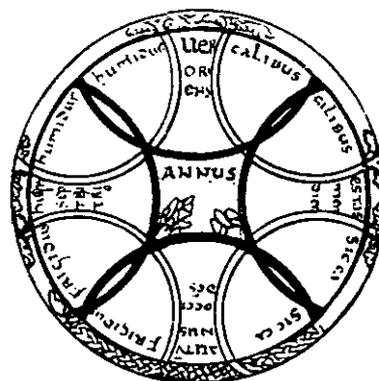


Fig. 124.—Representación circular del calendario, según el Liber rotarum de San Isidoro (Müller 1975).

Esta falta aparente de coincidencia entre el calendario y el solsticio o año astronómico (Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 127; Markale 1985: 199 s.) es un hecho relativamente frecuente en otras culturas, seguramente como resultado de los desfases surgidos por la dificultad de adaptar el calendario de tradición lunar y las costumbres sociales a los ciclos astronómicos solares, proceso que debe considerarse vinculado a profundas transformaciones políticas y sociales (Guittard 1973; Ruggles 1990: 142). Por ejemplo, en la religión romana, el año acababa con los *Saturnalia*, cuando se inicia el consumo del nuevo grano tras la sementera de otoño, más que en relación con el solsticio de invierno (Nilsson: 270; Brelich 1955; Meslin 1970; Scullard 1981: 205 s.), pero al mismo tiempo, el calendario romano empezaba en Enero sobre una tradición anterior que lo hacía en Marzo (Samuel 1972: 164 y 167; Guittard 1973; Holleman 1978; Lienard 1981), aunque también existía la fiesta del *agonium* de Enero, dedicada a Jano, que señalaba el paso o cambio de año (Dumezil 1977: 292; Scullard 1981: 60 s.). Por ello, es evidente que, en la práctica, ciertas tradiciones, por ejemplo costumbres agrícolas, se han debido mantener de hecho junto a los cálculos puramente astronómicos en las celebraciones que marcan el año, ya que dichos cálculos cumplirían sólo una función de precisar el tiempo, pero no tendrían por qué llegar a determinar las fiestas más significativas que organizan la vida social a lo largo del año (Brelich 1955; Couderc 1981).

Otro aspecto de interés que también debe tenerse en cuenta es que gran parte de los observatorios prehistóricos tenían un carácter lunar (Thom 1971: 11, 45-58, 59-74; Thom - Thom 1978: 98 s.; Kruup 1979: 56 s.; Wood 1987: 98 s.; etc.), e incluso lunisolar como parece evidenciarse en Stonehenge (fig. 115) (Hawkins 1970; id., en Kendrick et alii 1972: 161-2; Wood 1978: 10 s., f. 1.5; Kruup 1979: 90-1), donde se ha calculado que hasta sería posible llegar a predecir los eclipses (Colton - Martin 1967; Wood 1987: 74-5). Por ello, estos observatorios pueden considerarse como auténticos instrumentos para establecer en el mundo megalítico un calendario que debió ser originariamente lunar, pero que iría evolucionando para progresivamente adaptarse a un calendario solar, superando las dificultades que esto supone (Guittard 1973; Wood 1987: 57-78).

En el calendario de Coligny, P.M. Duval y G. Pinault han señalado la existencia de estadios en un

proceso que llevó a la organización de un exacto sistema de calendario pero de funcionamiento muy complejo (1986: 399 s.) y a esta misma conclusión llegan F. Le Roux y Ch.J. Guyonvarc'h (1986: 260), pero sin sugerir sus necesarios precedentes prehistóricos. Por ello, es muy interesante señalar como el calendario de Coligny parece relacionarse con el recorrido de Locronan (Laurent 1990) e, incluso, tal vez ser la herencia de la tradición de los observatorios prehistóricos que han sido acertadamente relacionados con el establecimiento del calendario (Thom 1971: 106). Además, como bien han señalado F. Le Roux y Ch.J. Guyonvarc'h (1986: 262), el calendario de Coligny "prouve, par sa seule existence, la veracité de l'assertion de César, *B.G.* VI, 13, sur les capacités astronomiques - et par conséquent mathématiques - des druides".

En efecto, el calendario de Coligny es de tipo lunar, como evidencia su división en meses, divididos a su vez en dos partes o quincenas, según la luna fuera ascendente o quincena clara (=luna llena), o *atenux*, vuelta a la oscuridad (=luna nueva). A su vez esta bipartición pudieran relacionarse con las dos partes en que se dividía el año, una luminosa y otra oscura (Dottin 1907: 373-4; Laurent 1990), lo que ha hecho que se relacione con esta característica del año indio más antiguo e, incluso, con los dos semestres que tenía también el calendario Iranio (Duval - Pinault 1986: 404-5, f.28 y 408-9; Renou - Filliozat 1953: 722 s.).

La existencia de una tradición de calendario lunar entre los celtas queda confirmada por los textos que indican que contaban el tiempo por noches, no por días, como expresamente indica César (*B.G.* 6,18): *spatia omnis temporis non numero dierum, sed noctium finiunt, dies natales et mensum et annorum initia sic observant, ut noctem dies subsequatur*. Este texto confirma el carácter lunar del calendario pues no sólo se contaba por noches, sino que también por ellas comenzaban los meses y el año. Plinio (*Hist. nat.* 16,250) aún precisa más: *et ante omnia sexta luna, quae principia mensum annorumque his facit et saeculi post tricesimum annum* (Linckenheld 1931). Es decir, la sexta luna, que debe considerarse como la primera aparición del cuarto creciente, representaba para los galos el inicio de los meses, de los años y del siglo cada treinta años (Pennaod 1983: 42; Laurent 1990: 262). Esta tradición de contar por noches se conservó en Irlanda y se ha relacionado con la paternidad étnica de *Dagda-Dis Pater* como dios de las tinieblas (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 260).

Una costumbre semejante existía en Mesopotamia, pero también entre los umbrios y en Roma. En Babilonia el nuevo mes comenzaba con la primera aparición de la nueva luna (Neugebauer 1983: 21) y la misma costumbre se documenta en Roma en relación con Juno, a la que se dedican las *Kalendae* (Varrón *l.l.* 6,27) o primera aparición de la luna (Whatmough 1931: 163; Guittard 1973: 213). En Roma la existencia de un calendario originario de tipo lunar está bien documentada. Según Lydus (*De mensibus* I, 16), desde Cronos hasta la fundación de Roma el calendario era lunar y fue Rómulo quien estableció el año de 10 meses, aunque, según otra tradición fue Numa, el rey-sacerdote, quien organizó el calendario lunisolar de 10 meses añadiendo los meses de Enero, en el que puso el inicio, y de Febrero (Whatmough 1931: 170 s.; Michels 1949; Meslin

1970: 10; Samuel 1972: 167). Según Ch. Gittard (1973: 215 s.), parece constatarse tras un calendario agrícola de meses variables, otro lunar de 10 meses, atestiguado por la tradición y, finalmente adaptado a 12 meses y al ciclo lunisolar por medio de intercalaciones.

Además, es interesante recordar cómo alguno de los cultos desarrollados entre el *Auguraculum* del *Arx* y la *Sacra via*, que coincidía con el eje de orientación de la ciudad (vid. supra, pág. 197), estaban claramente relacionados con el Calendario, como los *sacra nonalia*, sacrificios mensuales realizados por el *flamen dialis* (Varro, *l.l.* 6,28): *Nonae appellatae aut quod ante diem nonum Idus semper, aut quod, ut novus annus Kalendae Ianuariae ab novo solo appellatae, novus mensis ab nova luna Nonae; eodem die enim in Urbem qui in agris ad regem conveniebat populus. Harum rerum vestigia apparent in sacris Nonalibus in Arce, quod tunc ferias primas menstruas, quae futurae sint eo mense, rex edicit populo*.

Por ello, la evolución del calendario es de gran importancia ya que plantea siempre serios problemas de acoplamiento, dadas las diferencias en duración entre el año lunar y el solar (Samuel 1972: 1-18; Neugebauer 1975: 1061 s.; Couderc 1981). En consecuencia, estos problemas sólo se pudieron resolver tras muchos siglos de observación (Duval - Pinault 1986: 432 s.), tal como evidencia la larga tradición megalítica de observaciones astronómicas durante más de 2 milenios (Ruggles - Whittle (Eds.) 1981) o los complejos mecanismos de rectificación que presenta el santuario-calendario dacio de Sarmizegetusa (Daicovicu 1972: 235 s.; Charrière 1963) y, por tanto, la introducción de cambios en el calendario sólo pueden haber ocurrido en relación con profundos cambios sociales, políticos e ideológicos (Guittard 1973: 216 s.; Ruggles 1990: 142).

Según el calendario de Coligny, el procedimiento seguido por los galos consistía en un complejo sistema de intercalar meses, como ya vio E. MacNeill (1928), y como muy bien se ha documentado y explicado en la reciente monografía (Duval - Pinault 1986: 401). El calendario de Coligny era de carácter lunar, como evidencia el inicio lunar fijo de meses, años y siglos, pero, al mismo tiempo, era también solar por el uso de años y siglos. Esto exigía intercalar meses y días para adecuar el año lunar al solar compensando las diferencias entre uno y otro a base de intercalar meses en periodos de tiempo más largos, de tipo lustro y superiores, siguiendo una tradición ancestral (Pennaod 1983).

Las intercalaciones se haría primero empíricamente pero después de manera cíclica, como ocurrió entre Persas y Griegos (Samuel 1972: 19 s.). Ello exige un lustro completo con sus meses intercalados, para comprender la estructura del calendario. A este procedimiento parece que hacen referencia algunos textos clásicos, como Diodoro Sículo (5,32,6), que habla de *grandes festejos en los lustros, tal vez siguiendo las noticias de Poseidonios, siendo interesante que el número 5 también se ha utilizado en la división del círculo en segmentos para trazar el Estante, siguiendo una técnica relacionada con la geometría pitagórica* (vid. supra, pág. 225 s.).

Incluso pudo haber periodos aún más amplios, como el de tipo trentenal que Plinio (*N.h.* 16,250) denomina *saeculum* (Linckenheld 1931), palabra del mismo origen

que la britónica \**saitlon*, que significaría etimológicamente “generación”. Este ciclo de 6 lustros permitía que, una vez transcurrido, volviera a coincidir su inicio con el 6º día de la luna, en que aparece el primer cuarto creciente, momento fácil de reconocer y que servía, como se ha señalado, para indicar el inicio del día, del mes y del año en el calendario galo. Además el *saeculum* haría coincidir el inicio de las lunaciones con el de los años solares simplemente suprimiendo un mes intercalar por *saeculum* trentenal (Duval - Pinault 1986: 411-417 y Pinault, Annexes).

Pero la solución trentenal referida por Plinio y que se adecua perfectamente al calendario de Coligny no tuvo por qué ser la única, pues según la noticia ya aludida recogida por Hecateo de Abdera y transmitida por Diodoro Sículo (2,47), “Esta isla situada en el Norte la habitan los hiperbóreos ... Leto nació en esta isla y por ello se adora a Apolo sobre todos los dioses y sus habitantes se consideran sacerdotes de Apolo ... y adoran a este dios todos los días... Y en esta isla también hay un magnífico recinto y un templo adornado con muchos exvotos de forma esférica... Y dicen también que la Luna vista desde esta isla parece estar más próxima de la tierra y que tiene montes que se pueden observar a simple vista. Y se cuenta también que el dios visita la isla cada 19 años, periodo en que se realiza la vuelta de las estrellas a la misma situación en el cielo; y por esta causa este periodo de 19 años es llamado por los griegos “año de Metón”. En el momento de la aparición del dios toca la cítara y danza toda la noche desde el equinoccio vernal hasta la salida de las Pléyades...”.

Este texto, que evidentemente se refiere a los celtas como ha argumentado Zecchini (1984: 23), hace suponer la existencia, al menos en las Islas Británicas, de un ciclo Metónico o lunar, ya que dicha cifra corresponde al tiempo que tarda la luna en volver a aparecer por el mismo lugar después de completado un ciclo, pues 19 años solares equivalen a 235 meses lunares (Neugebauer 1975: 354 s. y 541 s.). En este sentido, es de interés resaltar la coincidencia de que 20 años es el tiempo que, según César (*B.G.* 6,13), necesitaban los celtas para formarse en sus conocimientos: *Itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent*, dato repetido por Pomponio Mela (*De Chorographia* 3,2,18): *docent multa nobilissimos gentis clam diu, vicenos annia*. Esta duración tan larga, tal vez deba considerarse en relación con la necesidad de completar todo un ciclo metónico para poder observar su funcionamiento y conocer su desarrollo completo y así comprender perfectamente sus tradiciones sobre la astronomía y el calendario, tradición que pudiera haber perdurado en los 20 años que según las sagas irlandesas se requerían para alcanzar el grado superior de los poetas, los *filid* (Rankin 1978: 280). Otra confirmación indirecta de este ciclo en el continente es su representación en el códice 184 de la biblioteca de San Gall (Müllet 1975: 56), evidentemente imbuido de concepciones astronómicas y del calendario de origen céltico.

Por ello, los datos que ofrece el Estanque Monumental de Bibracte en relación con la orientación astronómica y más inciertamente con el Calendario, aunque requieran una más firme confirmación en el futuro, pueden considerarse relacionados e indirectamente corroborados por las escasas referencias escritas

de la Antigüedad así como por las varias veces aludida tradición de Locronan (Laurent 1990; vid. supra, pág. 200). Todos estos indicios, en su conjunto, evidencian un amplio conocimiento de la Astronomía entre los celtas, como ya señaló C. Jullian (2, 1908: 392-4) y, más recientemente, F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc’h (1986: 262).

Finalmente, conviene tener presente que si el carácter lunar de los calendarios primitivos es un hecho bastante general, el paso del calendario lunar al solar supone profundos conocimientos y debe considerarse asociado a profundos cambios sociales, políticos e ideológicos, pues exige una compleja organización que cabe asociar al concepto de la fundación del estado. Por ello, parece muy acertado aludir aquí a la idea de A. von Blumenthal (1941: 312), recogida por F. Coarelli (1983: 226), de que “il calendario numano non sarebe altro che una sorta di Magna carta del sinecismo romano”, lo que evidencia una vez más la importancia de estos elementos culturales y la estrecha relación entre la orientación topoastronómica de la ciudad, el Calendario y los ritos de fundación, por estar todos estos conceptos basados en una precisa concepción cosmológica del espacio y del tiempo.

#### 10.1.5. EL ORIGEN DE ESTOS CONOCIMIENTOS EN LA CULTURA CÉLTICA

Más complejo es el problema del origen de estos conocimientos. En primer lugar, hay que valorar la posible herencia de una tradición que se remonta al mundo megalítico, ya que este tipo de conocimientos, profundamente enraizados en la cultura de un pueblo, exigen, como acertadamente se ha señalado, atentas observaciones durante muchas generaciones para llegar a alcanzar la precisión que supone el calendario de Coligny.

La posibilidad de esta tradición apoyada por los textos comentados ha sido especulada por diversos autores, aunque hasta ahora no existiera fundamento arqueológico alguno. La noticia del origen de los conocimientos druidas en Gran Bretaña la proporciona César (*B.C.* 6,13): “Su doctrina se ha elaborado en Britania y se supone que desde allí ha sido llevada a las Galias; aun hoy día, la mayoría de los que quieren conocer mejor esta doctrina parten allí para aprenderla”. Pero F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc’h (1986: 314) han argumentado que el origen septentrional del saber sería un *topos* mítico.

Según S. Piggott (1985: 117), estos conocimientos célticos pudieron llegar tras el 600 a.C. a través de Marsella, lo que confirmaría la referencia de Hyppolito (*Philosophumena* I, 25) de que los celtas tenían determinados conocimientos sobre cálculos pitagóricos (Kendrick 1928: 105 y 120), tal como parece confirmar el análisis del trazado geométrico del Estanque y su aparente vinculación con los cálculos y, tal vez, con el pensamiento pitagóricos (vid. infra, pág. 225 s.). Esta idea de que “i Pitagorici esercitarono sui druidi tramite Marsiglia ... influenze in campo matematico e astronomico”, es mantenida por G. Zecchini (1984: 27) y, de manera más matizada, al señalar la posibilidad de diversas fases y focos de influencia, también la ha defendido recientemente J.J. Hatt (1989: 32 s.).

S. Piggott (1985: 116), al analizar los conocimientos de los druidas, señala acertadamente la posible relación de los conocimientos astronómicos druidas con el gran desarrollo que en este campo ofrece la arquitectura de Sarmizegetusa, la capital de la Dacia en el siglo I a.C. (Daicoviciu 1972: 131 s., 207 s., etc; Hoddinott 1981: 150), esto es, en fecha contemporánea a Bibracte.

En este sentido parece poderse interpretar la existencia entre los Getas del siglo I a.C. del sabio y profeta *Dekaineos* o *Deceneo* (Iordanes, *De origine actibusque Getarum* 5,39), al que Estrabón (7,3,5 y 11; 16,2,39) relaciona con la doctrina pitagórica (Eliade 1970: 64 s.; Id. 1980: 182), indicando que "era capaz de hacer predicciones de acuerdo con los signos celestes", siguiendo la tradición de Zalmoxis (Herodoto 4,94-96). Deceneo destacaba por conocer el curso de los 12 signos, los planetas y toda la astronomía de la época "...*theoreticem demonstrans signorum duodecem et per ea planetarum cursus omnemque astronomiam contemplare edocuit, et quomodo lunaris urbis augmentum sustinet aut paritur detrimentum, edixit, solisque globum igneum quantum terreno orbe in mensura excedat, ostendit, aut quibus nominibus vel quibus signis in polo caeli vergente et revergente trecentae quadraginta et sex stellae ab ortu in occasu precipites ruant, exposuit...*" (Iordanes, *Get.* 11,69; ed. Mommsen 1892: 74). Esta referencia es de gran interés porque al ser Deceneo aproximadamente contemporáneo de la construcción del Estanque Monumental, sus conocimientos constituyen un buen punto de referencia del saber en el campo astronómico entre los pueblos bárbaros periféricos del mundo clásico. Además, incluso cabría suponer que algunos de tales conocimientos entre los druidas pudieran proceder de esa zona, dadas las relaciones existentes entre toda la céltica y, concretamente, el reflujo céltico hacia el Oeste que se ha señalado a partir del siglo I a.C. (Harmand 1970: 148).

Pero este problema, para su correcta comprensión, exige una solución más matizada. La organización del calendario y los conocimientos astronómicos inherentes deben considerarse más bien fruto de una tradición ancestral, que por una parte se podría considerar que remontaría al mundo megalítico y, sin dificultad, a tradiciones semejantes existentes en el ámbito indoeuropeo (vid. pág. 197 s. y 210). Este origen explicaría que ofreciera un desarrollo paralelo al de otros pueblos circundantes, entre otros el latino (Vendryes 1918; Cuillandre 1927; id. 1944; Whatmough 1931: 163; Hubert 1932: 227; Eliade 1980: 175). De esta tradición necesariamente tienen que derivar también ciertos conocimientos asociados de cálculo y una visión cosmológica que diera soporte ideológico a este complejo conjunto o substrato de conocimientos, de los que la filosofía pitagórica pudo haber surgido como una racionalización derivada, al menos parcialmente, de esta tradición, lo que enriquece la comprensión de estas discutidas relaciones (Zecchini 1984: 22 s.).

Dicho substrato ideológico permitiría comprender mejor la llegada y asimilación de conocimientos técnicos procedentes, posiblemente, del mundo mediterráneo, llegados en fechas y por caminos muy difíciles aún de precisar. Los influjos o contactos con los pitagóricos, a los que aluden ciertas fuentes (vid. infra, pág. 226), serían totalmente coherentes con este contexto y permitirían

suponer una llegada posterior al siglo VI-V a.C. en que se consideran formuladas las teorías de los números pitagóricos (Samuel 1972: 26 s.) e, incluso, posterior al III a.C. si se tiene en cuenta el posible conocimiento de la división del círculo en grados (vid. supra, pág. 000), pues no parece tratarse de una mera convergencia (Eliade 1980: 182), aunque se desconozca cómo, cuándo y hasta dónde llegaron a penetrar en algo tan profundo de la cultura céltica como sus técnicas, su calendario y su misma ideología. Una pista posible podría considerarse la unidad de medida, cuya introducción pudo estar asociada a los recursos técnicos que requerían su utilización. Pero el pie del Estanque de Bibracte no permite, por ahora, establecer una relación segura con ningún pie griego ni romano habitual y, por el contrario, presenta una gran proximidad con un pie oriental extendido por el Mediterráneo Occidental en el Periodo Orientalizante, por lo que su presencia en Etruria podría ser una pista pausable, aunque también pudo haber llegado en fecha helenística cuando se halla más generalmente estiguado (vid. supra, pág. 189 s.). Por ello, esta interesante cuestión debe quedar abierta a la discusión hasta que se pueda encontrar una solución más definitiva.

## 10.2. EL ESTANQUE Y LA ORGANIZACION TOPOGRAFICA DE BIBRACTE

*...si l'on veut connaître l'antiquité, la première règle doit être de s'appuyer sur les témoignages qui nous viennent d'elle.*

Fustel de Coulanges, 1864: 152

### 10.2.1. INTRODUCCIÓN.

Los análisis realizados sobre diversos aspectos que afectan al Estanque Monumental dan idea de su compleja problemática y evidencian cómo su trazado respondía a una elaboración muy estudiada y cuidadosa, realizada de acuerdo con los conocimientos técnicos y la ideología del mundo céltico. Dicho trazado supone el uso de una unidad de la medida, de cálculos geométricos y, sobre todo, de una orientación topo astronómica que implica conocimientos de Astronomía aplicados, especialmente, a calcular el tiempo y establecer el Calendario.

Estos hechos, que pueden considerarse habituales en diversas culturas de la Antigüedad, hacen suponer, dada la orientación del Estanque de Bibracte en relación con determinados puntos del oppidum (vid. supra, pág. 159 s. y fig. 85), que también en el mundo céltico pudo existir una tradición en la planificación de las poblaciones de acuerdo con una precisa orientación astronómica. Todo ello hace suponer la posible existencia de ritos de fundación relacionados, que se pueden comparar con los bien documentados en la cultura romana, donde se mantuvieron prácticamente inalterados dado el conservadurismo de Roma en todo lo que afecta a las tradiciones religiosas. Esta posible coincidencia ritual exigirá también en este caso dilucidar qué elementos de estos ritos pudieran proceder de la tradición cultural céltica o de sus precedentes indoeuropeos y cuales

podrían ser debidos a influjos externos, especialmente del mundo itálico y romano.

En consecuencia, aunque los datos existentes no permiten obtener una demostración indiscutible, sí permiten plantear, basándose en criterios objetivos, la existencia de costumbres y ritos en el mundo céltico cuya mejor fuente de información es la documentación, mucho más rica, procedente de la Roma antigua.

