

Características de las antiguas sociedades célticas de Irlanda y su posible utilización para un mejor conocimiento de los pueblos celtas de la Península Ibérica

Manuel ALBERRO

Institut. of Cornish Studies
University of Exeter
m_alberro@hotmail.com

RESUMEN

Los conocimientos actuales acerca de los antiguos pueblos célticos de la Península Ibérica provienen principalmente de testimonios históricos, arqueológicos y lingüísticos. Por otra parte, los celtas de Irlanda y el País de Gales dejaron tras de sí una rica literatura oral llena de mitos, leyendas y sagas que aún se conservan. El estudio de los rasgos culturales de estas sociedades célticas insulares descritos en este trabajo puede quizá ayudar a un mejor conocimiento de los antiguos pueblos celtas de la Península Ibérica.

PALABRAS CLAVES

Celtas.
Irlanda.
Gales.
Península
Ibérica.

ABSTRACT

Our present knowledge about the ancient Celtic societies of the Iberian peninsula derives from historical, archaeological and linguistic evidence. On the other hand, the Celts of Ireland and Wales left behind a rich oral literature full of myths, legends and sagas that have been preserved. The analysis of the cultural traits of the insular Celtic societies presented in this paper could perhaps contribute to a better understanding of the ancient Celtic peoples of the Iberian peninsula.

KEY WORDS

Celts.
Ireland.
Wales.
Iberian
Peninsula

SUMARIO Introducción. Las sociedades célticas en la Península Ibérica. Las sociedades céltico-irlandesas de la «época heroica». La celtización de Irlanda. La antigua sociedad irlandesa. Religión y Mitología: Dioses y diosas comunes. Sacerdocio. El culto a las cabezas. Los sacrificios. Huelga de hambre en forma ritual. Cálculo de las fechas comenzando por las noches en lugar de los días. El héroe tribal y la época heroica. Cofradías de guerreros. Razzias de ganado. Juegos y entretenimientos. Clientelismo. Acogimiento familiar. Prácticas y creencias paganas, rituales folklóricos, leyendas y supersticiones. El culto a las aguas. Piedras mágicas y sagradas. Espíritus y seres sobrenaturales. Bibliografía.

Introducción

En general, las descripciones de los celtas desde ca. 600 adC que han llegado a nuestros días describen una sociedad del llamado tipo «heroico», dirigida por caudillos en cierto modo bárbaros y jactanciosos, que eran formidables guerreros, festejaban y bebían copiosamente, y decapitaban a sus enemigos vencidos en batalla para mantener un culto a las cabezas. Yendo un poco más atrás en la historia, los testimonios existentes acerca de los pueblos indoeuropeos coinciden en general con algo que los clásicos escribieron acerca de ellos: los sistemas sociales de todos los grupos ancestrales indoeuropeos eran en muchos aspectos similares. Mucho de lo que Tácito escribe sobre los antiguos germanos, por ejemplo, podría ser aplicado también a los celtas: en una buena parte del material arqueológico del período La Tène es difícil distinguir entre celta e ilirio; y en la antigua literatura oral céltica de Irlanda se pueden detectar extraños e interesantes pasajes que muestran reminiscencias de la arcaica literatura indoeuropea de la India (Rees and Rees 1990: 15-19). Por ello no es extraño que un conocido erudito finalice una de sus obras con una frase donde afirma que en una época los indoeuropeos «shared the same language, the same home and the same beliefs» (Mallory 1994: 272). Todo esto puede llevar a la conclusión de que en general, los pueblos indoeuropeos, y más aún los pueblos celtas, a pesar de las lógicas y amplias diferencias existentes entre ellos, poseían un número no despreciable de características comunes. Debido a ello, el estudio de los celtas insulares, principalmente de Irlanda, que es donde existen más y mejores testimonios de diverso tipo, puede contribuir indirectamente a un mejor conocimiento de los celtas de la Península Ibérica.