### 10.2.2. EL SIGNIFICADO IDEOLÓGICO DE LA ORIENTACIÓN EN LA URBANÍSTICA ROMANA

El carácter marcadamente conservador de la cultura romana en lo que atañe a la religión ha permitido transmitir hasta nuestros días, ligado al ritual de la fundación de la ciudad, importantes detalles de tradiciones de astronomía de origen prehistórico, de particular interés para comprender las implicaciones ideológicas de estos elementos culturales.

En primer lugar, la ya referida utilización de la topografía, especialmente de los montes, como puntos de referencia para calcular la salida y puesta de los astros, sólo pudo lograrse tras un estudio topográfico previo, largo y cuidadoso, para determinar el lugar más idóneo para la construcción del Estanque. Esta práctica hace pensar en la tradición gromática, considerada de origen etrusco, de la *auspicatio* (Frontino 27,13 La., Hygin. 166 La.), que supone la elección ritual de un punto medio propicio para la realización de los ritos de fundación según una orientación celeste, dado que dicha delimitación suponía la proyección del cielo en la tierra a modo de *templum* (Nissen 1869: 59 s.; Tannen-Hinrichs 1974: 78 s.).

Esta elección del emplazamiento idóneo debió lograr que el orto y el ocaso solar en el solsticio de invierno coincidieran con las dos elevaciones máximas del *oppidum*, el Porrey y el Teureau de la Roche, respectivamente (vid. supra, pág. 159 s. y fig. 85), seguramente siguiendo una costumbre prehistórica para observar los astros (Thom 1967; id. 1971; Kruup 1979: 39-126; Wood 1987: 105; 177 s.; Ruggles - Whittle (Eds.) 1981; etc.). Pero aún más evidente es que la orientación de los ejes perpendiculares utilizados para trazar el Estanque (fig. 111) se puede relacionar con la idea axial que ofrecen el *decumanus* y el *kardo* en la urbanística y la gromática romanas (fig. 113). En este sentido cabe recordar que se ha señalado que la etimología de *nemetum* (Vendryès 1960: voz *nem* = cielo), el término céltico de santuario, parece indicar una relación con *nem*, dividir, repartir (Rankin 1987: 281), por lo que bien pudiera tener un significado paralelo al que entraña el concepto de *templum* en la religión latina (v. Blumenthal 1934: 7; Torelli 1966).

Pero para esta problemática son de especial interés las referencias al papel desempeñado en Roma por la orientación en los ritos de fundación que han sido transmitidos por diversos autores como Varrón (*l.l.* 5,143), Macrobio (5,19,11), Plutarco (*Rom.* 11,1-5), etc. Estos, básicamente, recogen una tradición muy antigua, *veteres consilio condentium urbes* (Livio, 1,8), reflejada en el ritual de los *libri Etruscorum*, en los que se indicaba *...quo ritu condantur urbes...* (Festo 358 L.) y que debió influir en el *ius augurium* (Catalano 1978: 452 s.; Linderski 1978), así como en las infor-

maciones más técnicas de los agrimensores romanos sobre el trazado de centuriaciones y ciudades (Tannen-Hinrichs 1974: 78), ya que éstos, en última instancia, procedían del mismo origen: *Inde primum haec ratio mensurae constituta ab Etruscorum aruspicum disciplina* (Hyginio 131, 8-9, ed. Th.). En consecuencia, la información que en este punto ofrecen los ritos de fundación y los gromáticos pueden considerarse complementarias, pues, aunque los tratadistas gromáticos reflejan sólo el influjo de las prácticas augurales, su información resulta, en cierto sentido más precisa que la tradición augural, ya que ésta hace referencia al fondo ideológico y a los aspectos del ritual, mientras que la gromática ha conservado algunos detalles técnicos de especial interés (Blume et alii 1848-1852).

Aunque no se ha señalado ni orientación ni sentido religioso del espacio urbano en la *polis* griega (Martin 1956: 46), en Etruria y Roma el principio de la orientación era fundamental, ya que expresaba las estrechas relaciones entre todas las partes del Cosmos (Bloch 1970: 13). Sin embargo, también en Grecia existía una concepción de un espacio circular y central onfálico anterior a la *polis*, pues la expresión *és mesón* ha jugado un papel de gran importancia en sus instituciones "prepolíticas" (Detienne 1965; Vernant 1965; Gernet 1981: 322 s.; etc.) y el concepto de orientación estaba presente en el *temenos* griego (Bergquist 1967: 62 s.).

Roma, como era habitual en el mundo antiguo, tenía un claro significado ideológico como ciudad, concretamente religioso, que es difícil de entender en el mundo actual, laico y funcional (Fustel de Coulanges 1864: 151 s.; Müller 1961; Rykwert 1976; Abascal-Espinosa 1989: 49) y que explicaba míticamente su origen al margen del proceso formativo histórico real de su formación (Pallottino 1972: 33 s.). La ciudad era concebida como *templum*, esto es, como lugar sagrado de unión del cielo, la tierra y el infierno (Vid. infra, pág. 223 s.). Así se explica que la delimitación se realizase según una orientación celeste, pues la partición y organización que conlleva de un determinado territorio es una proyección de la división del cielo sobre la tierra, por lo que dicho terreno se convierte en sagrado, *templum* (Nissen 1869: 59 s.). A esta orientación cósmica, que se puede relacionar con la documentada en Etruria, a la que se alude más adelante, puede verse una referencia en Festo (385 L.): *A deorum sede cum in meridiem spectes ad sinistram sunt partes mundi exorientes, ad dexteram occidentes* y otros autores (Van der Meer 1979; Linderski 1986).

Estos hechos explican todo el simbolismo que entraña el complejo ritual de la fundación de Roma (Fustel de Coulanges 1984: 151 s.; Rykwert 1976: 46 s.; Briquel 1987) y, por extensión, el mismo sistema se ha supuesto para el trazado de las colonias e, incluso, de algunos municipios, como parece evidenciar la *Lex Ursitana* (*Lex Urs.* 73): *intra fines oppidi colon(iae)ve, qua aratrum circumductum erit* (D'Ors 1953: 197), por lo que cabe suponerlo para todo rito de fundación. Incluso algunos autores han incluido en dicha tradición los campamentos militares (Nissen 1869: 22 s.; Marquardt 1891: 111; Lenoir 1979), interpretando a Polibio (VI,31,10), Josefo (*B.I.* 3,77-82) y el Pseudo-Hyginio (*De munitionibus castrorum* 56), opinión justamente criticada por Le Gall (1975: 292 s.), ya que los *castra* no poseerían carácter de *templum* (Catalano 1978: 476).

Como consecuencia de estas tradiciones del mundo etrusco-romano, lógicamente las mejor conocidas, en el rito de fundación pueden señalarse varias etapas (Le Gall 1966; Id. 1970; Bloch 1970; Pelletier 1982: 10). Siguiendo esencialmente a D. Bricquel (1987), los elementos del ritual comprendería la *lustratio*, la *inauguratio*, con *prodigium* o *augurium* orientado al orto solar, probablemente la *impositio nominis* y el toque de *lituus* para señalar la nueva era, la excavación del *mundus* con deposición de ofrendas y de tierra de los fundadores (Castagnoli 1986), la delimitación del *pomerium* con el arado trazando el *sulcus primigenius* de acuerdo con la *dextratio*, dejando libres las puertas, lo que supone una cierta planificación urbanística previa que de algún modo incluiría las vías y zonas habitadas, todo ello seguido del sacrificio de los animales utilizados y, finalmente, el reparto del suelo urbano entre la población, pues Festo (358 L.) explicita que en los ritos se incluía *quomodo tribus, curiae, centuriae distribuentur*.

El centro de la organización que suponía la ciudad sería el *Mundus ... templum a similitudine sub terram* (Varron l.l. 7,6), *Mundo nomen impositum est ab eo mundo, qui supra nos est... eius inferiorem partem, veluti consecratam Dis Manibus, clausam omni tempore nisi his diebus qui supra scripti sunt...* (Festo 144 L.), *Kaloûsi dè tôn bóthron toúton... moûndon* (Plut. Rom. 11,2). El *Mundus*, palabra etrusca equivalente a la griega *Kosmos*, era una construcción subterránea circular cubierta de bóveda (Bloch 1953: 20), centro onfálico y lugar de unión del cielo, la tierra y el infierno (Magdelain 1976: 105; Catalano 1978: 449 s.) que aseguraba su vinculación con el mundo ctónico e infernal, garantía de fecundidad de la población y de su territorio y símbolo de fertilidad y felicidad, así como punto de contacto con los muertos (vid. infra, pág. 223-224).

El *Mundus*, se conserva en el Foro como un pozo circular asociado al Ara de Saturno, con una apertura hacia el occidente, característica de su culto ctónico y cuya parte superior constituía el *sacelum* de *Dis Pater*. Quedaba cerca del *Comitium* y de la *Lapis Niger*, lugares relacionados con funciones legislativas, pero a la vez del *heroon* o Tumba de Rómulo (Hor. ep. 16, 13s.), lo que evidencia su carácter funerario y fundacional, así como su relación con las funciones del *rex* dentro de la ciudad (Coarelli 1983: 161 s.; 207 s.).

Esto explica por qué la *Roma quadrata* (Täubler 1926; Castagnoli 1951: 396 s.; Catalano 1978: 483; Musti 1974; etc.), a la que alude Dionisio de Halicarnaso (1,88), Apiano (*Basil. fr.* 1,9) y Plutarco (*Rom.* 9,4), debía tener su centro teórico en el *Mundus* (fig. 125), pues como señala Coarelli (1983: 224), "il *Mundus*, cioè, concettualmente rappresenta il centro geometrico del *sulcus primigenius*, del pomerio della città" y coincide con el concepto de *umbilicus-omphalos* y con un ritual de sinecismo (Weinstock 1930: 118; Martínez-Pinna e.p.; contra, Magdelain 1976: 79 s.; Castagnoli 1986), ya que el *Mundus* se relaciona estrechamente con la idea de fundación de la ciudad (Ryckwert 1976: 58 s., 121 s.; contra, Magdelain 1976: 79 s.; Castagnoli 1986), pues no era tanto un centro geográfico, como del espacio-tiempo cosmológico, lo que supone importantes implicaciones jurídico-religiosas para el concepto de *urbs* (Catalano 1978; etc.). Por ello es más exacta desde el punto de vista geométrico la idea estraboniana

de ciudad circular (5,3,7), aunque el concepto de *quadrata* responde a la idea de "orientada" y "cuatripartita" (Szabó 1956; Ryckwert 1976: 97) o "cuadrículada" de acuerdo con el ritual augural del *Templum* (Torelli 1966; Id. 1969), lo que resuelve la aparente contradicción y las controversias existentes sobre su pretendida forma rectangular o circular (Castagnoli 1951; Murli 1974: 307 s.; Bricquel 1987: 181; etc.), pues se trata de un concepto ideológico de tipo onfálico, no de un concepto topográfico formal.

Pero el *Mundus* también era un lugar de culto ctónico y agrario (Warde Fowler 1912), como evidencia el rito de arrojar primicias y tierra siguiendo un ritual ancestral y su relación con Saturno y Ceres. Esta doble función está estrechamente relacionada aunque, a veces, haya sido mal interpretada (Weinstock 1930; Rose 1931), como ha señalado Coarelli (1983: 218 s.).

De este modo se comprende perfectamente el texto de Festo (310 L.): *Quadrata Roma (locus) in Palatio ante templum Apollinis dicitur, ubi reposita sunt quae solent boni omnis gratia in urbe condenda adhiberi, quia saxo minitus est initio in speciem quadratam*, así como la referencia al *Mundus* aún más explícita de Plutarco (*Rom.* 11,2), según el cual Rómulo fundó la ciudad de acuerdo con el rito etrusco que incluía hacer un *bothros* o *Mundus*, abierto en suelo virgen, en el que se depositaron primicias y tierra de los lugares de origen de los fundadores (Festo 310 L., s.v. *Quadrata Roma*; Tacito, *Hist.* 4, 53; Ovidio, *Fasti* 4, 821 s.: *fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima et de vicino terra petita solo. Fossa repletur humo, plemaeque imponitur ara, et novus accenso fungitur igne focus*).

En Roma, el *Auguraculum*, lugar desde donde se tomaba la orientación, no estaba junto al *Mundus*, pero éste quedaba relacionado por estar en el eje de orientación junto a la Sacra Vía y el Monte Albano (fig. 125). Sin embargo, en la fundación de colonias o campamentos, en el lugar de la *auguratio*, se cavaba un hoyo circular, *umbilicus*, a modo de *Mundus*, que representaba su centro *quoniam ab uno umbilico in quattuor partes omnis centuriarum ordo componitur* (Higyn. 195 L.). Este ritual se comprende mejor en Roma porque, como ya se ha señalado, bajo el *Auguraculum* de la *Arx* quedaba el *Comitium* (Costa 1910: 118-40), espacio también orientado ritualmente a modo de *templum*, a su vez alineado con la *Sacra via* (Coarelli 1983: 97 s., 106 y 151 s.), que no casualmente, estaban situados junto al *Mundus* y al *Volcanal*. La orientación topográfica de estos elementos debe considerarse intencionada, ya que están entre sí profundamente relacionados topográfica e ideológicamente, tal como evidencia su *inauguratio* por Numa, el rey-sacerdote a quien también se debe, según la tradición, la organización del Calendario, hecho igualmente vinculado a ritos de sinecismo (vid. supra, pág. 204).

De acuerdo con las tradiciones rituales, en primer lugar el *augur* debía determinar si los auspicios eran favorables y el lugar elegido para la fundación era el aconsejado por la divinidad. Rómulo, actuando como *rex* y *augur*, tras trazar un *templum* obtuvo la aprobación divina para "el tiempo y el lugar", *dies y pomerium urbis Romae*, evidenciando la estrecha relación entre espacio y tiempo en estos ritos. La *urbs* así *inaugurata* o fundada, tal como parece indicar su etimología, goza de la potenciación divina en toda el área intrapomerial.

Los ritos augurales, *auspicium augurumque*, fórmula que hace referencia a la relación del auspicio con el acto mágico del *augurium*, obtenían la permisión y la gracia de la divinidad (Dumezil 1977: 507 s.; Magdelain 1977: 21; Linderski 1986) para potenciar benéficamente todo, desde la vegetación a la población, concretamente a la *salus populi*, el *augurium salutis*. Pero dicho *augurium* también era, sobre todo, el acto jurídico esencial para su constitución como *urbs* o ciudad (Catalano 1978: 479, n. 145).

En consecuencia, la orientación astronómica formaban parte esencial de estos ritos de la *auguratio* (Festo 358 L.; Varrón *l.l.* 5,143; Hyginio 35 s., ed. Th.), ya que, como se ha señalado, la ciudad se concebía, como *templum* (Nissen 1869: 54; id. 1906: 79 s.), orientada de acuerdo con el cosmos (contra, Le Gall 1966; id. 1975), surgiendo el *kardo* y el *decumanus* como consecuencia de materializar dicha orientación (Ryckwert 1976: 46-47).

Por ello, en Roma, los augures realizaban en primer lugar la *spectio* desde el *Auguraculum* de la *Arx* que dominaba la ciudad, dirigiendo la vista al Monte Albano situado en el horizonte siguiendo la mencionada tradición de aprovechar un monte para trazar la orientación. El ritual augural transmitido por Festo (2 y 17 L.), actualmente puede considerarse interpretado con seguridad (Magdelain 1969: 253-269; Catalano 1978: 471-2; Coarelli 1983: 100-1), confirmándose en Varrón y en el ejemplo de Bandia (Torelli 1966; Id. 1969; Magdelain 1969). Según este ritual, la línea trazada por la *spectio* augural constituía el eje central de orientación que dividía por la mitad el *templum augurale*, originariamente un área cuadrangular cuyos límites se identificarían con árboles (Torelli 1966: 296-9), lo que explica las referencias a la *urbs quadrata* en la fundación de Roma, entendida como cuatripartita. Muy expresivo es el texto de los *Libri Dollabellae* (303-4, 22-6 ed. L.) *...in ingressus (aedorum publicarum) antiqui fecerunt crucem, antica et postica, quia aruspices secundum aruspicium in duabus partibus orbem terrarum diviserunt; una parte ab oriente in occidentem, alia a meridiano in septentrionem.*

El espacio donde se realizaba la *auguratio* debía estar libre de árboles (Nissen 1869: 1 s.; Tannen-Hinrichs 1974: 79; Torelli 1966; Id. 1969), pues según Varrón (*l.l.* 7,8) sería la delimitación de la zona dejada libre para observar el cielo (Festo, 34 L.), costumbre que explicaría la existencia de agujeros o postes delimitando el *Comitium* a modo de *templum* (Coarelli 1983: 151), uso no alejado del que parece haber tenido el concepto de *nemeton* entre los celtas (vid. supra, pág. 206).

En consecuencia, la línea de la *spectio* dividía en dos la ciudad, constituyendo, de hecho, un eje urbano que coincide, al parecer muy aproximadamente, con la *Sacra via* (Richardson Jr. 1978). Coarelli (1983: 106) ha señalado, acertadamente, que "la *inauguratio* di Numa (Liv. 1,17-18; Plut. *Numa* 7,5-7) e tutte le altre testimonianze ... dimostrano lo stretto rapporto tra *Auguraculum* dell'*Arx* e *Sacra via*". En efecto, es interesante observar en este sentido que la orientación de 128° correspondiente al Monte Albano desde la *Arx*, mejor que hacia ella como señala Coarelli (1983: 98, 109), coincide aproximadamente con el eje que dividía en dos el Foro Arcaico coincidiendo, muy aproximadamente, con la *Sacra via*, cuya orientación parece

coincidir exactamente con los 123° del orto solar en el solsticio de invierno, pudiéndose explicar esta pequeña diferencia por el recorrido del sol entre la línea teórica del horizonte y su salida por la cumbre del Monte Albano. Por consiguiente, la *Sacra via* tendría su principio en la *Arx*, desde la que se dirigía hacia la *Porta Mugonia*, que lógicamente cabe suponer estaría situada en dirección al Monte Albano (fig. 115 y 125). Esta línea ritual podría considerarse materializada en la *Sacra via*, a modo de *decumanus maximus* inicial de Roma, de la *Roma quadrata*, lo que explica su relación con los mitos y con festividades relacionadas con la fundación de la ciudad y con el calendario (Coarelli 1983: 118; vid. supra, pág. 197 y 204), como la toma de posesión de los cónsules al inicio del año, *Sacra via ... per quam augures ex arce profecti solent inaugurare* (Varrón *l.l.* 5,47), el triunfo, etc., esto es, con los elementos más esenciales de la organización de la ciudad, así como con la primera organización topográfica "urbana" de Roma en torno a ella, con el *Comitium*, el *ara Saturni*, el *Mundus*, etc. (Coarelli 1983: f. 14).

Una tradición semejante es la que recoge la gromática. Según ésta, el punto central donde se realizaban los augurios era el *augusto augurio*, pues la ciudad equivalía a un *templum* (Tannen-Hinrichs 1974: 80). Así se comprende por qué, a partir del *mundus*, se trazaba un eje hacia el orto solar el día de la fundación, eje del que dependía el trazado de la ciudad y de todo su territorio. Dicho eje, orientado al primer rayo del orto del sol en el momento de la fundación *...ortum ... unde primo sol appareat...* (Hyginio 147, 1), era el *decumanus* (Hyginio 170 s.; Frontino 31,4), hecho que debe explicar las lógicas variaciones existentes en la orientación de las ciudades según el momento del año en que se realizara el rito (Nissen 1906; Le Gall 1975: 290). A esta orientación también se refieren otros autores como Festo (358 L.); Varrón (*l.l.* 5,143) *...unum ab oriente in occasum, quem vocaverunt decimanum...* y Plinio (*N.h.* 18,331): *haec erit ab exortu aequinotiali ad occasum aequinotialem, et limes qui ita secabit agrum decumanus vocabitur*, texto que coincide con el de Frontino (31,4) (Nissen 1906: 82 y 160; Van der Meer 1979; etc.).

A su vez, el eje transversal, que pasaba teóricamente por el cenit y el mediodía, alrededor del cual giraba el Cosmos, era el *kardo* (Hyginio 133 s. Th.): *illi (Etruscorum auspices) orbem terrarum in duas partes secundum solis cursum diviserunt ... alterum lineam duxerunt a meridiano in septentrionem... Primos duos limites constituerunt: unum, cui ab oriente in occidentem dirigeret. Hunc appelaverunt duo(de)cimanum...alterum a meridiano ad septentrionem, quem kardinem nominaverunt a mundi kardinem* (fig. 113). Todas estas descripciones, que coincide esencialmente, permiten deducir que era la proyección de la 4 partes del cielo (Varrón *l.l.* 2,7) sobre la tierra las que daban lugar al *kardo* y al *decumanus* (Hyginio 131 Th.). Esta concepción, puede ayudar a comprender el discutido problema de la *Roma quadrata* (Täubler 1926; Castagnoli 1951: 396 s.; Catalano 1978: 483; etc.), que debe entenderse, como una concepción teórica espacial de la ciudad en relación con la partición del espacio "cuadrada", esto es, cuatripartita (Müller 1961: 22), en la que el *decumanus* y el *kardo* eran conceptos cosmológicos aplicados a la urbanística (fig. 125).

El *templum augurale*, tras la *inauguratio*, quedaba *effatum et liberatum*, lo que lo distinguía del resto de la *urbs*, *exaugurata*, el *pomerium*, que constituía el campo visual del *Auguraculum*. El espacio ocupado por la población, *pomerium*, aunque se inaugurara y organizara como *templum*, respondía a un concepto diferente al *Templum* en sentido estricto (Catalano 1987: 476, 482), *pomerium ...est locus, quem in condendis urbibus quondam Etrusci, qua murum ducturi erant, certis circa terminis inaugurato consecrabant...*(Livio 1, 44, 3); *Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii* (Gellio, *Noct. Att.* 13,14,1); *Post ea qui fiebat orbis, urbis principium; qui quod erat post murum, postmoenium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur* (Varrón, *l.l.* V, 143).

Así se comprende la importancia del *pomerium*, que distinguía las *urbes* de los simples *oppida*, pues poseía un claro significado jurídico-religioso según la terminología romana, aunque su última explicación implica una vez más y se basa en conceptos cosmológicos (Catalano 1987: 479 s.), ya que todos estos ritos fundacionales de la ciudad (Ryckwert 1976: 129), en los que la orientación astronómica jugaba un papel tan determinante, parece lógico pensar que, en consecuencia, no son sino el reflejo de una organización topográfica originada en concepciones de tipo sacro.

Además, los ritos augurales incluían también la *effatio et liberatio*, esto es, la purificación o expulsión de malos espíritus (Magdelain 1977: 13-14; Briquel 1987: 173 s.) del territorio comprendido dentro del *pomerium*, tal como se hacía en los templos. También cabe suponer que estos ritos incluyeran una *lustratio*, como la *lustratio coloniae* (Cic. *De Div.* 1, 45), que pudo consistir en una *circumambulatio* seguida de un

*suovetaurilia* alrededor de los colonos o, más verosíblemente, alrededor del terreno sobre el que se debía construir el *oppidum* o la *colonia*, *oppidum sive colonia* (*Lex Urs.*, *C.I.L.* II, 5439), por lo que acompañaría al trazado del *sulcus primigenius*, rito semejante y relacionado con la *lustratio agri* que refiere Catón (*R.R.* 141) (Le Gall 1975: 287), como la que parece haber pervivido en el ritual céltico de Locronan (Laurent 1990: 285). Finalmente, dentro del ritual augural de fundación, se procedía a delimitar el *pomerium*, esto es, a trazar los límites de la ciudad (Nissen 1869: 1-22). Las puertas se correspondían teóricamente con la orientación del *augurium*, más que con los puntos cardinales, probablemente en relación y dedicadas a divinidades en el rito etrusco e itálico. Al pasar el *pontifex* por esos puntos se levantaba el arado que trazaba el *pomerium* o perímetro de la población, que posteriormente se defendería, además, con murallas. Estas eran un elemento de claro valor simbólico y sacro, *res sanctae* (Seston 1966; Magdelain 1976: 76), tal como indican, además de la tradición de la muerte de Remo, las explícitas referencias de Festo (358 L.: *qua sanctitate muri, quo iure portae...*) y Cicerón (*Nat. deor.* 3,94: *pro urbis muris quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis*) (Seston 1966; Magdelain 1976: 76).

Más discutido es el problema del origen de estos ritos y sus correspondientes conceptos, es decir, de la cosmología que entrañan, tema esencial para comprender sus posibles relaciones con la problemática que en este punto presenta el Estanque Monumental de Bibracte.

Ya se ha indicado más arriba que las referencias a la orientación en los ritos de fundación en Roma proceden de una tradición ritual muy antigua, *veteres consilio condentium urbes* (Livio, 1, 8), recogida en los *libri Etruscorum*.

El origen de estos libros y, por ende, el ritual del *Templum* y del *Mundus*, se ha considerado en Roma de origen etrusco (Thulin 1909: 5 s.; Weinstock 1930; id. 1933; v. Blumenthal 18934: 12; Le Bonniec 1958; Magdelain 1976; Torelli 1966; Dumézil 1977: 561 s.; Catalano 1987: 462 s.), idea generalmente aceptada siguiendo la tradición clásica y la explícita referencia de Festo (358 L): *Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus prescriptum est quo ritu condantur urbes*. Según Servio (*Aen.* 6, 72), estos ritos fueron enseñados a los etruscos junto con la asociada *haruspicinae disciplina* por la ninfa *Vegoia* y el genio *Tages*, éste asimilado por los griegos a *Hermes Ctonio* (Cic. *De div.* 2, 51), lo que evidencia su relación ctónica. La *haruspicina* o adivinación etrusca buscaba conocer el futuro y se limitaba al campo religioso, no siendo vinculante políticamente (Cic. *De div.* 2, 52), pero debió influir en el *ius augurium* romano (Catalano 1978: 452 s.) que iba dirigido a conocer el designio divino, por lo que los *auspicia*, controlados por los *augures* (Cic. *De div.* 2, 70 s.), sí tenían efectos jurídicos y políticos (Catalano 1987: 455).

Esta tradición también explica la orientación según los puntos cardinales de las ciudades de Etruria (Bloch 1970: 13) siguiendo un ritual específico de tipo cósmico (Thulin 1909; Catalano 1987), en el que incluso las puertas de la ciudad estaban dedicadas a los dioses conforme explicita Servio (I,422,10, ed. Thilo): *Prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores*

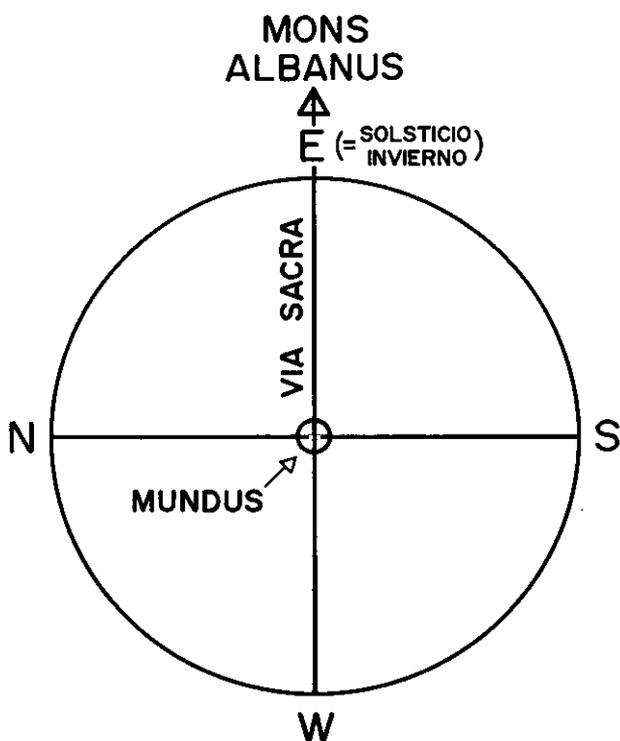


Fig. 125.—Esquema teórico de la Roma cuadrada en torno al Mundus con la Via Sacra orientada aproximadamente hacia el Monte Albano.

*Etruscarum urbium non putatas iustas urbes, in quibus non tres portae essent dedicatae et tot viae et tot templa, Iovis, Iunonis, Minervae* (Seston 1966; Le Gall 1970: 62; Bloch 1970: 15-6). Este sentido de la orientación cósmica es el mismo que se manifiesta en elementos como el hígado ya citado de Placencia (Weinstock 1946; Grenier 1946: 293; Pallottino 1956: 223 s.; Van der Meer 1979; Id. 1987; Morandi 1988).

Pero en esta tradición, es evidente que las citadas prácticas reflejan elementos ancestrales indoeuropeos (Dumézil 1954: 27-43; Bricquel 1987: 185) e incluso semíticos (Catalano 1978: 463 s.) que bien pudieran haber sido sistematizados y recopilados en los *libri Etruscorum* al alcanzar la cultura etrusca un nivel plenamente urbano, verosímilmente dentro del Periodo Orientalizante. Ciertos detalles, como que Rómulo aprendió el derecho augural en Gabii (Plut. *Rom.* 6; Dion. de Halicarnaso 1, 84, 5) (Catalano 445, n. 9) y que Caton (*Orig.* fr. 18) considera el *sulcus primigenius* relacionado con el *Gabinus ritus* (Bassanoff 1939: 42), hacen suponer para alguno de estos usos un origen latino, esto es, itálico, anterior a los influjos etruscos, donde en todo caso se atestiguan desde época vilanoviana (Ryckwert 1976: fig. 31). Así se explicaría mejor la existencia de ritos semejantes en otras culturas itálicas en las que se evidencia la existencia de ritos ancestrales relacionados, seguramente también de origen indoeuropeo, aunque no se pueda excluir, en una fecha relativamente avanzada, un posible influjo del ritual etrusco dada la más desarrollada cultura de Etruria. Entre estos contactos, cabe señalar la referencia a tres puertas sacras, el *auguraculum* y su orientación como *templum* para observar los presagios, tal como ofrecen las tablas de Gubbio (*Tab. Iguv.* VIa, 8 s.; Devoto 1948: 16 s.; Id. 1954: 292; Poultney 1959: 236 s.; Prosdocimi 1980; Id. 1984; Id. 1989), la existencia del concepto de *mundus*, etc. Igualmente, el rito del arado y de la *circumambulatio*, realizado con una reja de bronce (Macrobio, *Sat.* 5, 19, 13), se ha considerado de tipo agrario, pues sería una *hierogamia* entre el cielo y la tierra que asegurara la fortaleza y fertilidad de la nueva población y, más que de origen etrusco u orientalizador, parece ser indoeuropeo (Dumézil 1954: 27-43; Laurent 1990: 285).

En consecuencia, el ritual del *templum* y el *mundus* y demás ritos conexos relacionados con la fundación de la ciudad, aunque se considerasen en Roma de origen etrusco, como se ha señalado, debe interpretarse como un ritual de fundación (Täubler 1926; Deubnet 1933) basado en concepciones cosmológicas de tipo onfálico muy generalizadas (Müller 1961; Eliade 1969: 17 s.; Ryckwert 1976; vid. infra, pág. 224). Así se explica que ofrezca particulares paralelos en el ritual védico arcaico, en especial, para delimitar y orientar el fuego sagrado: tras orientar los 4 lados, en el centro se disponía una especie de "mundus" en el que se colocaba una hierba "al mismo tiempo agua y planta" sobre la que se arrojaban 12 chorros de agua y semillas de todas las plantas. Por ello, esta idea del *templum* y el *mundus* pueden considerarse de origen indoeuropeo (Dumézil 1977: 562 s.), lo que explicaría la aparición de estos usos entre los umbros y su relación con tradiciones paralelas existentes en la cultura céltica (Vadé 1974: 101; Laurent 1990), ideas que parecen reflejarse en los elementos que ofrece el Estanque Monumental (Vid. infra, pág. 218 s.).

Todos estos datos examinados vienen a documentar cómo el urbanismo romano, aparentemente funcional por ser hipodámico y regular, mantenía su esencial sentido ideológico originario, de fundamento religioso, pues el origen de la gromática está en la tradición etrusca de la *auguratio*, frente a la centuriación que, por el contrario, era una innovación técnica (Tannen-Hinrichs 1974: 76-81). Portanto, la orientación astronómica era una tradición ancestral que expresaba la ubicación armoniosa de la ciudad y de su territorio de acuerdo con el universo (Ryckwert 1985: 257), conceptos que también debieron desarrollarse en el mundo céltico. Esta idea, mal comprendida por algunos autores en el mundo romano (Le Gall 1966; id. 1975), la indica expresamente el gromático Hyginio (131, 8-9) al señalar que "puesto que los decumanos se trazan según el curso del sol, los límites definen el orden del mundo", *constituti enim limites non sine mundi ratione, quoniam decumani secundum solis decursum dirigitur, kardines a poli axe.*

### 10.2.3. EL ESTANQUE MONUMENTAL Y LOS INDICIOS DE ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO EN EL MUNDO CÉLTICO

*Qui non cogitat non dubitat*

Aforismo latino

Este marco ritual e ideológico de la fundación de la ciudad que se conoce gracias a los textos aludidos en el apartado anterior, permite comprender el papel de la orientación astronómica que la situaba dentro del orden cósmico del universo. Este concepto, bien evidente y significativo, queda estrechamente unido al de la organización del tiempo que se establecía en el Calendario (vid. supra, pág. 204). Uno y otro conceptos están íntimamente vinculados no sólo por su fundamento cosmológico en el campo ideológico, sino también funcionalmente por su significado político para la estructuración de la sociedad en el proceso de la formación del estado (Catalano 1978: 464 s.).

Al mismo tiempo, esta ideología subyacente permite plantear e incluso ayuda a explicar las sorprendentes coincidencias que el trazado del Estanque Monumental de Bibracte presenta con estas tradiciones ancestrales romanas. El concepto de *templum*, la orientación topo-astronómica de la *auguratio*, el trazado a base de ejes perpendiculares, la relación de éstos con el *Mundus* y la posible equivalencia de éste con el Estanque y su sistema de trazado (vid. infra, apartado 10.3.3), son coincidencias que sólo pueden explicarse desde un fondo ideológico y ritual relacionado, que se intenta documentar en estos apartados.

Por otra parte, no deben pasar desapercibidas las coincidencias que estos conceptos de orientación en el mundo etrusco-romano evidencian con la concepción céltica y onfálica del cosmos, según la cual el Norte quedaba a la izquierda y el Sur a la derecha, existía una arraigada tradición de *dextratio* o bondad de la derecha por el sentido en que giraba el sol, etc. (Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 128-130; Id. 1986: 220 s.). Entre estas aparentes coincidencias, resulta especialmente significativos los indicios de que el mundo estaba dividido en 4 partes, existiendo igualmente un

evidente concepto de centro onfálico, de carácter mítico y cosmológico (Loth 1915; Kerverzhiov 1950).

Las referencias más explícitas proceden de la literatura irlandesa. Según éstas, dicha isla estaba dividida en 4 partes, más una central, *Mithe*, a modo de santuario onfálico en el centro (fig. 108). Quien mejor explicita esta idea es Giraldo de Cambria (*Topographia Hiberniae* 3, 4) al relatar la conquista de Irlanda: "...encontrándola desierta al llegar, se la repartieron en 5 partes cuyas extremidades coincidían en una cierta piedra de *Mithe*, cerca de la fortaleza de *Kyllar*. A esta piedra se la denomina ombligo de Irlanda porque está situada casi en el centro de la tierra, por lo que se ha denominado *Midhe* a la región de Irlanda de la cual es el centro..." (Dimock 1867: 144). El mismo concepto cuatripartito parece subyacer en la concepción mítica del mundo, como el pasaje inicial de la Batalla de *Mag Tured* o el *sid Immaram Mael Duin* o en el de la Navegación de los *Ui Corra* (Le Roux - Gouyonvarc'h 1986: 220 s.).

Estos ejemplos, aunque sean discutibles, especialmente, las citadas concepciones cosmológicas conservadas en las leyendas irlandesas, deben considerarse reflejo de una visión sistemática y organizada del mundo según una doctrina coherente. Dicha doctrina evidencia una clara concepción del espacio y del tiempo en relación con la sociedad, especialmente en Irlanda, país que hasta la Edad Media se consideraba todavía como un microcosmos a imagen de su concepción del universo, con su centro mítico concretado en *Tara* (Rees 1961: 146 s.; 187 s.). Por ello, la noción de centro onfálico y la estructura del calendario, con la organización de fiestas a lo largo del año, especialmente la de *Samain* en el paso del año, son los elementos más importantes que han perdurado de esta concepción cosmológica (Le Roux - Gouyonvarc'h 1986: 220 s.).

Aunque estos conceptos se han conservado básicamente en las tradiciones irlandesas, de ellos existen algunos otros indicios en el mundo céltico continental, además de los ya citados, entre los que cabe considerar al Estanque Monumental de *Bibracte*.

El primer caso aducible en el mundo céltico continental sería el santuario de *Lebenice*, que se ha interpretado como un *nemeton* perfectamente orientado astronómicamente (Rybová - Soudsky 1962: 355). En el mismo sentido, se debe considerar la ya citada tradición de la "troménie" de *Locronan*, en el Finisterre, que supone una clara organización cuatripartita del espacio (fig. 108) relacionada con ritos del calendario (Laurent 1990; vid. supra, pág. 000), concepción que, igualmente, cabe suponer reflejada en algunas representaciones simbólicas cruciformes ya aludidas (fig. 109).

A su vez, el esquema territorial cuatripartito señalado como concepción céltica del mundo también pudiera reflejarse en las noticias transmitidas por *Estrabón* (12,5,1), según las cuales los *Gálatas* estaban organizados en tres tetrarquías, que se reunían en *Drunemetum*. Por otra parte, es interesante examinar la estructuración del habitat galo tardío de *Villeneuve-Saint-Germain* (Aisne), de ca. 50-15 a.C. El interior del recinto amurallado está dividido en 4 partes, aunque no muy regulares, por otros tantos fosos ortogonales que pudieran corresponder a canales de desagüe que corrían por debajo de nave tripartitas a juzgar por la estructura de postes que ofrecía (Debord et alii 1988: 122 y fig. 2 y 9B;

Constantin et alii 1982; Constantin - Demoule 1989: 278) (fig. 126), mientras que el punto central debía tener cierto sentido cósmico pues en él aparecieron ruedas y monedas (Debord et alii 1988: 134). También dos vías pavimentadas, una Este-Oeste y otra Norte-Sur, se cruzan en ángulo recto en el oppidum de *Gournay-sur Aronde* (Bruneaux et alii 1985: 24 s.).

En consecuencia, el concepto de repartición cuatripartita del espacio y de centro onfálico parece que estuvo muy generalizado en el mundo céltico, lo que ayuda a comprender mejor algunas noticias existentes. Por ejemplo, *César* (*B.G.* 6,13,10), al referirse al lugar donde los druidas tenían su asamblea general en el país de los *Carnutos*, explicita que este *nemetum* era el centro de la *Galia ...regio totius Galliae media hebetur*, y que allí se reunían *certo anni tempore y loco consecrato*, expresiones que parecen indicar la existencia de un preciso concepto espacio-temporal en la religión y en la cosmología céltica. Este concepto de centro onfálico espacio-temporal explicaría también la idea de *nemeton* (Guyonvarc'h 1960; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 228), el santuario celta por excelencia, por lo que en este sentido sería comparable, tal como se ha dicho, con el auténtico significado de *templum* en el mundo latino (Nissen 1869; Torelli 1969; etc., vid. supra, pág. 206 s.), por lo que pudieran tener un mismo origen en concepciones religiosas y cosmológicas prehistóricas, concretamente indoeuropeas, que habrían perdurado y se habrían plasmado, igualmente, en el Estanque Monumental.

También se deben interpretar como relacionadas con estas creencias los pozos y santuarios subterráneos que se conocen en diversos lugares del mundo céltico y que se han relacionado con los *bothroi* y *mundi* del mundo greco-romano (Ross 1968; Id. 1986: 106; Brunaux 1986: 33; Green 1986: 132 s.), como parece confirmar un pasaje del *Mabinogi de Llud y Llevelys* (Loth 1915; Vadé 1974: 101). Esta visión onfálica del mundo se documenta, también, en los monumentos conocidos como "columnas de Júpiter", tan frecuentes en el Este de las Galias y en la Germania (Bauchhenss - Noelke 1981; Hatt 1989). Entre su complejo significado, entrañan también el de ófalos o centro mítico del mundo, como evidencia la orientación astronómica de su base cuadrada que refleja la concepción cosmológica cuatripartita del mundo céltico, profundamente relacionada con el calendario, muchas veces representado en estos monumentos junto a la rueda, símbolo del cielo y del calendario (Müller 1975: 46 s.), lo que explica que sea uno de los atributos de *Jupiter-Dagda*, dios del Cielo y del Tiempo.

Dentro de esta concepción cosmológica, también resulta lógico suponer que existieran en el mundo céltico ritos fundacionales relacionados con la orientación comparables a los mejor conocidos del mundo clásico. Dichas creencias explicarían la frecuente fundación de poblaciones con la significativa denominación de *Mediolanum* (Holder 1905: 497 s.; Jullian 1914; Guyonvarc'h 1961; Le Roux - Gouyonvarc'h 1962: 155 s.; Dehn 1965; Desbordes 1971; Vadé 1974; id. 1976; etc.), que parece hacer referencia a su carácter de "centro absoluto", lo que parece significar un centro onfálico de organización del territorio, dentro de un sistema de "geografía sacra" que estaría controlado por los druidas (Jullien 1908: II, 392 s.; Planhol 1988: 40)

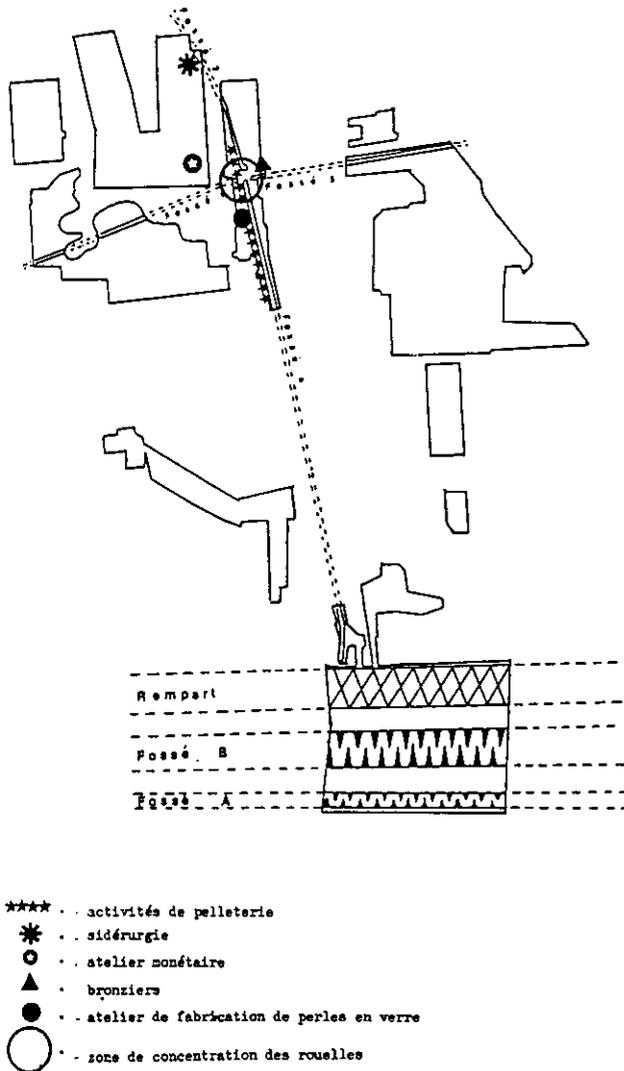


Fig. 126.—Oppidum de Villeneuve-Saint-Germain (Aisne), organizado a base de cuatro fosas ortogonales que parten de un lugar central (Constantin-Demoule 1989).

y que explicaría también la existencia de un *Medionemetum* en Escocia (Feachem 1969). Esta idea también pudiera estar implícita en la etimología del principal pueblo situado en el centro de las Galias, los *Biturigi* (Guyonvarc'h 1961; Le Roux 1961), para cuyo significado etimológico se ha propuesto que el elemento *bitu* pudiera hacer referencia a un concepto espacio-temporal, mientras que el segundo se relaciona con *rix*, rey con el posible sentido onfálico de centro.

Desde esta perspectiva, se puede llegar a interpretar más correctamente el concepto de *oppidum* que tanto ha interesado recientemente (Dehn 1965; Bren 1976; Frey 1984; Collis 1984: 5 s.; Wells 1984: 15 s.; etc.). Esta denominación ha sido utilizada para las poblaciones célticas (Buchenschutz 1988b), aunque con un evidente empobrecimiento del significado real y originario del término (Kornemann 1942). Frente a una mera interpretación como grandes poblaciones fortificadas (Dehn 1965; Noché 1973; Buchenschutz 1984), se ha indicado su carácter complejo (Filip 1976: 120; Bren 1976) llegándose a señalar su papel de auténticos centros urbanos. Para demostrarlo se ha recurrido a señalar sus emplazamientos seleccionados (Dehn 1965)

y a buscar una urbanística regular (Guibert 1975) o a valorar la organización de vías y del abastecimiento del agua (Bren 1976: 92), la existencia de una organización interna en barrios (Bren 1976: 91; Wells 1984: 147; Buchenschutz 1985: 39) o de construcciones públicas. Frente a estos elementos urbanísticos, otros autores han insistido más bien en aspectos sociales y políticos como la existencia de actividades diferenciadas (Alexander 1972; Audouze - Buchenschutz 1989: 311) que permiten interpretar dichas poblaciones como centros económicos (Kruta 1977: 143-4), comerciales (Frey 1984: 7) e industriales, habiéndose incluso señalado su papel político (Crumley 1974; Nash 1976) y administrativo, cultural y social de tipo complejo (Bren 1976: 92 s.; Collis 1984: 121 s.; Id. 1984 a: 149 s.; Frey 1984: 8 s.), equivalente al de una ciudad. En este sentido, es muy importante valorar la práctica de *sinecismo*, acertadamente señalada por O.H. Frey (1984: 26, n. 144), tal como indica algún texto sumamente explícito, como el de Apiano a propósito de *Segeda* (*Iber.* 44).