Las sociedades célticas de la Península Ibérica

La tarea de caracterización de las estructuras sociales, políticas y económicas de las sociedades célticas que precedieron a la conquista romana ha constituido durante un largo tiempo un tema central en los estudios europeos (Crumley 1995: 26). Para estos estudios se ha contado principalmente con testimonios históricos (clásicos), arqueológicos, y lingüísticos, y también con la ayuda de otros provenientes de los campos del arte, la religión, y en el caso de los celtas insulares (Islas Británicas e Irlanda), de la mitología, la cultura popular y la literatura oral.

En cuanto a la Península Ibérica, a partir de los últimos años del Siglo XIX varios autores españoles y extranjeros han tratado el tema de la organización social y política de los celtiberos. Sus trabajos se basan principalmente en los escritos de los clásicos que describen caciques y jefes, guerreros, mercenarios, senados y asambleas populares, la institución conocida como *hospitium*, la práctica del clientelismo, las tribus (o *populi*) y las asociaciones de tipo federativo entre ellas. La existencia del *hospitium* ha sido confirmada también por testimonios epigráficos como las *tesserae* o documentos con tratados de hospitalidad. Sin embargo, algunos autores consideran que las fuentes individuales más valiosas y de más confianza para el estudio de la sociedad celtibérica son probablemente las arqueológicas (Lorrio 1997:16-

31). Los informes de los clásicos son el resultado de la *interpretatio* de griegos y latinos, quienes en formas subjetivas, a) recogieron solo aquellos aspectos y características de los pueblos descritos que ellos consideraron importantes, y b) realizaron interpretaciones personales de estos elementos. Un historiador español señala como «puede haber distorsiones de la realidad, intencionadas o no, vacíos de información, etc...» y como «estas fuentes son dispares de distinta cronología y sus autores tienen objetivos diferentes» (Burillo Mozota 1998:121). En todo caso, los escritores clásicos dejaron cierta información acerca de las características de las sociedades célticas de la Península Ibérica en un número de comentarios, a menudo divergentes, e incluso contradictorios entre sí. Lo que se sabe hoy con mayor verosimilitud acerca de estos pueblos, especialmente de los celtíberos, que son los más conocidos y los más estudiados, es debido en gran parte a los esfuerzos de los lingüistas, y a los trabajos de los arqueólogos y su capacidad de análisis, interpretación y deducción con base en los hallazgos hasta ahora realizados. Los arqueólogos modernos parten de generalizaciones que terminan en interpretaciones contextualizadas que tratan de darle un sentido social e histórico a los testimonios materiales. La arqueología puede contribuir, y de hecho contribuye a una mejor comprensión y conocimiento de las antiguas sociedades europeas y con ello a la historia europea y mundial. En España, un estudio arqueológico exhaustivo del tipo preconizado por Kristiansen donde se trate de dar un sentido social e histórico a los hallazgos arqueológicos mediante la inclusión de un análisis de las fuerzas históricas presentes en las sociedades y la época estudiadas, podría ampliar los conocimientos actuales acerca de las sociedades celtíberas y las de otros pueblos célticos de la Península Ibérica. Este análisis sería así realizado con una perspectiva a largo plazo, y a una escala geográfica que permitiera reconstruir las condiciones internas y externas de esas sociedades (Kristiansen 1998:6). Tras ello, una profundización del estudio y los conocimientos acerca del tema podría ser lograda mediante el empleo de perspectivas inter-disciplinares.

En España, en los últimos años, una brillante generación de arqueólogos modernos ha estudiado varios de los antiguos pueblos célticos (Berrocal-Rangel, 1992; Lorrio 1997, 1999). Lorrio, con base en los ajuares funerarios, donde el armamento es un signo exterior de prestigio, y otros testimonios arqueológicos del área nuclear de Celtiberia, describe la existencia en esa zona a partir de los siglos VII-VI adC de una sociedad de fuerte componente guerrero, con indicios de jerarquización social (1997: 312, 372). La presencia de estas elites celtibéricas, testimoniada en las necrópolis, aparece paralelamente a la emergencia y desarrollo de una organización de tipo gentilicio basada en un núcleo de familias aristocráticas que consolidan un poder que transmiten en forma hereditaria. Este proceso socio-económico estimula a su vez el crecimiento demográfico y tiende a concentrar el poder y la riqueza en esas familias aristocráticas que son las que controlan las riquezas naturales; y todo ello señala la emergencia de esa sociedad de corte guerrero, gradualmente jerarquizada (Almagro-Gorbea 1993:147). Estos autores hablan también de la presencia de ciertos segmentos sociales como por ejemplo el formado por artesanos altamente especializados como los orfebres, algo con-

firmado por los hallazgos de joyas y otros objetos de adorno de plata, bronce y oro, y también de espadas y otras armas; y por la existencia de «cofradías de guerreros» (Almagro-Gorbea 1992:5-31, 1993:121-73). Estas cofradías pudieran tener paralelos con las descritas acerca de la Irlanda de la época histórica.

Esta concepción de la sociedad celtibérica pre-romana como jerarquizada y dirigida por elites aristocráticas guerreras es aceptada por la mayoría de los autores españoles. De las sociedades célticas del NO peninsular no existen trabajos exhaustivos sobre este tema, mas en un extenso trabajo acerca de los *celtici* del SO de la península, Berrocal-Rangel halla también en las necrópolis de esta zona una fuerte incidencia de ajuares de guerrero. Sin embargo, este autor razona que los hallazgos en esta región apuntan hacia sociedades con un escaso desarrollo socio-político, aunque ello no signifique en absoluto una ausencia total de jefaturas (Berrocal-Rangel 1992: 283-4).

Las sociedades céltico-irlandesas de la «época heroica»

Para el estudio de las sociedades célticas insulares, esto es, las antiguas poblaciones de Irlanda, la Península de Cornualles, la Isla de Man, el País de Gales y Escocia, se cuenta con varios elementos que desafortunadamente no existen en cuanto a los celtas continentales. A todas estas regiones atlánticas hay que añadir también a la Bretagne francesa, que aunque está localizada en el continente, fue colonizada en los primeros siglos de nuestra era por poblaciones célticas que abandonaron el SO de la actual Inglaterra tras la llegada a la isla de los anglos y los sajones. Y en todas esas regiones se ha conservado un extenso volumen de antiguas sagas, leyendas, cuentos folklóricos y tradiciones que provienen de su pasado céltico. En Irlanda se cuenta además con una serie de manuscritos de principios del medioevo, que en principio se creyó que eran recopilaciones realizadas por monjes-escribas de las arcaicas leyendas de la mitología céltica. El conocido erudito Kenneth Jackson llegó a declarar que esas sagas célticas proveían «a window into the Iron Age» (Jackson, 1964: 7). Aunque estos manuscritos son hoy generalmente considerados como pseudo-historia (Mallory 1981; Mc Cone 1990), algunos autores consideran que la posición tomada en contra de estas fuentes ha sido exagerada (Warner 1991:47). A pesar de sus muchos elementos fantásticos, los manuscritos podrían no obstante contener residuos, trazas, vestigios o elementos con cierta base histórica, con origen en la remota época, olvidada ya en el tiempo y en el espacio en que fueron creados esos mitos, sagas y leyendas (Squire 1906:15; Dottin 1924:12; Sjoestedt 1994:xix.1-3); de Vries 1963:83). El amplio compendio manuscrito en idioma céltico-gaélico conocido como *Leahbar Gabhala* o Libro de las Invasiones contiene numerosas referencias a España, y a una ciudad del NO peninsular llamada Brigantia (*Brigantia a hainm*), que tenía una altísima torre-faro a orillas del mar (Macalister and Mac Neill, 1916: Cap. XI, párrafo 145; Alberro 2000, 2001a, 2002b, 2002c).