Pero la mayoría de estos estudios que han abordado el carácter urbano de los oppida no parecen tener en cuenta que el concepto de "ciudad" en el mundo céltico debió haber sido esencialmente ideológico, como ocurría en Grecia o Roma (Foustel de Coulanges 1864; Ryckwert 1976), hecho hasta ahora prácticamente no tenido en consideración. Por tanto, para interpretar correctamente los oppida, hay que hacerlo desde su propia ideología, esto es, desde una perspectiva céltica (Brunaux 1986: 11 y 44). Como ha señalado acertadamente J.M. Desbordes (1971: 200), la ciudad en la Galia independiente es una estructura cuya realidad se nos escapa, pero que puede compararse a la romana como el Mercurio romano al Mercurio galo: en este sentido cabría interpretarla como una "asociación de territorios reunidos a un centro que manifieste, dans les domaines religieux, politique, stratégique et culturel, les intérêts communs des populi".

En efecto, la mayor parte, si no todos, de las poblaciones denominadas como oppida siguiendo la terminología romana, pudieron haber sido para la ideología céltica un espacio delimitado ritualmente, según su propia concepción no alejada de lo que suponen las de *Templum* y *Urbs* en Roma. La muralla no tendría exclusivamente una función defensiva, como se ha señalado en algún caso (Noché 1973; Bren 1966), sino que, desde dicha perspectiva, sería sobre todo un símbolo ideológico que definía y diferenciaba como urbano al territorio comprendido dentro del recinto, dándole protección religiosa, carácter político y prestigio, pues delimitaba el espacio sacro-político del territorio "urbano", como ocurría en Roma (vid. supra, pág. 209). Así se explicaría perfectamente la existencia de recintos sacros dentro de determinados oppida (Bren 1976: 92; Cunliffe 1978; Schubert 1983; Brunaux 1986: 42), algunos ciertamente desde fechas muy antiguas (Motikova et alii 1988), en los que se ha querido ver el origen de estas poblaciones (Brunaux 1986: 11). Además, esta interpretación ayuda a comprender la significación política y territorial que seguramente encerraba la etimología de *Mediolanum* (Desbordes 1971: 201).

En consecuencia, estos conceptos ideológicos asociados a rituales fundacionales pudieran ofrecer una

explicación más convincente para comprender el sentido que encierra las 7 referencias que hace César a la existencia de *urbes* en las Galias (*B.G. 7,7 - Gergovia*; 7,8 - *Alesia* -; 7,15,1 y 4 - *Avaricum* -; 7,68,3), denominación que se han considerado (Buchenschutz - Ralston 1986: 386; Ralston 1988: 787; Audouze - Buchenschutz 1989: 316) simplemente como reflejo del carácter propagandístico de la obra de César (Stevens 1952).

Como es bien conocido, la palabra *urbes* en Roma era un concepto preciso, de carácter eminentemente jurídico basado en un fondo ideológico religioso (vid. supra, pág. 206 s.), por lo que no parece verosímil que este aspecto esencial fuera despreciado o ignorado por César. Por ello, más lógico parecería pensar que en su empleo al referirse sólo a determinadas poblaciones, se quisiera reconocer implícitamente el estatus jurídico e ideológico que supondría su función como centros de un territorio que tales poblaciones pudieran gozar entre los galos, a semejanza de la que ofrecía Roma, en especial respecto a otras poblaciones a las que, desde una perspectiva romana probablemente intencionada, no se les reconocería tal estatus y, en consecuencia, serían designadas como simples oppida. Un ejemplo pudiera considerarse el caso de *Avaricum* en el que bien pudo influir la tradición, recogida por Livio (5,33-34), del papel tan destacado que había tenido en las primeras fundaciones célticas en Italia (Torelli 1987), esto es, su consideración como cuna de las "invasiones galas", por lo que su destrucción por César se equipararía a la de Cartago por Escipión, la otra ciudad rival y enemigo secular de Roma. Y algo semejante se podría aplicar a los casos de Gergovia y Alesia por las especiales circunstancias históricas implicadas.

Estas interpretaciones permitirían también comprender mejor ciertos indicios, al parecer hasta ahora no valorados, de la existencia de un ritual para fundar sus poblaciones entre los celtas, con interpretación de presagios, como narra Livio (5,34) para la fundación de *Mediolanum* y toma de augurios, como la anécdota recogida del libro XIII de las *Fundaciones de ciudades* de Clitofón (Pseudo-Plutarco, *De Fluv.* 4,6) a propósito de la fundación de *Lugdunum*, la actual Lyon (Krappe 1936: 237; Le Roux - Guyonvarc'h 1983: 75-8; Goudineau 1989 (Ed.): 33 s., con una interpretación crítica del pasaje). También los *pannonici augures* (Alföldy 1960: 155 s.) parecen confirmar, entre la población céltica de la Panonia, una tradición augural vinculada a Júpiter *Teutanus*, divinidad céltica de carácter supremo y étnico, dentro de cultos urbanos, idea que, tal vez, se pudiera relacionar con los *publice...instituta sacrificia* a los que hace referencia César (*B.G.* 6,16,3).

Desde este punto de vista, aunque este argumento no pase por ahora de ser más que meramente especulativo, el Estanque Monumental implicaría una concepción y unos ritos de inauguración espacio-temporal de la población en que se halla situado dentro de un ritual fundacional. En consecuencia, Bibracte debería ser considerada desde la perspectiva céltica como una auténtica ciudad, una *urbes* en terminología jurídica latina, aportando nuevas evidencias a los planteamientos existentes sobre la diferenciación entre *oppidum* y *urbes*, basados, exclusivamente, en meras concepciones de cultura material o, en todo caso, de tipo económico o socio-económico.

Sin embargo, los textos, incluso los más laudatorios

(*B.G.* 1, 23, 1; 7, 55) no confirman la denominación de *urbes* para Bibracte. Esta aparente contradicción entre los datos que parece proporcionar la Arqueología y los de las fuentes escritas puede tener diversas interpretaciones que no parece posible resolver en este trabajo. Una sería que todo lo señalado fuera de carácter puramente especulativo, lo que no parece lógico. Otra posibilidad podría ser que el concepto de ciudad, como población "inaugurada" y con estatus de tal fuera evidente para los celtas, pero no reconocido por Roma, que aplicaría el concepto de *urbes* sólo desde su propia normativa jurídica relacionada con su tradición fundacional (Ryckwert 1976: 28 s.) más, incluso, que desde sus intereses ideológicos o de propaganda política como recientemente se ha señalado (Buchenschutz - Ralston 1984; Audouze - Buchenschutz 1989: 316). Finalmente, también cabe pensar que el Estanque correspondiera a una fase tardía, posterior a las referencias de César sobre Bibracte como *oppidum* y principal población de los Eduos (*B.G.* 7,55), aunque esta explicación, si bien posible dada la documentación del Estanque Monumental en fecha aparentemente avanzada, tropieza con la dificultad de explicar por qué sólo en ese momento, poco antes de su abandono, habría alcanzado tal estatus.

En todo caso, estos conceptos de orientación, de centralidad territorial, de ritos fundacionales, etc. parecen demostrar la existencia también en el mundo celta de un concepto ideológico de ciudad vinculado a sus creencias y concepciones cosmológicas, concepto que no excluye otras explicaciones socio-culturales, sino que les da un mayor sentido cultural (Ryckwert 1976: 31), lo que contribuye a esclarecer la discusión existente sobre el significado de los oppida en el mundo céltico. De este modo se explica la existencia de las coincidencias señaladas en los ritos de fundación de la ciudad entre el mundo clásico y el céltico, pues ambos ritos corresponden a una función ideológica común.

Mucho más difícil resulta averiguar las circunstancias que permiten explicar cómo, cuándo y porqué se han producido dichas aparentes coincidencias. Alguna de las ideas subyacentes en este ritual, como la orientación astronómica y el concepto de *templum* parecen ser muy antiguas, como indica la propia etimología indoeuropea de la *auguratio*, ciertamente anterior al mundo etrusco (Dumezil 1969: 80 s.). Por ello, estos aspectos hacen suponer, como hipótesis más coherente, la existencia de un fondo ideológico común, del que, aunque sea de forma meramente especulativa, parecen existir indicios para pensar que sea de origen indoeuropeo como hace suponer su relación con conceptos astronómicos y del Calendario ancestrales.

La organización perpendicular del cielo y la tierra o *templum* pudiera proceder perfectamente también de dicha tradición, aunque en este detalle no se puede excluir un posible influjo itálico, concretamente a través del ritual etrusco, aunque, como se ha señalado, es posible que muchos detalles de éste se remonten también a tradiciones prehistóricas. En este sentido la etimología de *nemeton*, el término céltico de santuario, relacionado con *nem*, dividir, repartir (Rankin 1987: 281), bien pudiera tener, como se ha dicho, un significado paralelo al que entraña el término *templum* en la religión latina. Sin embargo, el notable desarrollo del influjo etrusco en el ritual augural, tal como evidencia

el predominio ejercido sobre Roma y tal vez sobre otros pueblos itálicos según refieren las tradiciones históricas, permitiría pensar que también pudo ejercer un temprano influjo en la ideología céltica, cuyos contactos con Etruria se remontarían, según la tradición, ya a los tiempos de Tarquinio Prisco (Livio 5, 33-34) (Torelli 1987).

Otra hipótesis podría ser la de suponer que la organización que manifiesta la construcción del Estanque reflejara el influjo de los ritos augurales y de fundación asimilados por el mundo céltico en una fecha muy posterior, tal vez al surgir la cultura de los *oppida*, representando, en tal caso, una incipiente romanización ideológica de la cultura gala, pues ya se ha señalado la fuerte relación de los *oppida* con los influjos mediterráneos (Frey 1984).

En efecto, tampoco debe ser desechada la posibilidad de una progresiva aproximación del mundo celta hacia el mundo clásico en el campo ideológico a causa de la creciente influencia de las culturas mediterráneas, primero etrusca y posteriormente romana en los últimos siglos a.C., que bien pudo haber afectado a algunos aspectos formales de estas tradiciones, como se sabe que ha influido en el campo religioso (Hatt 1989: 30 s.). Pero esta hipótesis que, por su lógica, debe ser inicialmente considerada, explicaría de forma mucho menos satisfactoria el fondo ideológico celta tan profundo que evidencian estos ritos y que se manifiesta, por ejemplo, en la aparente coincidencia del Estanque de Bibracte con un calendario galo propio, como es el de Coligny y con ritos como los conservados en Locronan. Por ello, resulta difícil aceptar un influjo de origen etrusco o romano para explicar los elementos ideológicos y rituales comunes que presenta el Estanque Monumental con dichas tradiciones del mundo clásico, ya que éstos difícilmente pueden considerarse de una fecha tan tardía como la que correspondería a los posibles contactos con Etruria y Roma, nunca anteriores al siglo VII a.C.

#### 10.2.4. EL ESTANQUE MONUMENTAL Y LA TOPOGRAFÍA URBANA DE BIBRACTE

*Bibracti... quod est oppidum apud eos maximae auctoritatis...*

César, B.G. 7,55

El fondo ideológico del Estanque Monumental ofrece, como se ha indicado, un presumible carácter onfálico y de centro teórico de ordenación del territorio. Por ello, resulta oportuno contrastar esta hipótesis con los datos, aun bastante imprecisos, que ya se van conociendo sobre la topografía del oppidum, a fin de poder realizar el necesario análisis del Estanque en relación con la organización urbanística de todo el conjunto.

La arquitectura y la urbanística de Bibracte han polarizado las investigaciones desde el siglo XIX. En efecto, tanto J.G. Bulliot como más tarde J. Déchelette, dedicaron la mayor parte de sus publicaciones a describir y analizar la muralla, puertas, casas y construcciones, canalizaciones y acueductos subterráneos. Aunque la red viaria no ha sido sistemáticamente analizada aún, varios tramos de calles fueron descubiertos

por J.G. Bulliot (Bulliot 1899: 475 s., plano letra U "Chaussée").

Sobre todo J. Déchelette, interpretando las unidades constructivas observadas sobre el terreno, recalcó la correspondencia de los núcleos de habitaciones explorados con sectores urbanos de carácter diferenciado. En este sentido distinguió esencialmente un barrio de artesanos en el cuadrante Noreste del habitat, entre la Porte du Rebout y la Pâture du Couvent, conocido por la concentración de talleres de la Caume Chaudron, y un barrio de casas aristocráticas en el Parc-aux-Chevaux, en el cuadrante Suroeste, próximo a la fuente de Saint Pierre (fig. 4).

En consecuencia, J. Déchelette consideró Bibracte como un habitat agrupado y permanente que corresponde a unas reglas de organización bien estructuradas y lo presentó como modelo de los oppida célticos: "L'Époque de La Tène III nous est connue surtout par les vestiges de plusieurs villes fortifiées... les principaux oppida de La Tène III en France sont Bibracte, Gergovia, Alesia.. Le mot *urbs* est parfois synonyme d'*oppidum* dans la langue de César... Avaricum, Gergovie, Alesia par exemple sont désignés tantôt par le terme d'*oppidum*, tantôt par celui d'*urbs* (VII, 16, 36, 47, 68). Cette dernière appellation montre bien que les *oppida* avaient une population fixe... de véritables villes occupées par une population fixe comprenant divers corps de métiers (Déchelette 1914: 942, 946, 947).

A los datos valorados por J. Déchelette hay que añadir que poco antes del actual programa de excavaciones en Bibracte se analizaron, de manera preliminar, la disposición de un área cultural en el cuadrante Sureste, en el sector de la Chapelle (Rolley 1978) y los talleres de la Caume Chaudron (Guillaumet 1985).

El Programa Internacional del Mont-Beuvray, iniciado en 1984, se ha propuesto como uno de sus principales objetivos estudiar las componentes urbanísticas del oppidum y, concretamente, corroborar la existencia de sectores o barrios, de ejes de circulación y áreas abiertas, a fin de relacionar este tejido urbano con la muralla y las puertas de acceso. Dentro de este contexto se sitúan las excavaciones del sector de la Pâture du Couvent, con un esfuerzo especial, que se traduce por la fuerte concentración de equipos de excavación (Beck et alii 1987; Almagro-Gorbea et alii 1989; etc.), trabajos en los que queda enmarcado el descubrimiento y ulterior valoración del Estanque.

Como ha sido expuesto en diversos apartados (vid. supra, pág. 57 s.), el Estanque Monumental descubierto en 1987, se encuentra circunscrito dentro de un área abierta empedrada, de una anchura de unos 14 m. y que se prolonga sobre un eje Noroeste-Sureste, del cual se ha reconocido un tramo de 200 m. En este amplio espacio abierto, con su pavimento empedrado, desemboca la denominada calle des Grandes Forges, de 4 m. de anchura, y posiblemente algún acceso más. Por ello inicialmente este espacio se había considerado funcionalmente como una plaza, aunque los últimos datos permiten afirmar que se trata de un tramo central de la vía principal del oppidum de Bibracte (P. Bonenfant, en prensa), que pudiera haber sido intencionalmente ensanchada, lo que explicaría que el Estanque no apareciera en el centro de la misma.

J. Déchelette, después de la exploración del gran edificio al Sur del Estanque, que denominó casa PC

1, y de la excavación de las tres bodegas que denominó casas PC 2 y PC 3, intuyó el interés que ofrecía esta "larga esplanada triangular cuya punta descende hasta los talleres de la vertiente oeste de la Come-Chaudron", y que por aquel entonces ofrecía "un prado cubierto de retamas y totalmente talado". Los trabajos realizados en esta área, al norte de PC, 1 a 3, merecen ser citados pues se trata del terreno que parte del Estanque hacia el Norte: "Nous fîmes; à cet effet, au mois de juillet 1898, des recherches méthodiques qui ne donnèrent que des résultats négatifs. Ce champ fut labouré de tranchées sur toute son étendue, sans que la pioche se heurtât jamais à quelque substruction. Il est donc acquis pour la topographie de l'oppidum que ce point formait un emplacement libre" (Déchelette 1904: 31-32).

Se debe recalcar, a propósito de esta referencia, el interés de J. Déchelette por obtener un esquema global de la topografía de Bibracte y, concretamente, su interés por este sector de la Pâture du Couvent, intermedio entre los barrios explorados hasta el aquel entonces. Igualmente, hay que señalar su agudeza al definir, a partir de los elementos aislados de que disponía sobre este sector, su carácter abierto.

Dicha vía principal de Bibracte es actualmente objeto de exploraciones en cuatro sectores, lo que ha permitido un gran avance en su interpretación. Al Noreste, en su arranque en la Porte du Rebout, por equipos franceses y de Gran Bretaña; en la Pâture du Couvent en su tramo central, por los equipos franco-español, belga, italiano, húngaro, alemán, y francés; en el Parc-aux-Chevaux, por el equipo suizo y en el lado Oeste de la Terrasse por un equipo francés. Existe además un proyecto de excavación para el sector de les Grandes Portes que corresponde al extremo meridional de la vía opuesto al septentrional de la Porte du Rebout.

Logicamente, el resultado de estos trabajos y la conexión entre dichos sectores aportarán las confirmaciones necesarias y nuevas precisiones sobre el trazado de esta vía principal Noreste-Suroeste. Pero, sin entrar en los numerosos análisis y referencias al urbanismo

de este famoso oppidum, como los de J.G. Bulliot (1899), J. Déchelette (1903, etc.) (fig. 4), J. Filip (1976: 124), Ch. Goudineau y V. Kruta (1980: 206), O.H. Frey (1984: 5), J. Collis (1984: 124 y 217) (fig. 127), J.P. Guillaumet (1985; Id., Catálogo Autun 1985: 34), D. Bertin y J.P. Guillaumet (1987: 54 s.) (fig. 128); O. Buchsenschutz (1988a) (fig. 129), F. Audouze y O. Buchsenschutz (1989: 311), etc., pues no es este el lugar oportuno, es fundamental tener en cuenta esta problemática para valorar no sólo que en esta vía queda enmarcado el Estanque Monumental, sino que esta circunstancia parece ratificar el carácter axial de dicha vía en las comunicaciones del oppidum y el papel del Estanque en la ordenación urbanística de conjunto.

Los datos de las excavaciones del siglo XIX recogidos en el plano publicado por J. Déchelette en 1903 han permitido una interpretación esquemática de la organización del espacio y de los ejes y barrios principales, nobles y residenciales, de culto, de artesanos y comerciantes, propuesta en 1985 por J.P. Guillaumet en la exposición Autun-Augustodunum. En ella se señala a propósito de Bibracte como "cette ville abrite les fonctions politiques, religieuses et économiques de la cité. Chaque quartier y a une fonction définie. L'organisation de l'ensemble est réalisée à partir d'un plan type utilisé dans toute l'Europe celtique" (Catálogo Autun 1985: 34; Guillaumet 1985: 69). Una idea semejante, con una interpretación más sociológica, parece recoger J. Collis (1984: 124) y se reitera ulteriormente en otros esquemas semejantes (Bertin-Guillaumet 1987: 55; Buchsenschutz 1988a) (figs. 127 a 129), como el dado por G. Goudineau y V. Kruta (1980: 206), quienes señalan que la parte Sur de Bibracte la ocupa un santuario con el foro cerca; al Noroeste están las casas nobles y en el camino principal de acceso a la puerta los artesanos. Según F. Audouze y O. Buchsenschutz (1989: 311) en Bibracte existe una especialización por barrios de las actividades, "avec une zone réservée au culte et une place aux manifestations collectives, des quartiers d'artisans groupés le long des rues et près des portes, des residences plus traditionnelles, c'est à dire avec des caractéristiques proches des fermes, et plus riches, à l'écart des axes de circulation".

Dentro del esquema urbanístico que parece deducirse de las proposiciones de J. Déchelette y demás autores citados y que confirman los primeros resultados del actual programa internacional, el Estanque Monumental y la amplia zona empedrada circundante parecen ocupar una posición central (fig. 130). Por ello, es posible que el Estanque se articule con la división en sectores o barrios que parece ofrecer el oppidum. En efecto, precedentemente en varias ocasiones se ha llamado la atención sobre la posible ubicación en esta zona intermedia de un punto ideológicamente central en el urbanismo del oppidum (vid supra, pág. 195 s.). Este hecho se puede relacionar, a su vez, con el análisis de los diversos sectores del oppidum en relación con la vía principal de Bibracte, que parece reforzar la hipótesis ya avanzada por J. Déchelette de una configuración urbana para la última fase del oppidum, con barrios claramente definidos, elemento que también se ha comprobado en otros oppida (Bren 1973: 91; Wells 1984: 147; Rybova - Drda 1989: 396, fig. 9).

En consecuencia, esta interesante problemática plantea a su vez nuevas cuestiones que no es posible resolver

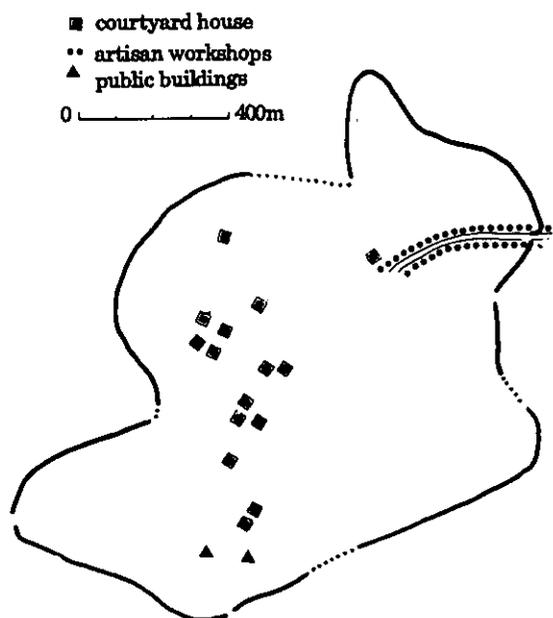


Fig. 127.—Estructura del oppidum de Bibracte según Collins (1984).