Estas creencias de que muchas leyendas y mitos indoeuropeos (o de otros pueblos de la antigüedad) pudieran contener ciertos elementos reales, tuvieron en parte confirmación con

el descubrimiento en Grecia del antiguo palacio-fortaleza de Agamenón, y la ciudad de Troya en la costa de Asia Menor, lo que da una base de verosimilitud a las obras de Homero. En el caso concreto de los mitos célticos conservados en los manuscritos medievales, existen testimonios que indican la presencia en ellos de componentes reales. En la historia denominada «Etain», un rey llamado Eochaidh Airemh impone la tarea de limpiar de maleza, drenar el terreno y construir un camino a través del paraje pantanoso de Lemrach, situado donde están hoy los condados irlandeses de Longford y Westmeath. En 1895 fueron hallados en ese lugar y analizados por arqueólogos irlandeses los restos de un trozo de camino de casi 1 km de largo, construido sobre una base de vigas de roble reforzadas con traviesas de roble, fresno y aliso que datan de ca. 150 adC (Ellis 1993:15). Y existen otros casos similares, por ejemplo el hallazgo por los arqueólogos de Eamhain Macha, en Navan Fort, cerca de la ciudad de Armagh, que es uno de los legendarios lugares citados en las sagas. Allí fueron recogidos restos animales que datan del Siglo V a.C. (Delaney 1993:53).

Algunos autores creen firmemente que las numerosas referencias a España en los manuscritos medievales irlandeses apuntan probablemente a antiguas leyendas y tradiciones, y que no es imposible que los celtas goidélicos que invadieron Irlanda provinieran de España, como se asegura reiteradamente en esos textos (Mac Culloch 1911:375-6; Hubert 1987:193). Esta opinión, compartida por varios autores posteriores (Dillon and Chadwick 1973:137; Rankin 1987:14; Delaney 1993:52-54), está avalada en cierto modo por testimonios pre-históricos e históricos, arqueológicos, religiosos y lingüísticos.

En cuanto a Escocia, en un reciente análisis de los manuscritos medievales de ese país, Broun describe como todas las explicaciones del origen de Escocia y los escoceses presentadas en esas obras se basan en fuentes anteriores representadas por antiguas leyendas orales célticas conservadas en Irlanda y en Escocia, como son las historias de Gaedel y de Éber preservadas a su vez en la *Legenda Sancti Brandani* (la famosa Leyenda de San Brandán), y las historias de Simón, de la Stone of Scone (o piedra-sillón de Scone), y de Fergus hijo de Ferchar, preservadas en la *Legenda Sancti Congalli*. Y en todas ellas se cita a España como el lugar de origen de los celtas goidélicos que invadieron Irlanda (Broun, 1999, Alberro 2001a, 2002a, 2002b).

Las sociedades célticas de Irlanda y Escocia siguieron funcionando como tales hasta los primeros siglos dC. En Irlanda, como indica la erudita francesa de principios del Siglo XX Marie-Louise Sjoestedt, «extremamente arcaicas imágenes literarias y artísticas han sido preservadas hasta nuestros días», y «todo tiende a sugerir que si las tradiciones orales de Las Galias hubieran sido recogidas también en manuscritos, habrían revelado un mundo mitológico no muy diferente del presentado en los textos medievales irlandeses» (Sjoestedt 1994:xix). Todo lo anterior puede proveer un retrato bastante claro de la composición de la sociedad céltica irlandesa de la llamada «época heroica», lo que puede a su vez ayudar, aunque en forma indirecta, a comprender mejor las sociedades célticas o celtibéricas de la Península Ibérica. De hecho, hay autores que señalan enfáticamente que «the structure of Celtic society must have been the same throughout the pagan Celtic world» (Ross, 1986:27).