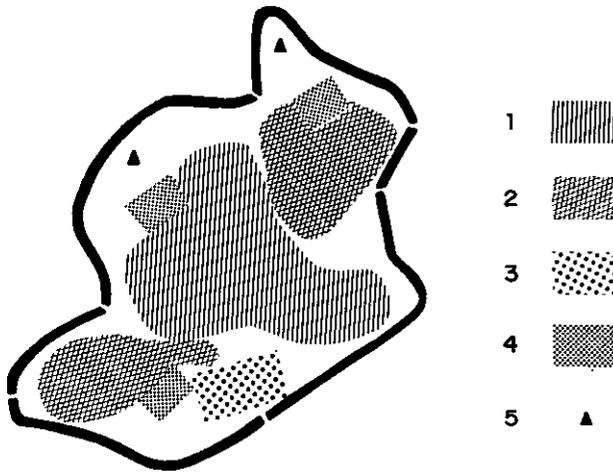


Fig. 128.—Barrios del oppidum de Bibracte: 1, barrios aristocráticos; 2, barrios comerciales y artesanales; 3, lugares de mercado; 4, lugares de culto; 5, rocas; (según Bertin-Guillaumet).

ahora, pero qué conviene empezar a proponer. La primera, es si dicha ordenación del interior del oppidum es producto de la casualidad o responde a un hecho intencionado. La respuesta no es sencilla, pero difícilmente se puede concebir que se haya producido dicha concentración de determinadas actividades urbanas por barrios si no es consecuencia de una voluntad de ordenar el espacio urbano, lo que hay que considerar reflejo de una voluntad política para organizar la sociedad con autoridad suficiente (Cunliffe 1988: 133). Este hecho deja suponer una auténtica política urbanística, que cabe suponer de tipo político-ideológico y que incluiría la distribución del territorio urbano entre las diversas actividades y pobladores. Por ello, se podría relacionar con la noticia transmitida por Festo (358 l., 514, voz *urvat*; Servio *Ad Aen.* 16) a propósito de la fundación de Roma, de que una de las finalidades de los ritos fundacionales era la de distribuir el territorio urbano entre la población: *quo ritu condantur urbes... quomodo tribus, curiae, centuriae distribuantur...*

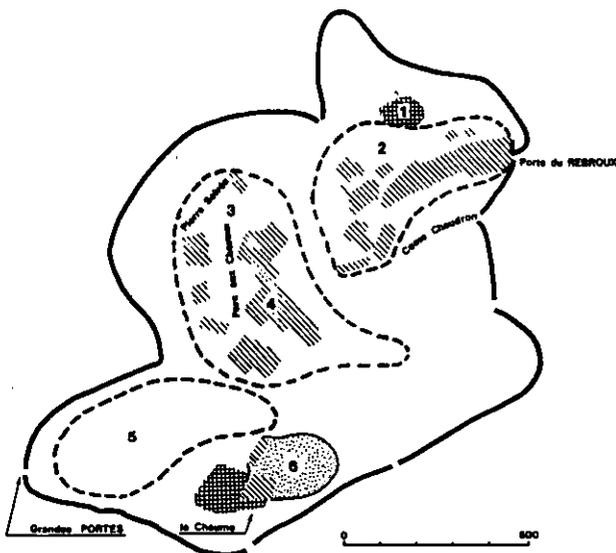


Fig. 129.—Barrios del oppidum de Bibracte (según Buchsenschutz): 1, santuarios; 2, zonas artesanales; 3, barrio residencial; 4, excavaciones de Bulliot y Déchelette; 5, zona de Les Grandes Portes; 6, mercado.

Desde esta perspectiva, el Estanque permite, a su vez, una doble línea de análisis. La primera sería llegar a precisar qué papel corresponde al Estanque en dicha posible ordenación urbanística e ideológica del oppidum. El lugar central que parece ocupar, su estrecha relación con la vía o eje principal y su aparente relación con puntos muy significativos de la topografía del oppidum (fig. 85) (vid. supra, pág. 159 s.), inclinarían a considerar que pudo tener un papel determinante en una ordenación teórica del territorio urbano en la que, de acuerdo con las observaciones realizadas (vid. *Apéndice 7*), incluso pudo haber sido considerado como punto central de referencia (fig. 130). En efecto, el Estanque se sitúa en el centro de la *Pâtur du Couvent*, especie de anfiteatro natural en un punto que es, a su vez, una divisoria de aguas con un importante control visual de gran parte del espacio urbano (fig. 86). Su eje longitudinal se aproxima a la orientación de la *Porte du Rebout*, mientras que el transversal coincide con la cumbre del *Porrey* y con la *Porte de l'Ecluse*. Igualmente, el eje de orientación Norte-Sur que pasa por el Estanque parece coincidir con el de la gran mansión PC 1 del *Parc aux Chevaux*, que parece ocupar otro punto esencial en la organización urbanística del oppidum. Sin pretender ser concluyentes en un tema tan delicado, especialmente sin un conocimiento más profundo de todo el oppidum, parece evidente que todos los indicios señalados apuntan a la idea de una determinada ordenación urbanística que respondería a un plan predeterminado aun difícil de establecer.

En este sentido, la reciente valoración de un pequeño oppidum como el de *Villeuneuve-Saint-Germain* (Constantin et alii 1989), organizado a base de cuatro fosas ortogonales que parten de un lugar central, cuyos hallazgos denotan un sentido cosmológico (fig. 126), es un posible elemento a ser tenido en cuenta, así como la aparente organización del oppidum de *Gurnay* en relación con el santuario (Brunaux et alii 1985) y la relación de algunos oppida con "viereckschanze" (Drda et alii 1971; Waldhauser 1974: 240; Bittel 1981) o, incluso, con áreas sacras, como *Manching* (Schubert 1983) o *Trisov* (Bren 1966).

Otra cuestión, aun más compleja y difícil de determinar, son las implicaciones o, más propiamente, los fundamentos políticos e ideológicos de dicha posible ordenación del territorio urbano. Ya se han hecho repetidas alusiones al concepto de orientación existente en el mundo celta y, en relación con el mismo, a cómo estas ideas parecen ser determinantes en la construcción y en el significado del Estanque Monumental (Vid. supra, pág. 191 s.). Por ello es necesario abordar esta cuestión, aunque dada la dificultad de demostrarla, deba considerarse abierta a futuras comprobaciones.

Pero, en esta línea, tampoco debe pasar desapercibida la aparente relación de la situación elegida para el Estanque con puntos muy significativos de la orientación solar y, al mismo tiempo, de la topografía del oppidum (vid. supra, pág. 159 s.) (fig. 85): su eje de trazado caería hacia el *Porrey* donde se sitúa el orto del solsticio de invierno, cuyo ocaso coincide con el *Teureau de la Roche*, mientras que el *Teureau de la Vivre* se aproxima significativamente al Norte. Igualmente, las grandes vaguadas de la *Come Chaudron* y de *l'Ecluse* coinciden muy aproximadamente con el orto y el ocaso del sol en el solsticio de verano. La

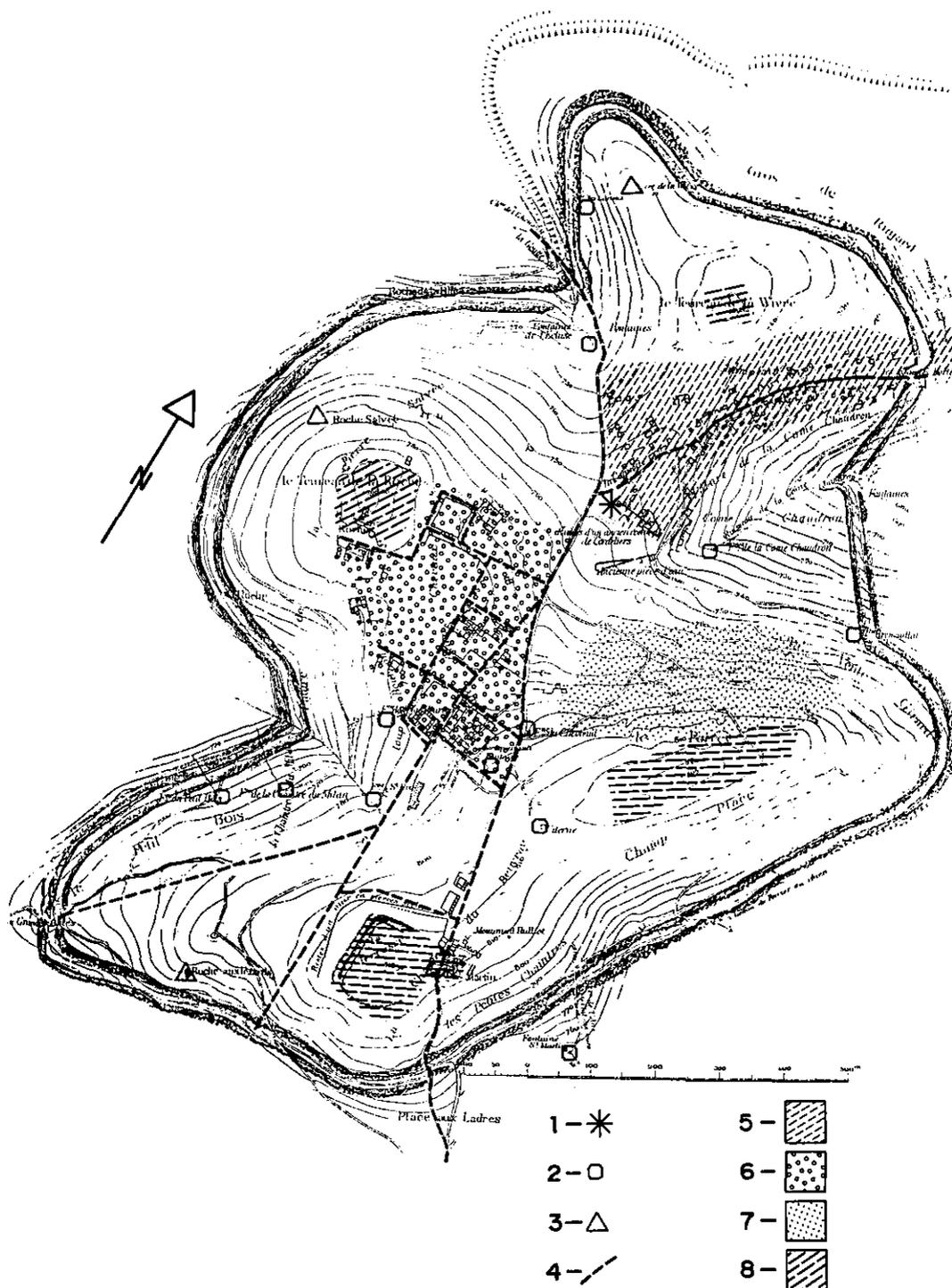


Fig. 130.—El Estanque Monumental en relación con una posible organización urbanística en sectores del oppidum de Bibracte: 1, situación del Estanque Monumental; 2, puntos de agua; 3, rocas; 4 vías principales; 5, barrio artesanal; 6, barrio aristocrático; 7, barrio campesino; 8, áreas sacras.

relación de estos hechos con un fundamento ideológico, esto es, religioso parece algo evidente por su lógica, aunque penetrar en su auténtico significado sea una cuestión mucho más compleja y difícil, como se ha señalado (Ruggles 1990: 119).

Pero este papel de punto central, no sólo desde un punto de vista urbanístico sino especialmente ideológico, es la explicación más lógica que se puede dar al cuidadoso trazado geométrico y a la ubicación y orientación que ofrece el Estanque. Este, en consecuencia, podría interpretarse como un elemento ideológico de carácter político comparable al *Mundus* de Roma

(vid. infra, pág. 223 s.). Esta lectura como “mundus” o centro onfálico de la población, en consecuencia, llevaría a considerar a Bibracte como una población de tipo plenamente urbano también desde el esencial punto de vista ideológico.

Estos aspectos resultan totalmente coherentes con una posible reinterpretación de los barrios o sectores previamente documentados en el oppidum. Hasta ahora, se habían identificado cuatro grandes áreas en Bibracte: una aristocrática de grandes mansiones en el Parc-aux-Chevaux, hacia el cuadrante Suroeste, dos santuarios, en los cuadrantes Sureste y Noroeste, y, finalmente,

las áreas de talleres metalúrgicos en el cuadrante Noreste, habiéndose igualmente especulado con una posible zona comercial o foro en La Terrasse y con otro posible barrio de artesanos hacia las Grandes Portes (Bertin - Guillaumet 1987: 54 s.).

Aunque de manera siempre tentativa, esta organización urbanística de Bibracte se podría completar tras el presente estudio. En primer lugar, la falda septentrional del Porrey, de abrupta pendiente, parece constituir un barrio de características distintas de los hasta ahora conocidos (vid. *Apéndice 11*): su organización en terrazas aprovechando posibles canteras y la ausencia de estructuras estables permitiría interpretarlo como un barrio pobre, quizás de agricultores que aprovecharan la peculiar topografía del terreno para sus granjas, aunque sería posible suponer que la cumbre permaneciera libre por motivos rituales.

Más trascendencia debe darse al hecho de que el Estanque podría considerarse como un monumento de carácter onfálico, a modo de "mundus", lo que supondría un auténtico carácter "urbano" (vid. infra, pág. 10.3.3). Esta interpretación sería acorde con el papel que parecen ofrecer algunas fuentes como elementos de sinecismo en algunas poblaciones prerromanas de las Galias, como se ha señalado para *Glanum* (Rolland 1958: 90; Roth Congès 1990) y parece repetirse en otros casos peor documentados, como, por ejemplo, en *Argentomagus*, tal vez, en La Bure (Tronquart 1989: 31), etc. (vid. pág. 176 s. y 219 s.). Pero esta idea podría ser perfectamente aplicable a otros casos del mundo céltico, como la estructura octogonal de postes rodeando una fosa o estanque de Trisov (Bohemia), fechado entre el 60 a.C. y el cambio de Era, cuya situación entre dos colinas y en el centro del oppidum hace pensar en la elección topográfica del emplazamiento del Estanque de Bibracte (Bren 1966; Id. 1987: 139).

Igualmente, cada una de las 4 alturas que dominan el oppidum parecen haber tenido carácter de áreas sacras (fig. 130): la Terrasse y Le Teureau de la Roche ya estaban consideradas como tales, pero también puede interpretarse en este sentido el Porrey, dado que el eje del Estanque se dirige a su cumbre que coincide con el orto solar en el solsticio de invierno (vid. supra, pág. 159) y que su superficie parece estar libre de toda construcción (Vid. *Apéndice 11*); finalmente, se podría considerar lógicamente también la altura restante, le Teureau de la Wivre, por ser la que domina la parte septentrional del oppidum. De esta forma, Bibracte quedaría aparentemente enmarcado entre zonas sacras situadas en las alturas dominantes, hecho que ya se ha señalado, si bien de forma no tan resaltada, en otros oppida (Bren 1976: 92). Si se confirmara esta sugestiva organización, dichas zonas sacras se podrían, incluso, relacionar hipotéticamente con las diferentes áreas o barrios que parecen apreciarse en el oppidum, lo que podría ser consecuencia de un deseo de desarrollar una concepción urbanística acorde con la propia ideología céltica, como recientes observaciones sobre algunos oppida parece indicar (Drda et alii 1971; Brunaux et alii 1985; Bren 1975; Id. 1976: 91; Brunaux 1986: 42). Estas concepciones urbanísticas se pueden relacionar con las que parece documentar el ya citado texto de Servio (1,422,10 Th.) que explicita que, según el ritual fundacional etrusco, las puertas, vías y templos de las poblaciones debían estar dedicadas a Júpiter, Juno y

Minerva para que éstas pudiera considerarse propiamente como ciudades, *urbes*.

Aunque estas ideas, por el momento, tal vez sea mejor seguir considerandolas a nivel de hipótesis hasta que se cuente con mayor información, debe tenerse en cuenta que no son, en conclusión, más que una consecuencia lógica de la estrecha relación y la influencia de la ideología en la topografía urbana en toda concepción urbanística no esencialmente racionalista, como la que el Estanque de Bibracte parece documentar.

Estos estudios urbanísticos, junto con los análisis arquitectónicos que conllevan, pueden constituir, sin duda, la principal aportación de Bibracte y, particularmente, de su Estanque Monumental, a los estudios del mundo céltico y a la arqueología galo-romana. Pero, en resumen, parece que tienden a precisar lo que ya pudo intuir J. Déchelette con la agudeza y el genio que le caracterizaban: la importancia de la problemática urbanística de Bibracte que todavía hoy constituye el principal objetivo de estudio de este imponentísimo yacimiento: "Si le puissant rempart de cette ville fait revivre les récits des campagnes de César, l'architecture de ses maisons et l'activité constante de ses ateliers nous font déjà songer aux bienfaits de la paix romaine, inaugurée à partir du principat d'Auguste". Igualmente, dicho autor llega a definir en claros términos de arquitectura y urbanismo la problemática de Bibracte: "Les Romains ont-ils trouvé chez les Eduens une ville maçonnée, ou bien faut-il attribuer à l'influence de la race conquérante la substitution de la maison de pierre à la cabane de bois des anciens Celtes? Nous ne voudrions pas encore donner à cette question une réponse catégorique". Y concluye: "il est évident que Bibracte existait comme ville avant la conquête" (Déchelette 1908: 63-64).

### 10.3. LA FUNCION IDEOLOGICA DEL ESTANQUE MONUMENTAL

*Saber que uno sabe lo que sabe, y que no sabe lo que no sabe, he aquí la verdadera sabiduría.*

Confucio

#### 10.3.1. EL SIGNIFICADO DEL ESTANQUE EN LA IDEOLOGÍA CÉLTICA

El estudio de los complejos aspectos que entraña el Estanque Monumental de Bibracte pone de manifiesto una serie de elementos que sólo pueden explicarse como evidencia de un fondo ritual e ideológico. Este hecho es de enorme importancia para comprender el significado religioso del monumento, lo que obliga a intentar una difícil aproximación al sistema ideológico tan complejo de la cultura céltica, en la que el papel de la religión era, como en tantos pueblos primitivos, muy importante, tal como refieren los autores clásicos, empezando por el mismo César (*B.G.* 6,16).

Si se tiene en cuenta estos hechos, la orientación astronómica del Estanque y su posible relación con el Calendario, su aparente concepción como *templum* y su posible función de *mundus*, su búsqueda localización central dentro de una concepción urbanística y del territorio, etc., tal como se ha ido analizando en las

páginas precedentes, son características que sólo pueden explicarse desde una función ritual e ideológica.

A esta función ritual se debe añadir la que por lógica, igualmente cabe deducir de su relación con el agua, que permitiría considerarlo como una *divona*. Desde esta perspectiva, resulta muy esclarecedora la polivalente función de las fuentes que con gran acierto ya señaló Benoit (1959: 184 s.). La fuente podía servir de referencia cosmológica y topográfica, como evidencia el altar de Saalburg con una cruz inscrita en círculo (Benoit 1959: 185), tener carácter augural (*MGH* epist. III, 1982: 291; Beck 1981: 11 s.) y virtud oracular derivada de su naturaleza ctónica, relación con ordalías por agua, poder purificador y regenerador moral y físico y, finalmente, relación con el Más Alla y, en consecuencia, con el mundo funerario (Benoit 1954: 127). Por otra parte, aún cabe tener en cuenta que dicha vinculación ritual con el agua estuviera, a su vez, ideológicamente relacionada con cultos celestes, si se tiene en cuenta la posible función astronómica, ya señalada, lo que da idea de la gran complejidad que plantea tantos aspectos como entraña un monumento de estas características profundamente vinculado con concepciones cosmológicas, a juzgar por todo lo indicado.

Por consiguiente, este análisis preliminar del significado religioso o ideológico del Estanque no pretende agotar este tema, sino solamente avanzar algunas ideas esenciales que contribuyan a su comprensión y a suscitar la necesaria discusión sobre unos temas tan especializados. En consecuencia, ni siquiera se intenta obtener una demostración, muy difícil de lograr en este tipo de estudios en los que no se puede utilizar los métodos habituales de otras áreas de la Arqueología. Pero es preciso tener presente que sólo abordando el estudio de estos problemas, arrojando su evidente dificultad, será posible llegar a resolverlos. Por ello, en este análisis se ha procurado mantener un lógico equilibrio entre la postura, en cierto sentido más cómoda, de negar o dudar de manera hipercrítica de lo que no se conoce suficientemente o no se puede llegar a demostrar satisfactoriamente, y la prudencia necesaria para saber superar una actitud meramente especulativa en este tipo de estudios.

### 10.3.2. EL ESTANQUE MONUMENTAL COMO DIVONA Y SU RELACIÓN CON CULTOS SOLARES Y A LAS AGUAS

La función del Estanque Monumental en relación con posibles cultos al agua, esto es, como *divona*, es un dato no comprobado por hallazgos arqueológicos, pues no ha aparecido en sus proximidades ningún elemento, como inscripciones dedicatorias o ex-votos, que permita mantener esta suposición.

Sin embargo, esta hipótesis se basa en varios hechos. En primer lugar, en su función monumental en relación prioritaria con el agua y en el fondo ritual tan complejo que presenta el Estanque.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los cultos a las aguas, pues es mejor hablar de cultos que de culto al agua, especialmente a los cursos y las fuentes (Bourgeois 1986: 422), estaba sumamente extendido por todas las Galias (Vaillat 1932; Benoit 1959: 183 s.; Grenier 1960; Deyts 1969; Thevenot

1954; id. 1968: 200 s.; etc.). Sus raíces siempre se han considerado prehistóricas (Carnoy 1951; Thevenot 1968: 200; Stjernquist 1970; Green 1986: 138 s.; Briard 1987: 101), a pesar de cierto hipercriticismo reciente (Gaucher 1989: 290 s.). Estos cultos a las aguas se dirigían especialmente a los manantiales y fuentes (Vaillat 1932; Lambrechts 1949; Thevenot 1954; id. 1966; de Vries 1975: 114; Bourgeois 1986; Brunaux 1986: 45; etc.) pues, en efecto, las fuentes que por diversos motivos pueden considerarse de tipo sacro se cuentan en las Galias a cientos (Audin 1978; id. 1983). Además, estos cultos estaban particularmente bien atestiguados entre los Eduos (Bulliot 1867; Esperandieu 1912; Deyts 1969; Lacroix 1956; Id. 1963; Vogade 1972; Richard 1984; Dupont 1986; etc.), pudiendo relacionarse con los hallazgos tan próximos de las fuentes del Yonne e, incluso, con alguno de los manantiales existentes en la misma Bibracte (Richard 1989).

La frecuente divinización de los manantiales explica que la *divona* sea un elemento cultural muy característico del mundo galo-romano. Básicamente, consiste en una fuente sobre el manantial en la que prevalece el sentido cultural, pues el primer santuario de las divinidades acuáticas es el agua misma, no las construcciones que la recogen y adornan (Bourgeois 1986: 423). Esto quiere decir que no hay culto al agua, sino a las divinidades del agua y *Divona* es la divinidad de la fuente, nunca el agua de la fuente.

Sin embargo, estos estanques que se pueden considerar sacros, estaban dedicados no sólo a *Divona*, sino a *Sequana*, las Diosas Madres, (Thevenot 1968: 165; Duval 1989: 261), etc., es decir, a muy diversas divinidades de las aguas (Vaillat 1932; de Vries 1975: 123-5). La variedad de estas divinidades de las aguas impide, en principio, atribuir el Estanque Monumental a una concreta. Por ello, Bourgeois se inclina por considerar genéricamente estas fuentes como dedicadas a *Divona*, la divinidad del agua, salvo que se cuenten con elementos identificativos (Vaillat 1932: 17 s.). Por ejemplo, en un estanque de La Bure, ya citado, en su interior se halló una inscripción con la leyenda *DIANIS* que ha permitido, por estar en plural, identificarlo como una dedicación a las Diosas Madres (Tronquart 1976; id. 1989: 31), mientras que otro, situado en el centro del oppidum, estaría asociado a Júpiter-Taranis, ya que junto a él apareció una escultura ecuestre de esta divinidad; este estanque está situado junto a talleres siderúrgicos, lo que recuerda la misma disposición del Estanque de Bibracte (Tronquart 1989: 31, fig. 21 y 39a), siendo evidente en ambos casos su sentido cultural. Otro caso ya citado es la fuente de *Argentomagus*, dedicada, al parecer a *Minerva* (Audin 1983: 96), divinidad repetidas veces interpretada como diosa madre y asociada a las fuentes (Thevenot 1968: 180 s.) o los casos de las *Matrebo Glaneikabo* o *Matres Glanicae* de Glanum (Leveau 1989: 62; Salviat 1990: 30) o el bien conocido de Nimes, cuya fuente estaba dedicada a las *Matrebo Namausikabo* (Gros 1990: fig. 1 y 2), siendo, por tanto, deidades vinculadas por su nombre con la población y en el caso de *Glanum* precisamente asociadas a *Fortuna*, diosa ctónica y cosmológica del pozo de las *sortes* en Preneste. Por tanto, aunque no haya ninguna otra prueba de la relación de una divinidad de este tipo con el Estanque, queda abierta la posibilidad de que existiera una divinidad de las aguas relacionada con la población en

Bibracte<sup>1</sup> como las citadas de Nimes, *Glanum* y otros casos (Faider-Feytmans 1948; Duval 1989: 261), verosíblemente en relación con ritos fundacionales, y este carácter pudiera también considerarse incluso para interpretar como fuentes las fosas redondas y cuadradas aparecidas en el área sacra de Manching (Schubert 1983: 15) o la octogonal de Trisov (Bren 1975: 139).

Estas creencias explicarían la inmediata rendición de *Uxellodunum* al cortar César con una mina su manantial (B.G. 8.43,4-5), pues la población se consideró abandonada por sus dioses. En consecuencia, esta vinculación de la divinidad del agua a la población, podría interpretarse como que también entre los celtas cada población pudo tener su divinidad, con carácter de divinidad poliada, como en Grecia o Italia, donde la tradición religiosa de cada ciudad se reflejaba en su calendario, sus leyes y su propia historia (Foustel de Coulanges 1864: 198-9).

La dificultad para identificar la divinidad del Estanque de Bibracte también puede abordarse teniendo en cuenta un aspecto de particular importancia: su posible doble vinculación, por una parte, con las divinidades de las aguas y, por otra, su probable relación con el culto solar, pues, además, uno y otro culto parecen estar en el Estanque, como en la religión céltica, íntimamente relacionados.

El culto solar y el culto a las aguas son dos ideas estrechamente asociadas en la iconografía prehistórica (Dechelette 1908: 413 s.; Kossak 1954; Thevenot 1968: 200 s.; Green 1986: 148; Briard 1987: 65 s.; etc.) y que han sido particularmente estudiadas en el mundo céltico, especialmente de las Galias (Lambrechts 1949; Thevenot 1954: 18 s.; Id. 1968; Green 1989: 155 s.; etc.). Como se ha señalado (Green 1986: 70; Id. 1989: 167), sol, cielo, tiempo, lluvia, agua, fertilidad y muerte, son ideas siempre asociadas en la mitología céltica, que implican una cosmología basada en los ciclos estacionales de la naturaleza, principal campo de preocupación del pensamiento religioso celta.

Por su relación con el culto solar y con el agua, se podría pensar que la divinidad relacionada con el Estanque fuera el Apolo céltico, dios solar, de la adivinación, de las aguas y de la medicina (Thevenot 1968: 97 s.; de Vries 1975: 71 s.; Duval 1989: 229, 260; Hatt 1989: 256 s.) que recoge elementos de indudable origen prehistórico (Briard 1987: 66 s. 78 s.). Como *Bormo*, dios de las aguas termales, a las que hace referencia la etimología de su nombre *bormo* (de Vries 1975: 79 s.), era el dios de la salud, según señala Cesar (6,17,2). Este carácter de dios solar y de las fuentes, generalmente admitido por todos los autores, presenta como elemento común el agua caliente y el calor del sol (Duval 1957: 77-8). Era también el padre de *Lug*, dios de los artesanos y a él se asociaban diversos dioses y diosas solares, como *Belenus*, *Grannus*, *Luxovius*, etc., o salutariferos, normalmente relacionados con las fuentes, como *Sirona*, *Borvo*, *Bormanus*, dios de las fuentes termales, etc. (De Vries 1963: 82 s.; Green



Fig. 131.—Medallón de bronce con inscripción dedicatoria a *Deae Bibracti*. (según Montois).

1989: 61 s.), pero no existe evidencia alguna de un culto de carácter salutarifero en relación con el Estanque de Bibracte, si bien se debe tener en cuenta la estrecha relación entre medicina, tiempo y medida en el mundo céltico (Laurent 1990: 274), vinculación que encaja perfectamente en la ideología del Estanque.

El carácter de divinidad del sol y del agua explica la vinculación solar de los ríos, dentro de un significado marcadamente escatológico, pues el agua era uno de los principales elementos de unión con el Más Allá o *sid*, localizado en los *omphaloi* o puntos de contacto entre este mundo y el otro, entre los que cabe considerar las fuentes, pues dicho mundo se situaba en el fondo de los lagos y extensiones de agua que representarían el Océano (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 281; Marco 1990: 159 y 168), lo que explica el particular sentido escatológico de las fuentes y estanques, tan evidente en este caso por su posible equiparación funcional al *Mundus* (vid. infra, pág. 10.3.3). Estas ideas pueden explicar las frecuentes ofrendas a las aguas (Janhkuhn 1970; Briard 1978: 102 s.; Wait 1985: 23 y 272), que se han considerado de origen indoeuropeo, por lo que cabe suponer constituyen una tradición muy antigua dentro de la religión céltica (Dumezil 1982: 176).

También carácter solar debía tener la divinidad aludida en la referencia de Hecateo de Abdera (FHG II, p. 286 fr. 2) (ca. 300 a.C.), transmitida por Diodoro Sículo (2,47) (Zwicker 1934: 4), que poseía un templo circular en la isla de los Hiperbóreos, situada frente a las Galias, que visitaba cada 19 años, hecho que se ha relacionado con el ciclo Metónico del Calendario (vid. supra, pág. 10.1.1). Igualmente carácter de dios solar pudo también ofrecer el irlandés *Mac Oc*, engendrado y nacido en 1 día de 9 meses de los amores adúlteros de *Dagda* (Kronos-Saturno-Júpiter-Dis Pater), como divinidad céltica del Tiempo y del Más Allá, y *Boan*, su cuñada. *Mac Oc* es el héroe de la saga *Aislinge Oengusso* que explica la concepción del tiempo (Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 103), lo que parece indicar una posible relación con el calendario, lo que resulta lógico tratándose de un dios solar, hijo del dios del Tiempo.

Otra de sus características, evidentemente relacionada con el dios de las aguas era su carácter salutarifero (Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 98 y 103 s.; Markale 1985: 91-106). La referencia de César al Apolo de los galos como dios curador (6,7,2), concuerda con ser el

<sup>1</sup> Este hecho se replantea ante la conocida inscripción a la *Dea Bibracti* (fig. 131), hallada en Autun en el siglo XVII, considerada falsa (Catálogo Autun 1985) y recientemente revalorizada (Lejeune 1990), aunque los análisis de laboratorio parecen haber confirmado su falsedad (Ch. Goudineau, comunicación personal).

dios de la Juventud en Irlanda, tal como indica su nombre, *Mac Oc*, "hijo joven". Según el poema "El combate de *Mag Tured*", 4 druidas reunidos alrededor de la Fuente Sagrada, al arrojar hiebas, dan la vida a los guerreros muertos sumergidos en ella (Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 103), idea evidentemente relacionada con las curas termales y con el mito ctónico celta de la inmersión en el caldero de la inmortalidad (Harmand 1970: 122; Markale 1985: 94), aunque esta concepción pudiera haberse visto afectada por el carácter curador del Apolo clásico (Green 1989: 63).

En este sentido, M. Renard (1954) ha señalado la estrecha asociación del agua, el fuego y el caldero en un proceso para el paso de un estado a otro, especialmente entre la vida y la muerte, concepto que se *materializaría en el caldero*. Además, al realizar este análisis en los sorprendentes paralelos que la idea del caldero de la resurrección ofrece en algunos episodios de la mitología clásica, como el festín de Tántalo, el baño de Aquiles en la laguna Estigia, etc., llega a suponer que corresponde a varias veces aludido substrato ideológico indoeuropeo.

También en la tradición galesa de *La Epopeya de Branwen, Dagda* emerge de un lago con su citado caldero (Powell 1980: 153; Green 1986: 147), con poderes mágicos de regeneración. Este mito del caldero podría explicar la aparición de calderos votivos en fuentes, pudiendo considerarse que su valor mágico sería semejante al de éstas, asociación que refuerza la posible equivalencia entre caldero mágico y fuente sacra. Parece lógico que esta idea sea la reflejada en el caldero de Gundestrup (lám. 22,1) (Renard 1954; Klindt-Jensen 1960; Olmstead 1979; etc.) y, en concreto, la representada en una de las placas del mismo (Gricourt 1954; Olmstead 1979: lám. 3 E). De este modo se comprende el mito de los Teutates (de Vries 1975: 45 s.) al que hacen referencia los scholia de Lucano (I,445-446) y textos como el de César (*B.G.* 6,16) sobre sacrificios en cubas de madera o el de Estrabón (7,2,3) sobre el sacrificio que realizaban los Cimbrios cortando el cuello a los prisioneros de guerra sobre un caldero sagrado. La sumersión en un caldero mágico lograría, según las creencias célticas, la resurrección o tránsito al *sid* del personaje introducido, por lo que presenta las mismas propiedades que la Fuente Sagrada del episodio de *Mag Tured* o que determinadas fuentes y zonas de agua de carácter sacro como evidencia el hallazgo de *Lindow* (Stead et alii 1986: 162 s.; Ross - Robins 1990: 45).

Pero, según la mitología celta, el caldero de la abundancia, elemento de tránsito y resurrección donde se arroja a los muertos para que resucitaran (Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 99-101) era un atributo de *Dagda - Taranis* (Duval 1958; Id. 1989: 224 s., 253 s., 275 s., 284-5), *divinidad identificada con Kronos-Saturno-Dis Pater* (Duval 1958; Le Roux - Guyonvarc'h: 335 s.) y, al mismo tiempo, también con Júpiter, ya que tenía la rueda cósmica por símbolo (Lambrechts 1942: 74 s.; Thevenot 1968: 22 s.; de Vries 1975: 34 s., 63 s.; Hatt 1951; Green 1984) y a él se asocia igualmente en las sagas irlandesas *Mog Ruith*, el "sirviente de la rueda" (De Vries 1963: 141), héroe benéfico capaz de volar (Olmsted 1979, lám. 1 C).

Este múltiple sentido permitiría indentificarlo en una figura considerada *Sucellus* (lám. 20,1) por tener

un cuenco en una mano, lo que evidencia su carácter ctónico (Thevenot 1968: 133; Boucher 1976: 164 s.; Kruta - Lavagne 1984: 24; Hatt 1989: 192-3; Green 1989: 46 s., 75 s.), pero que también ofrece un gran disco, seguramente el sol o la luna, atributo celeste de *Jupiter-Taranis* (Lambrechts 1942: 64 s.; Duval 1989: 232; Hatt 1989: 192-3; Green 1982; Id. 1989: 116 s.), y otros cinco círculos menores, probablemente los planetas (Duval 1953). Por tanto, esta interesante figura podría tratarse de una representación híbrida de la citada divinidad suprema, ctónica y astral.

En consecuencia, si bien el poder salutífero, rejuvenecedor e, incluso, resucitador de la fuente pudiera considerarse vinculado a Apolo, como dios de la Salud y de la Juventud, según la mitología céltica, dichas propiedades son características del caldero de la inmortalidad, uno de los atributos representativos de *Dagda* (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 379; Id. 1990: 133, 202), el dios primordial y padre de los pueblos. Este hecho permitiría pensar que, dados estos aspectos de fecundidad y escatológicos relacionados con las aguas, dicha divinidad, *Taranis-Dagda*, al mismo tiempo ctónica, celeste y del tiempo, y que era la divinidad por excelencia del saber druidico, fuera la que estuviera en relación con el significado cosmológico y escatológico que parece ofrecer el Estanque Monumental.

Por otra parte, el carácter ctónico de las fuentes en el mundo céltico explica que la fuente que mana y rebosa fuera también un símbolo sexual de fecundidad. Este carácter se evidencia en sagas célticas, como la de la princesa *Dahut*, que nacida en un barco en el que muere su madre al darla a luz, tras una vida sexualmente desenfrenada, muere ahogada al rebosar las fuentes sagradas hasta quedar su ciudad inundada y sumergida bajo el agua (Markale 1969: 21-24). Este simbolismo sexual y de fecundidad, documentado por la existencia de una pareja divina entre los Eduos (Lambrechts 1942: 117 s.), podría reflejarse en la peculiar forma oval del Estanque de Bibracte, que incluso cabría interpretar como una representación del sexo femenino, pues la salida de aguas es el anuncio del nacimiento de un ser hacia la vida (D.E. Swaim, comunicación personal).

En cualquier caso, en la cultura celta, el agua era el elemento de relación y tránsito entre uno y otro mundo, en el nacimiento y en la muerte, pues, como se ha señalado, en la cosmología celta el *sid* o mundo del Más Allá es un mundo paralelo, situado mítica-mente en las islas del Norte y Occidente, pero siempre en relación con el agua, muchas veces en el fondo del mar o de los lagos (Vendrys 1948: 313-4; Le Roux 1978: 307 s.; Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 122).

Este simbolismo de tránsito al Mas Allá también pudiera explicar la forma naviforme que ofrece el Estanque. Dicha forma es consecuencia de su trazado geométrico (vid. supra, pág. 157 s. y 179 s.), pero es necesario tener en cuenta su posible significado relacionable con la idea de la nave como elemento del tránsito o viaje al mundo del Más Allá, tan desarrollado en la mitología céltica (Alonso 1991), lo que explica que las barcas sean un elemento íntimamente unido al culto a las aguas y a su asociación con el sol, con evidentes raíces en el mundo prehistórico (Kossak 1954).

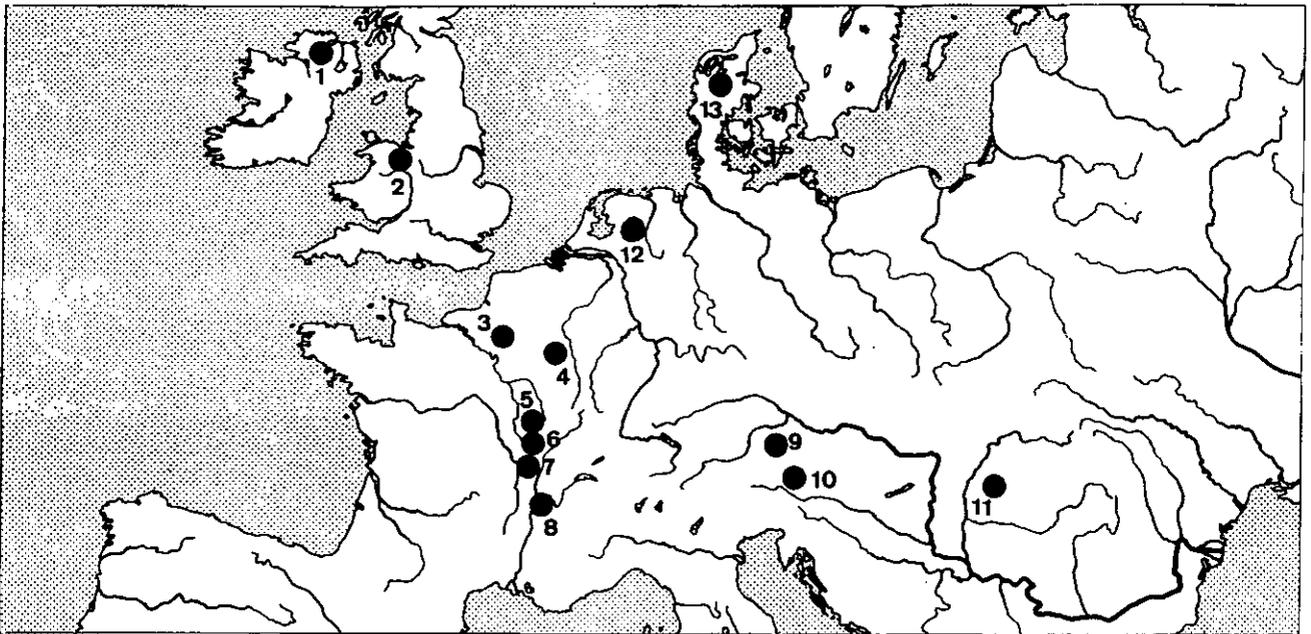


Fig. 132.—Dispersión de las "naves votivas". 1, Broighter (Co. Derry); 2, Caergwrle (Gales); 3, Bresles (Oise); 4, Réthel (Ardennes); 5, Blessey (Côte-d'Or); 6, Museo de Autun (Saône-et-Loire); 7, Cerveau (Saône-et-Loire); 8, Fourvières (Rhône); 9, Dürrnberg (Hallein); 10, Magdalensberg (Carintia); 11, Szilagysomlyó (Hungría); 12, Beckeln (Kr. Grafschaft); 13, Nors (Jutlandia).

Así se comprende la existencia de barcas de piedra en el folklore céltico de Irlanda, Bretaña y Galicia (Alonso 1991: 45 s.) y la frecuente asociación de naves votivas a cultos a las aguas (Göttlicher 1978; Beck et alii 1988), como la de cerámica de Bresles (Oise) (Göttlicher 1978: n° 546) y las metálicas de Blessey (Côte-d'Or) (Göttlicher 1978: n° 549), Cerveau (Saône-et-Loire) (Göttlicher 1978: n° 548), de las fuentes del Sena (Göttlicher 1978: n° 550) (lám. 20,2), de Réthel (Ardennes) (Beck et alii 1988) y otra del Museo Rolin, seguramente local (Beck 1988: 112, fig. 75), todas estas de la región en torno a Bibracte (Lambrecht 1953; Duval 1952) (fig. 132), a las que se puede añadir la de Fourvières, en el departamento del Rhône (Göttlicher 1978: n° 547) y otros ejemplos repartidos por el mundo céltico. Entre estos cabe destacar el de Magdalensberg (Carintia), relacionado con el culto solar (Göttlicher 1978: n° 566; Egger 1951: 78 s. y fig. 35) y otros como el de oro de Broighter (Co. Derry, Irlanda) (Göttlicher 1978: n° 588), Caergwrle (Gales) (Göttlicher 1978: n° 587), Dürrnberg bei Hallein (Austria) (Göttlicher 1978: n° 565), Szilagysomlyó (Hungría) (Göttlicher 1978: n° 440a); Beckeln (Kr. Grafschaft) (Göttlicher 1978: n° 561) o los cerca de 100 de Nors (Norte de Jutlandia, Dinamarca) (Göttlicher 1978: n° 574), que confirman el carácter sacro de estas figuras también en el mundo germánico.

Entre todas estas piezas, destaca la famosa de bronce hallada en las fuentes del Sena que sustenta a la divinidad de la fuente, la diosa *Sequana* (lám. 20,2), representada sobre una barca con proa en forma de prótomo de ave acuática (Corot 1934-1935: 49; Espérandieu XI: 21, n° 7677; Grénier 1960: fig.189; etc.). Por ello, resulta interesante relacionar dicho prótomo de ave acuática tanto con la iconografía prehistórica (fig. 109B) (Kossak 1956: l. 1, 4, etc.), como, especialmente, con los restos de aves acuáticas asociados a aves solares hallados en uno de los pozos de ofrenda del estanque de *Argentomagus* (Audin 1983: 97; Allain

et alii 1988), cuya posible relación funcional con el Estanque de Bibracte ya se ha referido (vid. supra, pág. 176 s.).

En efecto, el *sid* o Más Allá en la mitología céltica estaba en unas islas lejanas a las que se viaja en barco, lo que explica la existencia de estas numerosas representaciones (Göttlicher 1978: 76 s.; Green 1986: 148; Alonso 1991). Este mito ya lo recoge Plutarco (*De facie in orbe Lunae* 26): un viaje en barco de remos a la isla de Kronos-Saturno-Dis Pater-Dagda, dios de los muertos, padre de los vivos y dios druida por excelencia, situada a 5 días de Britania hacia el Oeste, donde se ve el Sol de medianoche. Esta expedición marítima se organizaba cada vez que la estrella de Saturno, Phenon, llegaba al signo de Tauro, hecho que ocurre cada 30 años, idea que de nuevo se relaciona con el Calendario. Probablemente este mismo mito es el que transmite Procopio (*De Bello Gothico* 4, 20) (Le Roux -Guyonvarc'h 1986: 310-11). El carácter mítico de este viaje se evidencia en que, en el poema de *Condla el Hermoso*, se realiza en una barca de vidrio y esta tradición, cristianizada, es la que recoge, básicamente, la leyenda céltica irlandesa de los Viajes de San Brandán (Guyonvarc'h 1957; Le Roux -Guyonvarc'h 1986: 285 s. y 309 s.) y, en el continente, la leyenda de San Melanio, obispo de Rennes (Göttlicher 1978: 92) y la llegada de Santiago a Galicia (Alonso 1991: 122 s.).

### 10.3.3. EL ESTANQUE MONUMENTAL COMO MUNDUS

Este conjunto de ideas tan esenciales de la cosmología celta, relacionadas con el significado de la Fuente de la Juventud o de la Vida (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 144), permiten comprender la estrecha vinculación de la fuente que mana con la fecundidad y con el mundo infernal. Este significado ctónico y de tránsito explica su posible relación con las fiestas de los 3 días de

*Samain*, o "Reunion", celebradas el 1 de Noviembre como fiesta de despedida e inicio de año, periodo, en el que el mundo infernal entraba en contacto con el de los vivos, pues se producía la unión de los dos mundos y de dos años, el que moría y el que nacía (Le Roux 1961; Le Roux - Guyonvarc'h 1982: 125; id. 1986: 249 s.) y que se ha comparado con los *Saturnalia* romanos, celebrados en el solsticio de Diciembre (de Vreis 1975: 229; Scullard 1981: 205-7). Esta función, semejante a la del *Mundus* en Roma, tiene el interés de explicar su estrecha asociación al tiempo y al calendario dentro de las concepciones cosmológicas del mundo celta. Además, no debe pasar desapercibida la semejanza de la duración de 3 días de la fiesta de *Samain* con los 3 días al año en los que en Roma se abría la fosa ritual del *Mundus*, paso entre este mundo y el subterráneo, aunque en Roma dichos días estuvieran repartidos en el calendario (Thulin 1906: 309 s.; Weinstock 1930; Dumezil 1977: 562 s.; Magdelain 1976: 106; Scullard 1981: 180).