La celtización de Irlanda

Cuando y como ocurrió la celtización de Irlanda sigue siendo una gran incógnita (Raftery, 1991: 1996:652), que ha sido y sigue siendo aún debatida durante ya más de un siglo (Waddell 1991:5). En el arriba citado manuscrito *Leahbar Gabhála* se insiste reiteradamente que grupos de celtas goidélicos procedentes del NO de la Península Ibérica invadieron y colonizaron Irlanda (Alberro, 2000). En favor de esta afirmación está el hecho de que ambas regiones mantuvieron relaciones sociales y comerciales desde el Neolítico (Macalister 1921:116), relaciones que se intensificaron con la formación de un Area Atlántica que culminó en el Bronce Final (Koch 1991:18); y en estas dos regiones periféricas del mundo celta se siguió hablando la variedad Céltico-*q*, goidélico o arcaico, en lugar del Céltico-*p* o brythónico que se hizo común en el resto de los países célticos (Rankin 1987:21-24, 168; Koch 1991: 17-27; Mallory 1994:95-106). Por otra parte, O'Rahilly (1946:207) mantiene que los celtas goidélicos que llegaron a Irlanda fueron los *quariates*, una pequeña y no muy conocida tribu céltica procedente del SE de Las Galias.

Siguiendo líneas modernas de investigación, varios eruditos postulan ahora que la celtización de Irlanda no se produjo a través de grandes y masivas invasiones, hoy muy desacreditadas, sino por medio del proceso propuesto por Colin Renfrew (1987), quién adaptó el concepto de «cumulative Celticity» de Christopher Hawkes (1972) que envuelve una serie prolongada de pequeñas y pacíficas inmigraciones extendidas en un largo período de tiempo (Waddell 1991:13-14). Este proceso podría haber comenzado en los inicios de la Edad del Bronce, aunque arqueólogos y lingüistas, casi en consenso, creen hoy que ese comienzo tuvo lugar en el primer milenio adC (Harbison 1988:171). Sin embargo, y a pesar de todo lo anterior, un conocido erudito céltico señala que el tema de la contribución de la Península Ibérica a la celtización de Irlanda no ha sido aún adecuadamente estudiado, y que no se debería en absoluto rechazar esa posibilidad (Raftery 1991:31).

Como quiera que Irlanda no llegó a ser conquistada y colonizada por Roma, las sociedades célticas de la isla siguieron funcionando como tales hasta bien entrado el medioevo. La penetración del cristianismo en el Siglo V, las invasiones vikingas a partir del Siglo IX, y especialmente la invasión y conquista de la isla por los anglo-normandos tras la batalla de Clontarf en 1014 (causa original de los problemas aún subsistentes), fueron no obstante haciendo mella en esas sociedades. Sin embargo, la supervivencia del idioma céltico-gaélico, que sigue siendo hablado en zonas rurales de la costa occidental, y de un gran número de usos, costumbres, y otros elementos sociales y culturales, sigue mostrando claramente la celticidad de los presentes irlandeses, a pesar de afirmaciones en sentido contrario como las postuladas últimamente por Malcolm Chapman (1992), y Simon James (1999), quienes llegan incluso a poner en duda la misma existencia de los antiguos celtas.

La antigua sociedad irlandesa

Debido a las limitaciones espaciales de un trabajo como el presente, lo más indicado puede ser la concentración en algunos de los rasgos o características más sobresalientes y distin-

tivas del grupo estudiado. De esta forma, eruditos especializados en el estudio de los celtiberos u otros grupos celtas peninsulares podrían ampliar esta línea de investigación tratando de detectar similitudes entre algunas de estas características de los celtas irlandeses y las de la Península Ibérica.