En este contexto se realizaban sacrificios propiciatorios con ritos de convivialidad y orgiásticos (Le Roux 1961: 485 s.; Harmand 1970: 122; Eliade 1969: 111 s.) y, probablemente sacrificios humanos en puntos de agua, tal vez en relación con el cambio del año (Ross 1986a; Turner 1986; Ross - Robins 1990: 45), lo que permite asociar estas ideas cosmológicas a las ctónicas y de fecundidad ya señaladas a propósito del agua de las fuentes sagradas. Por ello mismo, también con estas creencias hay que relacionar los mitos de lucha, muerte en el agua e inundación, de los que existen diversos testimonios antiguos, como los de Aristóteles en la *Ethica Eudemeia* (3,1,25), *Ethica Nicomachea* (3,7,7), Eforo (FGH, fr. 131 y 132), Plinio (*Nat. h.*, 2,220), Estrabón (4,4,6; 7,2,1), Nicolas de Damasco (*Costumbres Extraordinarias*, Stobeo 3,7,39), Eliano (*Historia Varia* 12,22), así como referencias medievales, como el *Poema de la Vieja de Beara*, *Sentainne Berri* (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 315 s.) e, incluso, tradiciones orales (Turner 1986).

Esta función y carácter de *Mundus* explica que la Fuente de la Vida estuviera situada en el centro del cosmos (Eliade 1969: 30 s.) o en el mismo centro de la ciudad según algunas sagas irlandesas, localización evidentemente derivada de su concepción cosmológica, ya que, según el mito del eterno retorno, el cielo y la tierra se corresponden; ciudad y templo tienen un prototipo celeste pues todo templo o ciudad sagrada es un "centro", ónfalos, y por él pasa un *axis Mundi* donde confluyen cielo, tierra e infierno (Eliade 1969: 17 s.; Magdelain 1976: 105).

De este modo se comprende la existencia entre los celtas de mitos cosmogónicos documentados por diferentes datos, como el del huevo primordial transmitido por Plinio (*N.h.* 29, 52-54), mito confirmado por algunos hallazgos como el del túmulo de Poiron (Deux-Sevres) (J. Toutain 1917: 371, nota 4; Fig. Le Roux 1967; id. 1968; Gricourt 1954). A estas mismas concepciones responden las llamadas "columnas de Júpiter", también relacionadas con conceptos de *axis mundi* (Lambrecht 1949; Benoit 1970: 91 s.; Müller 1975; Bauchhens - Noelke 1981; etc.) cuyos precedentes se remontan a tiempos prehistóricos (Briard 1978: 70) e, igualmente, con estas ideas se podría relacionar algu-

nos pozos rituales con postes orientados hallados en su fondo (Schwartz 1975: fig. 19), algunos de los cuales bien pudieran equivaler a *mundi*, al menos por su carácter ctónico (Wait 1985: 51 y 320). Estas ideas onfálicas se reflejan en la concepción de la ciudad céltica, como evidencia el significado de *Mediolanum*, etimológicamente interpretable como centro onfálico de un territorio y la misma idea representaba la piedra de *Meath*, esto es, el centro onfálico de la tierra en la mítica Irlanda céltica (vid. supra, pág. 193).

El caso mejor conocido es el santuario céltico de Lebenice, considerado un *templum*, *temenos* o *nemeton* con función ctónica, como algunos otros santuarios célticos citados por sus excavadores (Rybová - Soudsky 1962: 351). Las fosas de ofrendas halladas, con niños, cerdos, oviápidos, bóvidos, caballos y perros, indican una relación con cultos de fecundidad de un pueblo céltico agrícola. Pero el elemento esencial era una fosa ritual, excavada a casi 2 m. de profundidad, que se ha interpretado como un *mundus* relacionado con cultos ctónicos considerados vinculables a una divinidad del tipo de *Dis Pater-Consus*, quizás el *Teutates* de los celtas (Rybová - Soudsky 1962: 350-354). Además, este carácter de *mundus* se asocia a una precisa orientación al orto del sol hacia fines de Octubre, festividad de *Samain* e inicio del año céltico, por lo que ofrece el mismo doble carácter ctónico y uránico que el Estanque de Bibracte, lo que deja suponer una ideología cosmológica similar.

También resulta de particular interés valorar estas concepciones célticas a la luz de las existentes en el ámbito de las culturas clásicas, ya que unas y otras parecen profundamente relacionadas.

En Roma, el *Mundus* estaba estrechamente vinculado con los mitos de fundación de la ciudad y con los ritos de orientación relacionados (vid. supra, pág. 206 s.), constituyendo el *umbilicus mundi*, dentro de una concepción claramente cosmológica que se refleja en la equivalencia entre *Mundus* en Latín y *Kosmos* en Griego (Bloch 1953: 20; Rickwert 1976: 58 s., 121 s. y 125).

Tal como ha recogido P. Catalano (1978: 444 s.), Rómulo, tras trazar un *templum*, noción que conecta el cielo, la tierra y los infiernos (Varrón *l.l.* 7, 5 y 6), obtuvo la aprobación divina para el tiempo, *dies*, y el espacio, *pomerium*, de la *urbs* de Roma, dando inicio al *Populus Romanus*, por lo que esta fundación es un punto en el espacio-tiempo siguiendo una ordenación divina. Ideas semejantes debe considerarse que también existirían entre los celtas, a juzgar por lo que se sabe de su cosmología.

Pero, además, este concepto de *umbilicus* se relaciona también con el de puerta del mundo subterráneo, como indica Varrón (*Macr. Sat.* 1,16,18): *Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet y nec patente mundo, quod sacrum Diti patri et Proserpinae dicatum est, meliusque occlusa Plutonis fauce eundum ad proelium putaverunt* (*Sat.* 1,16,17).

Así se explica que el *Mundus* (Magdelain 1976: 99 s.) fuera un pozo circular abovedado situado junto al *Ara Saturni*, consagrada a Saturno y a *Ops*, diosa de la Abundancia y de las cosechas. Estos cultos, como evidencian los *Saturnalia*, eran muy antiguos (Coarelli 1983: 225) y su estrecha asociación al *sacellum Ditis et Proserpina* (Macrobio, *Sat.* 1,7,30; 11,48; 16,18)

pone de manifiesto su función ctónica y explican su relación con lugares subterráneos que evidencia su estructura (Coarelli 1983: 208).

Por ello, *Mundus*, *umbilicus* y *omphalos* designan la misma idea: un lugar central que es el ingreso y punto de comunicación con los Infiernos (Fest. 144 L, 273 L; *Schol. Bern.*, ad *Verg.*, *Ecl.* 3, 104; Varron, *l.l.* 7, 6; Ovid. *Fast.* 4, 819 s.). El *Mundus* se abría, “*Mundus patet*”, sólo 3 días al año, 24 de Agosto, 5 de Octubre y 8 de Noviembre (Scullard 1981: 180 s.), lo que hace pensar al los 3 días que duraba la fiesta de *Samain*. Cuando quedaba abierto, era días nefastos y no se podía ejercer ninguna actividad, lo que tal vez podría relacionarse con el carácter que originariamente tendrían de lugar de adivinación y augurio. En efecto, el *Mundus* tenía también otras complejas funciones relacionadas, de fecundidad y adivinación, como las fuentes en el mundo céltico. En Roma, un niño descendía tres veces al año, la última el 8 de Noviembre, probablemente para conocer el *anni proventus*, esto es, para predecir la futura cosecha, siendo interesante que se ha señalado la relación entre adivinación y fecundidad agraria, como ocurría en Grecia (Dietrich 1973: 1 s.), pues dichos ritos eran de tipo propiciatorio, tal vez por haberse mitificado en el *Mundus* el silo comunitario situado en el centro del espacio urbano y clave de su subsistencia (Warde Folder 1912), lo que explicaría que Saturno-Ops, y sus formas helenizadas, Dis Pater-Proserpina, fueran no sólo dioses de la Agricultura sino de la Abundancia y los encargados del Tesoro de la ciudad o *Aerarium* (Coarelli 1983: 224 s.).

Pero es interesante que en la antigua Italia existían otros *umbilici* de características semejantes, como el *locus Italiae medio* con una *spiracula Deitis* referido por Virgilio (*Aen.* 7, 563) y que Servio comenta como *hunc locum umbilicum Italiae chorographi dicunt. Est autem in latere Campaniae et Apuliae, ubi Hirpini sunt, et habet aquas sulphureas, ideo graviore, quia ambitur silvis. Ideo autem ibi aditus esse dicitur inferiorum* (Servio, *Aen.* 7, 563 s.). Otro existía en Sicilia, por donde, según la tradición, Plutón raptó a Proserpina a los Infiernos, *ex Hennensium nemore, qui locus, quod in media est insula, umbilicus Siciliae nominatur...Etenim prope est spelunca quaedam conversa ad aquilonem infinita altitudine, qua Ditem patrem ferum repente...* (Cic. *in Verr.* 2, 4, 48, 106).

También con el *Mundus* de Roma se ha relacionado el pozo del santuario de las *Sortes* de Preneste (Champeaux 1982: 11 s.; Coarelli 1987: 69) y el pozo de Pompeya (Verzar 1977: 393 s.), ambos rodeados de *monopteros* que recuerdan especialmente algunos *tholoi* del mundo griego (Herrmann 1959: 68 s.), o algunas estancias subterráneas de función sacra, como el *mundus* del centro del templo de Júpiter en el *arx* de Cosa (Brown et alii 1960: 163s., 194 s.), el pozo situado en el centro del altar orientado con la ciudad, tal vez a modo de *templum*, en Marzabotto (Pairault-Massa 1981: 132) o la cámara subterránea de Bolsena, de planta cuadrada pero con la parte superior circular de 3 *ulnae* de diámetro (Gros 1981: 65), lo que cuadra perfectamente con la descripción de *Mundus* de Plutarco y Festo (Magdelain 1976: 104; Coarelli 1983: 219). También, en este sentido, es interesante valorar la cavidad recientemente descubierta en Tarquinia vinculada a actividades rituales desde fechas vilanovianas,

que pudiera considerarse como un prototipo de *mundus* (Bonghi Jovino 1987: 61 s.; Chiaramonte Treve 1987: 80) así como el *bothros* de Agrigento (Szabó 1956: 271; Rickwert 1976: nota 98), relacionado con el trazado urbano.

El pozo de Preneste, cavado en la roca, era un pozo seco que puede interpretarse como el *mundus* de esta ciudad (Kähler 1958: 209 s.; Mingazzini 1954: 295 s.; Coarelli 1987: 67 s.). Es interesante su estrecha relación con las *sortes* adivinatorias a las que se refiere Cicerón (*De div.* 2, 41, 85-6), pues a él descendía un niño el día que se consultaban, lo que evidencia, como señala Coarelli (1983: 223), la estrecha relación originaria con el *Mundus* de Roma. El día señalado debía coincidir con el *dies natalis* de la divinidad (Coarelli 1983: 223) y, por la misma lógica, de la ciudad, aunque ninguno de los días en que descendía el niño coincidiera con el *dies natalis* de Roma (Martínez-Pinna, comunicación personal) aunque se celebraba en los *Parilia*, el 21 de marzo, fecha de evidente significado en el calendario astronómico. Pero, en cualquier caso, la *Fortuna Primigenia* ofrece un evidente carácter ctónico y cosmológico que confirma la asociación de una función onfálica y cosmológica y, al mismo tiempo, ctónica, mágica y de adivinación en estos lugares.

En Delfos, el *omphalos*, situado en el *adyton* del templo, unía al sentido de centro cosmológico el ctónico y funerario, además del de adivinación dada su función de oráculo (Roux 1976), pues era la tumba de *Python* y por la grieta que allí había salían los vapores que hacían entrar en trance a la pitonisa. Otro *omphalos* existía, al parecer, en Eleusis, cuya divinidad, Deméter, también es de carácter ctónico (Herrmann 1959: 100-116). Por tanto, el *omphalos* era un objeto cultural que representa el *numen* de la tierra y era el centro de la misma, con ritos a veces relacionados con canibalismo, como los del monte Liceo, en la Arcadia. Pero el *omphalos* también se relacionaba con el mundo ctónico, pues se considera míticamente una sepultura, como en el *Mundus* latino, centro del cosmos y depósito de los difuntos. También se relacionaba con prácticas legales, pues la diosa *Gea* de Delfos, custodia del santuario, se denominaba *Themis*, nombre de la “Justicia” primitiva impartida por reyes y reyes-sacros (Gernet 1981: 322 s.), evidenciando otra de las diversas funciones que ofrecen estos lugares centrales. Estos símbolos de centro del espacio en Grecia podían ser también la tumba de un héroe relacionado con la ciudad, una fosa de ofrendas o *bóthros* (Herrmann 1959: 21 y 80 s.), la roca del Agora, etc., en las que se daban funciones de proclamación de la autoridad pública, quizás al modo de la *inauguratio* del *rex*, como en Roma o en Irlanda, a la publicación de actos legales, como adopciones, castigos ancestrales del tipo de exposición de condenados, etc. También una función simbólica de centro tenía *Hestia*, el hogar público, semejante al de Vesta en Roma, y como éste también relacionado originariamente con el centro onfálico de la ciudad y con la generación y proclamación de la realeza, pues el fuego sacro tenía la capacidad de engendrar héroes como indican algunas leyendas (Gernet 1981: 327).

Pero estas estructuras onfálicas relacionadas con el mundo ctónico recuerdan no sólo al *Mundus* de Roma, sino que también hacen pensar en la función de los santuarios y pozos de ofrendas citados del mundo

céltico, igualmente relacionados con concepciones onfálicas y ctónicas dada la aparición en ellos de ofrendas que se suelen interpretar como de fecundidad y funerarias y que, al mismo tiempo pudieron tener relación con la astronomía, como el viereckschanze de Holzhausen, con un mástil orientado astronómicamente (Schwarz 1975: 345, fig. 120), o como el santuario de Lebenice, orientado al sol en el inicio del año (Rybova - Soudsky 1962; vid. supra, pág. 199 s.). Y esta función explicaría, incluso, las referencias al sentido augural de las fuentes sagradas (Gregorio de Tours, en *MGH. epist. III*, 1892: 291).

Todas estas creencias están profundamente enraizadas en concepciones cósmicas, de comprensión total del mundo, lo que explica igualmente su relación con ideas de magia, fecundidad y adivinación. Pero además de estos conceptos vinculados al mundo augural, en ocasiones se traslucen también ideas de implantación de justicia y funciones legislativas y de reconocimiento de la autoridad pública, conceptos cosmológicamente unidos estrechamente a los de espacio-tiempo, que hacen referencia a un ámbito sacro-político relacionado con los fundamentos ideológicos de la ciudad, lo que explica su frecuente alusión en mitos de sinecismo y fundación. En este sentido, el complejo significado expuesto del Estanque Monumental de Bibracte plantea de nuevo la existencia de concepciones "urbanas" dentro de la sociedad celta, al menos en estos esenciales aspectos ideológicos.

En relación con esta problemática, hay que valorar el pozo sacro de *Glanum*, situado en el corazón topográfico de la ciudad junto a un edificio que se ha considerado como el Pritaneo, pues albergaba diversos cultos de la ciudad junto a algunos de divinidades de ritos bárbaros, evidentemente galos, como evidencian los cráneos trepanados y los capiteles del peristilo de tipo cuadrifalco, representando divinidades cuya sincretismo iconográfico revela mezcla de elementos del panteón greco-romano y del mundo celta (Benoit 1970; Salviat 1978, Roth-Congès 1985: 203-6, 208; Gros 1990: 109-110; Roth-Congès 1990).

Este pozo se ha relacionado con el de la casa con atrio de Bolsena y con el pozo con monoptero dórico de Pompeia (Roth-Congès 1990), cuyo significado semejante al *Mundus* en Roma o al pozo de las *sortes* de Preneste ha sido igualmente señalado (Coarelli 1983: 219 s.). En efecto, todas estas estructuras se relacionan con divinidades ctónicas y cosmológicas, en el caso de *Glanum* con el interés de que está además asociado al agua, detalle que lo aproxima particularmente al mundo celta y que resulta de gran interés para explicar el posible significado del Estanque Monumental de Bibracte y de otros posibles ejemplos semejantes, como el de *Argentomagus* (vid. supra, pág. 176 s.).

En efecto, como se ha señalado, todas estas estructuras están vinculadas a divinidades relacionadas con ritos de sinecismo y de fundación de la ciudad, como tan bien se evidencia en el *Mundus* de Roma, hecho que podría hacerse extensivo al Estanque de Bibracte ayudando a comprender su complejo significado. Dentro de esta hipótesis, cabría especular sobre la posible relación del Estanque con la *dea Bibracte* (Lejeune 1990), y suponer que ésta, como las *Matres de Nemausum*, hubieran tenido la misma función ctónica y de fundación en la población a la que estaban vinculadas.

Como conclusión de este análisis de los aspectos ideológicos que entraña el Estanque Monumental de Bibracte, es evidente que en ellos está la clave para su interpretación, aunque no pueda ser considerado como un santuario dada la falta de todo indicio de culto. Sin embargo, todos los elementos documentados señalan una estrecha relación con el mundo ideológico celta, pues sólo desde esta perspectiva puede llegar a explicarse esta construcción, aunque sea muy difícil comprender todos los elementos que su complejo significado encierra.

El examen de conjunto realizado, sin pretender ser exhaustivo, ya evidencia cómo ofrece elementos, a veces casi sorprendentes, documentados en el mundo céltico, así como en tradiciones de origen indoeuropeo del mundo latino y griego.

Gracias a estos indicios, resulta perfectamente comprensible su orientación al solsticio de invierno, el inicio del año, lo que puede interpretarse como una relación con las creencias que entrañaba la festividad de *Samain*. En consecuencia, como elemento más esencial, puede considerarse su carácter de *mundus* o paso al *Sid* en estrecha relación con la mitología céltica del caldero de la vida y la resurrección, por lo que su doble relación con elementos tan significativos como el agua y el sol, resulta perfectamente comprensible. De ello se desprende una función de tipo ctónico, vinculada al mismo tiempo al Más Allá y al Calendario, como elemento de paso e inicio del año. A estas características hay que unir su carácter urbano, claramente asociado al ctónico citado, por lo que también es muy importante tener en cuenta su carácter de centro onfálico espacio-temporal: por una parte, como centro geográfico, evidentemente de la población en la que y para la que fue construido; por otra, ya que se relaciona con el inicio del año, como regulador del tiempo, esto es, del Calendario en dicha sociedad, elemento esencial de todo proceso de sinecismo.

Finalmente, aunque la valoración conjunta de tan complejas cuestiones sea muy difícil de precisar, dada la imposibilidad de obtener pruebas seguras en el campo ideológico, en última instancia, es muy relevante que los datos analizados permiten especular que todo el complejo significado religioso que este monumento encierra se enmarca en un cuadro de carácter urbano. Por consiguiente, en última instancia, se podría considerar vinculado, en algún modo, con *Dagda-Taranis*, como divinidad de carácter ctónico, engendradora del tiempo y padre y propiciador de la fecundidad y de la continuidad de la población, atribuciones totalmente coherentes con una estructura religiosa que ofrece características de culto urbano, y que, dado el papel central de Bibracte entre los Eduos, pudiera considerarse, incluso, como indicio de una verdadera religión de estado.

#### 10.3.4. EL ESTANQUE DE BIBRACTE Y LOS CONOCIMIENTOS PITAGÓRICOS ENTRE LOS CELTAS

El trazado geométrico del Estanque plantea una problemática (vid. supra, pág. 185 s.) que obliga a examinar los posibles contactos que parecen advertirse con los conocimientos pitagóricos.

En este sentido, ofrece particular interés un pasaje ya aludido de Hipólito Romano (*Philosophumena* I,25), autor del siglo III de JC., referente al empleo de cálculos por los celtas para predecir determinados acontecimientos: "los celtas creen en sus druidas como adivinos y profetas, pues pueden predecir determinados acontecimientos por medio de la técnica pitagórica de calcular y contar" (Kendrick 1928: 105 y 220; Zwicker 1934: 89; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 42; Eliade 1980).

La concreta referencia a cálculos y cuentas, 'ek pséphon kai 'arithmôn Pithagoriké téchne, permite plantear una posible relación con las técnicas del trazado del Estanque Monumental, ya que, al estar tan cuidadosamente orientado, pudo estar destinado a facilitar observaciones astronómicas, por ejemplo, dirigidas a calcular la coincidencia del año lunar y solar, a precisar el Calendario, o, incluso, a predecir otros fenómenos como la aparición de determinadas estrellas o, incluso tal vez, de eclipses, capacidad que se ha supuesto ya tenían algunos observatorios megalíticos (vid. supra, pág. 198 s.). Por consiguiente, resulta lógico suponer que dichos cálculos pudieran ser aplicaciones como la documentada utilización del triángulo de Pitágoras en el esquema utilizado para trazar el Estanque, lo que ayudaría a comprender algo mejor las diversas referencias existentes a contactos entre los conocimientos pitagóricos y los de los celtas.

En este sentido, se ha señalado el papel que pudieron desempeñar los pitagóricos en la teorización del Calendario (Samuel 1872: 26-8), pues su teoría de la entidad real de los números como elemento esencial del universo ayudaba a comprender la estrecha relación entre la Geometría, la Astronomía y el simbolismo de los números dentro de una visión cosmológica. Este dato puede considerarse una clave para comprender qué tipo de relaciones pudieron ser las existentes entre el pitagorismo y el mundo céltico.

Por otra parte, el trazado del Estanque, tal como se ha indicado más arriba, se relaciona con la visión espacio-temporal que se deduce de una concepción umbilical como la que suponía el *Mundus* en relación a la fundación de Roma, tan bien reflejada en la "teología" de Varrón (vid. supra, pág. 223 s.), visión en la que se han señalado contactos con el mundo pitagórico (Catalano 1978: 446-448, n. 12), lo que no debe considerarse casual.

El tema de los contactos entre el mundo celta y el pensamiento pitagórico debió ser bien conocido en la Antigüedad, pues existía una evidente tradición de esta relación (Zwicker 1934; Chadwick 1966: 60 s.; Zecchini 1984: 11 s., 24 s., 129 s.; Hatt 1989: 30 s.; etc.).