Los antiguos celtas irlandeses no vivían en pueblos o ciudades sino esparcidos en pequeñas granjas rurales a lo largo del país. Estas granjas son circulares, y están rodeadas de un muro de tierra apisonada (los *raths*), o de piedra. Estas últimas pueden ser a su vez de dos clases, *ring-forts* si están situadas en terreno llano, y *hill-forts*, si se hallan en lo alto de una colina o elevación, como los castros de la Península Ibérica (Figs. 1-2). Variaban mucho en tamaño, desde 50 a 100 m en diámetro. Los edificios, también circulares, se hallaban dentro; afuera estaban las tierras de cultivo y los pastizales para el ganado (McMahon 1976:16). La cantidad de *hill-forts* y *raths* que han sobrevivido es enorme, pues unos 50.000 *raths* han sido detectados y excavados ya a lo largo de la isla (de Paor 1986: 48); algunos de los *hill-forts* poseen varias murallas defensivas concéntricas, e incluso piedras hincadas en su exterior (*chevaux-de-frise*), características descritas también en castros de la Península Ibérica

La evidencia documental de los primeros siglos de nuestra era que se ha conservado describe como las comunidades irlandesas estaban estructuradas en dos instituciones básicas, la *fine* o familia extendida, que era la unidad social, y otra conocida como *tuath*, (del céltico *teuto*, gente), un término que originalmente designaba a «una gente» pero que con el tiempo llegó a adquirir una connotación territorial. El *tuath*, que era la unidad política básica, acogía a un grupo de población suficientemente amplio como para ser gobernado por un réculo, y que era consciente de su entidad y diferenciación con respecto a los *tuaths* vecinos. Si ellos se consideraban como un *tuath*, y sus vecinos los consideraban como un *tuath*, es que lo eran. Los lazos de unión entre los miembros de un *tuath* no estaban basados en lazos familiares o líneas de descendencia común: lo que los unía era su subordinación a un mismo réculo, que los lideraba en las batallas en tiempos de guerra, los representaba en tiempos de paz, y presidía la asamblea popular (*oenach*) del *tuath*, aunque no tenía facultades para promulgar leyes (Mac Niocaill 1972: 28).

El puesto de réculo de un *tuath*, conocido como *rí*, no era hereditario; el *rí* era escogido por la asamblea del *tuath*, generalmente de entre los miembros de la familia real, aunque también influía en la decisión el que el candidato poseyera un número no despreciable de clientes. Este *rí*, además de los derechos y deberes anotados arriba, era responsable del bienestar y seguridad del *tuath*, y también el encargado de los contactos con el «Otro Mundo», una atribución que anteriormente poseían los druidas (de Paor 1986:43).

Entre las dos unidades, *fine* y *tuath*, no existía conexión orgánica. El *fine* era esencialmente un grupo familiar que incluía todas las personas emparentadas por la línea paterna hasta cinco generaciones. Cada individuo como tal poseía muy pocos derechos legales, ya que estos estaban en poder del *fine*, que era el propietario legal de la tierra y las propiedades de la fami-

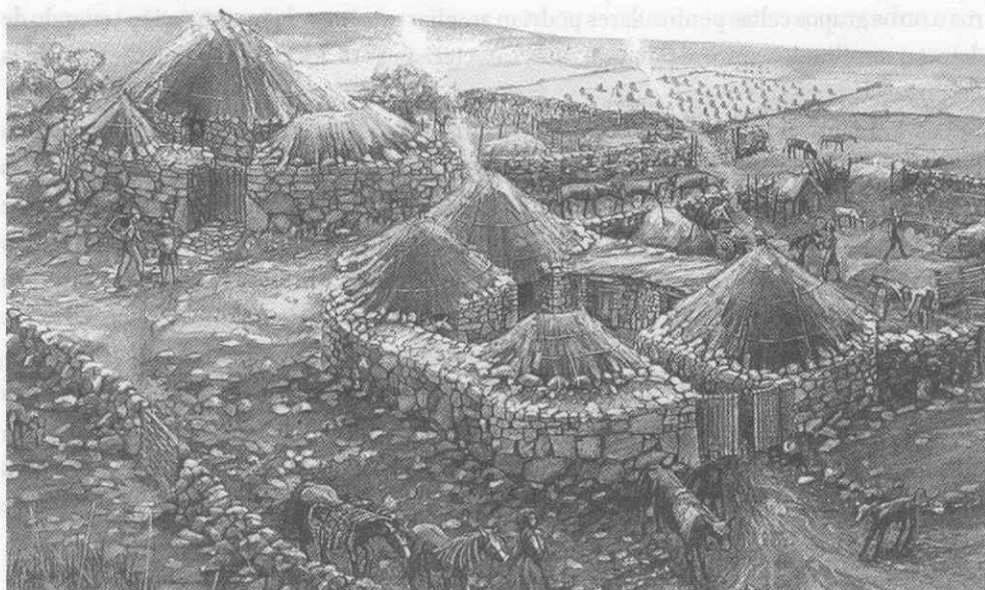


Figura 1. Arriba: Chysauster Celtic Village, en Chy Silvester, Cornwall. Reconstrucción de las ruinas de un castro céltico de ca. 50 aC (Cornwall Tourist Board).

Abajo: Reconstrucción de un castro céltico en Craggaunowen, County Clare, Irlanda (National Museum of Ireland) photo: The Irish Tourist Board.