Recientemente, Hatt (1989) ha recogido los textos relativamente numerosos referentes a esta cuestión, entre los que se cuentan el Pseudo-Aristóteles, (*Magikós* fr. 30) (Zwicker 1934: 8), recogido en Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* 1,1 y 1,6 (Zwicker 1934: 96-97); Hipólito Romano, *Refutatio omnium heresium* (*Philosophumena*) I,2,17; I,25,1 s. (Zwicker 1934: 88-89); Alejandro Polihistor, *De Pythagoricis symbolis*, en Clemente Alejandrino (FHG III, p. 239, fr. 138) (Zwicker 1934: 21); Estrabón (IV,4,4) (Zwicker 1934: 36); Jámblico, *De vita Pythagorica* (XXVIII,151) (Zwicker 1934: 99); Amiano Marcelino (15,9,8) (Zwicker 1934: 107), Clemente de Alejandría, *Stromata* (I,15,71, 3 s.)

(Zwicker 1934: 82) y Valerio Máximo, *Memorabilia* (2,6,10) (de Vreis 1975: 203 s.).

Pero ha sido el cuidadoso análisis de G. Zecchini (1984: 11 s.; 26), el que ha evidenciado cómo en la Antigüedad existieron tres corrientes de pensamiento que recogieron estas ideas. Una, procedente de Aristóteles y documentada por citas de Soción y Antístenes en Diógenes Laercio, así como por Alejandro Polihistor, Clemente Alejandrino y Jámblico, sería muy antigua e idealizadora y consideraba a los druidas predecesores de Pitágoras y de la Filosofía griega (Zecchini 1984: 15 s.). Otra, más crítica, sería la representada por Posidonio (Tierney 1960: Caro 1983: 147), quien tal vez debió tratar esta cuestión en su libro XXIII, ya que señalaría la afinidad existente entre los druidas y el pitagorismo en el aspecto teológico y cósmico, aunque sin entrar en el origen de tales contactos (Zecchini 1984: 12 s.), pero recogiendo igualmente observaciones etnográficas como los ritos sangrientos, según se deduce de sus seguidores prorromanos como Diodoro, Estrabón, etc. Finalmente, una tercera corriente, filohelénica, supone que habría sido Pitágoras quién habría influido en los druidas, a la que pertenecería Timágenes seguido por Amiano Marcelino e Hipólito Romano.

El texto de Clemente de Alejandría refiere que "Alejandro en su libro de los símbolos pitagóricos, pretende que Pitágoras era un alumno de Nazarato el Asirio y pretende, además, que... era un seguidor de los Galatas y Brahmanes" y, según Timágenes (Sordi 1982), tal como transmite Amiano Marcelino (15,9,8): *...euhages vero scrutantes serviani et sublima naturae pandere conabatur. Ceteris drysidae ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae decrevit, sodaliciis adstricti consortiis, quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt...* (Zwicker 1928: 107), "los vates se habrían dedicado a conocer los secretos más profundos de la naturaleza y, entre ellos, los druidas con su ingenio, a la investigación de las cosas ocultas, como lo dispuso la autoridad de Pitágoras".

Según estas noticias, entre las que destaca esta última del historiador filoheleno Timágenes de Alejandría, de ca. 30 de JC. (Sordi 1982: 795), los druidas habrían sido influidos por las doctrinas de Pitágoras. En esta línea, se entiende la ya citada referencia de Hipólito (I,2,17; I,25), que explicita que los druidas se aplicaban a la Filosofía Pitagórica, en la que habrían sido introducidos por Zalmoxis, esclavo tracio de Pitágoras (Heródoto 4,94).

Todas estas diversas referencias griegas indican la existencia de una tradición antigua, idealizadora del mundo celta, que tal vez proceda ya de Aristóteles y con seguridad de algunos peripatéticos helenísticos (Owen 1962; Chadwick 1966; Eliade 1980: 171-2; Zecchini 1974: 11 s.). Según esta tradición recogida por Diógenes Laercio (1,6), se consideraban a los druidas, junto a los sabios caldeos, indios y persas, como antecesores de la Filosofía griega. Concretamente, según Diógenes Laercio (8,24), Alejandro Polihistor, a fines del siglo II o inicios del I a.C., defendía la dependencia del pensamiento de Pitágoras respecto a los druidas, lo que lleva a suponer que el pitagorismo se habría inspirado, entre otras ideas religiosas cuasifilosóficas, en las de pueblos del norte (Dodds 1951: 141 s.; Rankin 1987: 278), tal vez sobre una

raíz común, posiblemente indoeuropea (Benveniste 1945; Powell 1980: 182; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 352; Eliade 1980: 182), aunque el origen nórdico de los saberes puede considerarse como un topos mítico en diversas culturas indoeuropeas, entre otras en la celta. Sobre esta discutida cuestión ya J. Carcopino señaló la importancia de los testimonios de pitagorismo en las Galias (1955: 42 s.; Deonna 1954), seguramente llegados a través de Marsella, y J.J. Hatt (1989: 32 s.) ha argumentado los crecientes contactos en estos campos filosóficos a partir del siglo III a.C., que dieron lugar a "une sorte d'œcumenisme philosophique et religieux" que habría permitido a los neopitagóricos crear el mito de los contactos de Pitágoras con los sabios bárbaros.

En lo que respecta a las Galias, la tradición de contactos crecientes desde fines del siglo VI a.C. en adelante hace que dicho autor, coincidiendo básicamente con Piggott (1985: 117), llegue a precisar que "...les témoignages sur les rapports entre druides, Pythagoras et Pythagoriciens témoignent de relations culturelles séculaires entre héliénisme et le celtisme. En réalité, l'analyse archéologique rejoint partiellement la tradition légendaire et l'explique" (Hatt 1989: 35).

Sin la pretensión de intentar resolver esta polémica, es evidente que el Estanque Monumental aporta una novedosa documentación arqueológica sobre un tema tan difícil y debatido desde la Antigüedad y sobre el que explícitamente se ha señalado en más de una ocasión la falta de documentación arqueológica (Eliade 1980: 175). Aunque la solución parece, en todo caso, difícil, a juzgar por este documento, la posición más acertada pudiera estar en un camino intermedio. Cabe pensar en la posible coincidencia de algunos aspectos, como una visión del mundo influida por cálculos astronómicos, con una lógica visión geométrica del espacio-tiempo (Vid. supra, pág. 225) que aproximaría la cosmología pitagórica a la céltica. Además, hay que tener en cuenta que ambas procedían, al parecer, de un substrato prehistórico probablemente común, incluso, de raíces indoeuropeas (Vendryes 1918; Whatmough 1931: 163; Hubert 1932: 227; Benveniste 1945; id. 1969: 179 s.; Dumézil 1958; Dubuisson 1978; Eliade 1980: 182; etc.), pues, como se ha señalado "Le "druidisme" et la tradition celtique sont une seule et même chose, de nature et d'essence religieuses indo-européennes" (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 352).

Pero este mismo substrato céltico pudo recibir ulteriormente influjos del más desarrollado mundo griego (Piggott 1988: 117; Zecchini 1984: 27; Hatt 1989: 32). Dichos contactos explicarían el desarrollo y la precisión que parecen ofrecer alguno de los conocimientos del mundo céltico en el campo de la Geometría y de la Astronomía desarrolladas en Grecia entre los pitagóricos sólo a partir del siglo VI ó V a.C., mientras que otros son ya de época helenística (Samuel 1972: 23 s.; vid. supra, pág. 204 s.), lo que, incluso, ayudarían a explicar la evolución de las concepciones cosmológicas que cabe conjeturar del trazado del Estanque. Dado su fondo ideológico común, se comprende mejor la posibilidad de estos contactos, que habrían facilitado la evolución de estos campos ideológicos del mundo céltico. Este espíritu abierto, cuasi científico, encajaría perfectamente con la interesante noticia, transmitida por Cicerón (*De div.* 1,41,90), del carácter abierto del saber de

*Divitiacus*, druida de Bibracte, documentado entre el 61 y el 56 a.C. (Zecchini 1984: 63), dedicado a la Fisiología o conocimiento de la Naturaleza y capaz de discutir de estos temas con los intelectuales romanos (Zecchini 1984: 37). Por ello, incluso, cabría especular que este influyente personaje eduo, amigo de César (*B.G.* 1, 20; 2,5,1-2; 7,39,1; etc.) y huésped de Cicerón (*De div.* 1,41,90), del que por desgracia tan poco se sabe (Walter 1947: 151 s., 194 s.; Guyonvarc'h 1960; Gelzer 1960: 95 s.; Zecchini 1984: 37, 51 s., 63), pudiera haber estado relacionado personalmente con los saberes que entraña el trazado y construcción de este Estanque Monumental de Bibracte.

### 10.3.5. EL ESTANQUE DE BIBRACTE COMO TESTIMONIO ARQUEOLÓGICO DEL SABER DRUIDA

Un último aspecto de gran interés en el Estanque Monumental es su posible relación con los campos del saber de los druidas, ya que podría considerarse, a juzgar por todo lo expuesto, como una primera documentación real de los conocimientos druidas obtenida a través de este testimonio de la cultura material.

Por ello, también ayuda a comprender el papel de los druidas como clase intelectual entre los galos, hecho del que existen diversas referencias procedentes, seguramente, de Posidonio, pero llegadas a través de Diodoro, César y Estrabón (Dumézil 1940; Tierney 1960: 203; Chadwick 1966: 9; Eliade 1980; Le Roux - Guyonvarc'h 1986; Zecchini 1984: 12 s.). Según estos testimonios, los druidas se ocupaban de las ciencias humanas y divinas, de hecho nunca separadas en la Antigüedad, entre las que se incluían Teología, Astronomía, Fisiología o estudio de los fenómenos de la Naturaleza, etc. (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 42).

Dichas referencias resultaban hasta ahora muy imprecisas para poder conocer en la realidad qué tipo de conocimientos científicos y técnicos poseían, mientras que el Estanque de Bibracte, junto al calendario de Coligny (vid. supra, págs. 202 s.), pueden considerarse como dos testimonios arqueológicos de su saber, lo que permite una seria aproximación a los campos cultivados y al tipo y grado de conocimientos que debieron alcanzar los druidas.

En primer lugar, como ya se ha comentado, según una bien documentada tradición, los druidas estudiaban *Physiologia*, esto es, Filosofía de la Naturaleza, lo que hace suponer una fuerte interrelación de estos saberes, basada en un fondo cosmogónico y cosmológico común. Según Estrabón (4,4,1), Diodoro Sículo (*Hist.* 5,31,2-3) y Ammiano Marcelino (15,9), además de los druidas también había *uates*, especie de sacerdotes que estudiaban la naturaleza como *physiologi* (Köves 1955). Posidonio, según Estrabón (4,4), consideraba a los druidas como filósofos, idea generalizada en la tradición idealista griega. Tanto el Pseudo-Aristóteles (fr. 30), como Diogenes Laercio (*Vitae Philosophorum* 1,6), relacionan a los druidas con los sabios de distintos pueblos bárbaros que practicaban especulaciones que podrían considerarse dentro de la *Physiologia*, a caballo entre las Ciencias de la Naturaleza, La Religión y la Magia: "algunos pretenden que el estudio de la Filosofía ha comenzado entre los bárbaros: los magos

entre los Persas, los caldeos, entre Babilonios y Asirios, los gymnosofistas, entre los Indios, los druidas entre los Celtas..." (Zwicker 1934: 8). A este respecto, el texto más esclarecedor puede considerarse el de Cicerón a propósito del druida Divitiaco, eduo precisamente de Bibracte y amigo de César (*B.G.* 1, 18-20; 1,32) (Goudineau: 323), que decía saber *naturae rationem, quam physiologiam Graeci appellant, notam esse sibi profitebatur, et partim auguriis, partim conietura, quae essent futura, dicebat* (*De div.* 1,41,90).

Según se desprende del citado texto, *Divitiacus* habría sido un experto en *Physiologia*, esto es, en el estudio de la Naturaleza. Este hecho hace suponer que este druida no sólo debió ser un hombre instruido, y que incluso pudo estar abierto a la romanización, en el sentido de tener acceso a los conocimientos en este campo de la cultura romana, ya que parece haber mostrado suficiente capacidad para asimilar estímulos del mundo clásico al campo intelectual e ideológico célticos. Tal vez por ello algunos druidas, como élite intelectual, pudieron haber tenido en ocasiones una mentalidad abierta en la sociedad gala y, en todo caso, serían los más capacitados por su preparación intelectual para asimilar nuevas ideas, que podrían transmitir a la sociedad dada su influencia sobre la misma, especialmente en el campo religioso y del saber. En este sentido, también es interesante que *Divitiacus* era precisamente de Bibracte, considerada un importante centro de formación druida, que cabe suponer precedería al creado por Augusto en *Augustodunum*, la vecina Autun (Zecchini 1984: 76 s.; Rankin 1987: 290), siendo este ambiente cronológico y cultural el que corresponde a la construcción del Estanque Monumental.

Dentro de este campo de la *Physiologia*, el Estanque de Bibracte pudiera considerarse como un documento de los conocimientos de los druidas sobre la Tierra, tanto desde el punto de vista de la Geometría aplicada a la Topografía y a la orientación, como por la visión cosmológica que esta construcción parece evidenciar dado su verosímil carácter onfálico.

Además, estos conocimientos cosmológicos se relacionarían con su creencia en la inmortalidad del alma y del universo, así como que éste sufría periódicas catástrofes e inundaciones, lo que puede ayudar a comprender, junto con sus conocimientos astronómicos y geométricos, el fondo cosmológico ya citado que explicaría los supuestos contactos con los pitagóricos, dentro de la concepción de grandes ciclos cósmicos, de catástrofe y reinicio (Eliade 1969: 130; Id. 1980: 182).

Pero aun más interesante que destacar aquí los numerosos textos sobre los conocimientos de los druidas que pueden ayudar a comprender la compleja dimensión ideológica del Estanque, es, en la línea de lo que aquí se plantea, analizar la capacidad de conocimiento tecnológico de los druidas.

En este sentido, es evidente su vinculación con la Astronomía, a su vez relacionada con el Calendario y el cómputo del tiempo por una parte y, por otra, con su interés por los fenómenos de la Naturaleza. Ya se ha recogido la interesante idea de que los conocimientos druidas sobre astronomía, *de sideribus atque eorum motu* (César *B.G.* 6,13), irían dirigidos a precisar el Calendario, como ya señaló d'Arbois de Jubainville (Jullian 2, 1908: 151). Pero la orientación astronómica del Estanque parece aportar una prueba arqueológica

que permite una mejor comprensión de las técnicas empleadas e incluso de sus orígenes y relaciones (Vid. supra, pág. 198 s.).

Estos estudios astronómicos también estarían seguramente dirigidos a la predicción de los acontecimientos futuros, lo que relaciona este campo con la adivinación, bien documentada dentro de las especulaciones drúidicas y asociada a las funciones ctónicas y astronómicas que el Estanque pudo tener a modo de *Mundus*, idea que parece adecuarse perfectamente con el texto de Pomponio Mela (*De Chorographia* 3,2,18): *...habent tamen et facundiam suam magistros sapientiae druidas. Hi terrae mundique magnitudine et formam, motus caeli ac siderum, et quid dii velint scire profitentur.* "(Los druidas) pretenden conocer el tamaño y la forma de la tierra y del mundo, los movimientos del cielo y de los astros y lo que quieren los dioses". También de este modo se podría interpretar el episodio del *Exilio de los hijos de Uisnech* que relata como el druida "...salió al borde del patio y se puso a observar y escrutar profundamente las nubes del cielo, la posición de las estrellas y la fase de la luna para tener la predicción y el conocimiento del destino del niño recién nacido..." (Le Roux y Guyonvarc'h 1986: 203), lo que explica su inclusión entre los *mathematici* perseguidos durante el Imperio Romano (Le Roux y Guyonvarc'h 1986: 200 y 405).

Para César (*B.G.* 6,13), los druidas eran filósofos que tenían su *disciplina* y estudiaban la estructura del Universo. Concretamente, al referirse a los conocimientos de los druidas, refiere que "...discuten también mucho sobre ... las dimensiones del mundo y de las tierras y sobre la naturaleza de las cosas..." (*B.G.* 6, 14). Este interés por la Naturaleza, al parecer, más concretamente, por la forma y dimensiones de la Tierra (Vadé 1974: 101), es el mismo que recoge Pomponio Mela (3,2), *de mundi ac terrarum magnitudine*, coincidiendo totalmente con César y, menos explícitamente, con Estrabón (4,4,197). De esta tradición de estudiar la Naturaleza también se hace eco Ammiano Marcelino (15,9,8) al señalar que "...los vates se han esforzado en sus estudios en penetrar los sucesos y secretos más profundos de la Naturaleza...", *sublima naturae pandere* (De Vries 1975: 224; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 17).

Dentro de esta problemática, aun más interés ofrece el citado pasaje de Hipólito Romano (*Philosophumena* I,25) referente al empleo por los celtas de cálculos y cuentas pitagóricas para predecir determinados acontecimientos, que, lógicamente, hay que suponer de tipo astronómico (Kendrick 1928: 105 y 220; Zwicker 1934: 88-9; Piggott 1968: 123; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 20). Como se ha señalado (vid. supra, pág. 10.3.4), resulta lógico suponer que dichos cálculos fueran aplicaciones de geometría pitagórica como la documentada en el esquema geométrico utilizado para trazar el Estanque, mientras que los acontecimientos predichos bien pudieran ser fenómenos astronómicos como eclipses y apariciones de astros relacionadas con sus conocimientos de Astronomía, tal como parece indicar la ya citada referencia conservada sobre el sabio Decineo (Jordanes *Get.* 11,69). Estos estudios, por razones ya expuestas (vid. supra, 10.1.4), requerían 20 años hasta aprender los conocimientos tradicionales (*B.G.* 6,14; Pomponio Mela, *De Chorographia* 2,18), idea que hace suponer una relación con el ciclo metónico, lo que refuerza su vinculación con el Calendario y la Astronomía.

Al margen de los conocimientos astronómicos evidenciados por la orientación pero que se comprenden mucho mejor gracias al calendario de Coligny, dentro del campo de la *Physiologia* resulta demostrado un dominio práctico de la Geometría, así como resulta casi plenamente asegurado el conocimiento y uso del triángulo de Pitágoras para calcular el trazado y para comprobar medidas. Ya con menor seguridad, hay indicios razonables del conocimiento y uso de codos o pies para dividir la circunferencia en 360 partes, lo que, unido a los indicios que también ofrece el trazado de conocimientos de Geometría del triángulo y pitagórica, plantea la posibilidad de que tal vez incluso hubieran alcanzado otros conocimientos como elementos iniciales de trigonometría, etc.

Si de esta documentación se deduce el conocimiento práctico y, verosímilmente teórico, de la Geometría, no está de más relacionar estos saberes con el uso de la escritura, que poseían según diversas referencias (Cesar, *B.G.* 1,29; Diodoro Sículo 5,28), y que sería con alfabeto griego, tal vez tomado del sur de las Galias, como los grafitos de Bibracte parecen indicar, pues documentan nombres propios célticos escritos con caracteres griegos (Déchelette 1903: fig. 21; Idem. 1914: 574, fig. 399; Périchon 1966, fig. 1). M. Lejeune (1985) y, recientemente, P.Y. Lambert insisten sobre la fuerte concentración de grafitos con caracteres griegos en Bibracte (Lambert, e.p.), hecho muy a tener en cuenta aunque se haya supuesto que la escritura pudo no usarse en determinados campos por motivos religiosos (Dumézil 1940; Eliade 1980: 175; Duval 1983).

Finalmente, también es interesante comprobar cómo los druidas tendrían o serían los depositarios de los conocimientos sobre Arquitectura, tal como ya M. Eliade (1980: 177) y F. Le Roux y Chr.-J. Guyonvarc'h (1982: 113; id. 1986: 101) han interpretado basándose en referencias clásicas y de los textos irlandeses. Según estos autores, este saber iría dirigido a la construcción de casas y fortalezas, de tipo mítico según las sagas irlandesas, como consecuencia de sus conocimientos trascendentes y del carácter sacro que muy probablemente tendrían las murallas (vid. supra, pág. 10.2.1).

Pero no hay que olvidar que la actividad augural en Roma estaba profundamente vinculada a los actos de fundación y construcción de espacios sacros, tanto *templa* como *urbes*. Por consiguiente, dichos conocimientos arquitectónicos de los druidas pudieran considerarse vinculados a los ya citados de adivinación, pues unos y otros pudieran estar relacionados con los de tipo augural, explicándose desde dicha ambivalencia sacrocívica sus atribuciones "políticas", por ejemplo, para la administración de justicia, función en estrecha relación con la adivinación y las concepciones religiosas.

Estas relaciones pueden ayudar a comprender mejor las semejanzas señaladas entre flamen, brahmán y druida

(Dumézil 1935; Id., 1989: 80 s.; Boyancé 1972: 8 s.; Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 20 s; Eliade 1980; etc.), pues todas estas instituciones serían de origen indoeuropeo y de evolución paralela, vinculadas a estos campos ancestrales de la religión y del conocimiento dentro de la sociedad.

De este modo, puede considerarse que se comprenden mejor los complejos saberes y técnicas que implica la construcción del Estanque Monumental, hasta el punto de que permiten hablar de la existencia de conocimientos de Arquitectura sacra entre los celtas, en el sentido de sería realizada por los druidas según sus conocimientos de *Physiologia* y al servicio de sus creencias religiosas y con una finalidad socio-política e ideológica.

En consecuencia, los campos y conocimientos intelectuales señalados resultan perfectamente adecuados para cuanto se deduce del análisis del Estanque Monumental de Bibracte. Estas ideas, aunque sumariamente expuestas en este análisis preliminar, resultan imprescindibles para llegar a explicar el complejo simbolismo y las funciones ideológicas que, al parecer, debía tener el Estanque, ya que, si se prescindiera de su sentido trascendente para la cultura celta, dicha obra carecería de explicación lógica.

Su aparente monumentalidad, dentro de su sencillez, encerraba un trazado y una orientación astronómica que suponen una función ideológica intencionada. Esta puede llegar a ser explicada a través de un concepto onfálico, paralelo al del *Mundus* romano de cuyo simbolismo y raíces comunes parece participar, lo que permite introducirse en su complejo simbolismo cosmológico, de ordenación del territorio y del tiempo, esto es, del Calendario, de comunicación con el *sid*, de fecundidad, etc., que se ha intentado a lo largo de este estudio, si no demostrar, al menos, sí ilustrar, lo que supone una nueva documentación sobre los conocimientos de los druidas y del mundo céltico en general.

Por todo lo expuesto parece deducirse que la funcionalidad del Estanque Monumental objeto de este estudio no se agotaba en su carácter meramente práctico como fuente. Por el contrario, la monumentalidad de la construcción deja traslucir una finalidad política que invita a profundizar en su significado ideológico dentro del mundo celta. En este mismo sentido, la ausencia de elementos de carácter cultural no permiten identificarlo como parte de un santuario, lo que unido a su emplazamiento en el centro de la población y a los distintos indicios recogidos, ciertamente más difíciles de probar, hacen que como hipótesis más verosímil quede la de una función ideológica, compleja y muy difícil de determinar, pero muy probablemente relacionada con un carácter plenamente urbano.