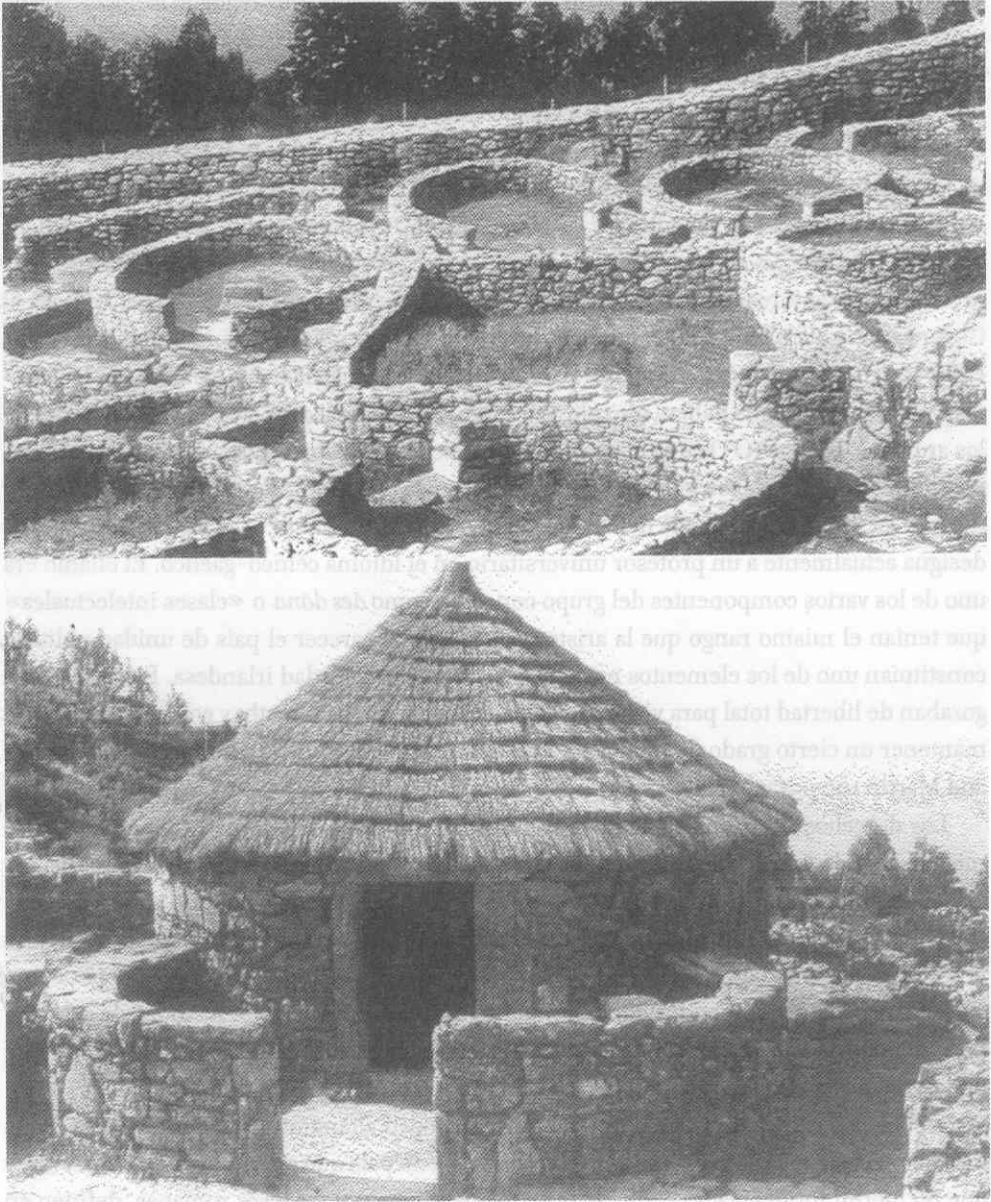


Figura 2. Castro de Tegra, Pontevedra (Consellería de Cultura, Xunta de Galicia).

lia. El fine era también responsable de los crímenes cometidos por un miembro del grupo y de la venganza de sangre si alguno de ellos era asesinado. En los primeros siglos de nuestra era había en Irlanda unos 150 tuaths y no existía mecanismo alguno que regulara la formación de alianzas, asociaciones o federaciones entre ellos. Estas dependían de las relaciones, a menudo volátiles, entre régulos con poderes potencialmente iguales. A veces, un poderoso rí aceptaba a otro de menor poder como subordinado (Moody and Martin 1967:49).

Dentro de cada tuath, la estructura social estaba formada por los tres estamentos clásicos de los antiguos indoeuropeos descritos por Dumézil. Debajo del rey estaban los guerreros-nobles, los campesinos-ganaderos y las clases religioso-ilustradas, que corresponden a los *equites*, *plebs* y *druides* de Julio César. Los druidas han sido ya suficientemente descritos por un número de autores (Kendrick 1927; Owen 1962; Chadwick 1966; Piggot 1968; Le Roux et Guyonvarc'h 1986; Ellis 1994), aunque se puede destacar que también existían druidesas (Ellis 1995:94-95; Ó'Gáin 1999: 96). Una posición de categoría era la ejercida por los poetas o juristas (*filid*), que habían tomado a su cargo muchas de las funciones y atribuciones de los antiguos druidas (Ó'Gáin 1999:77); el jefe de ellos, el *ollamh*, poseía los mismos derechos legales que un rí. Este *ollamh* había ejercido en la era pagana las funciones de adivino y mago, y su importancia puede deducirse del hecho de que *ollamh* es el nombre con que se designa actualmente a un profesor universitario en el idioma céltico-gaélico. El *ollamh* era uno de los varios componentes del grupo conocido como *áes dána* o «clases intelectuales» que tenían el mismo rango que la aristocracia, y que al carecer el país de unidad política, constituían uno de los elementos más importantes de la sociedad irlandesa. Estos *áes dána* gozaban de libertad total para viajar por todo el país de tuath en tuath, y con ello ayudaban a mantener un cierto grado de homogeneidad cultural, incluyendo el idioma común (Moody and Martin 1967:51, 59-60).

Los derechos individuales de cada miembro de un tuath solo tenían validez dentro de mismo: cuando uno de ellos salía del tuath se hallaba totalmente a merced de las circunstancias. El mantenimiento de las leyes ancestrales no estaba a cargo de poder o autoridad central o policial alguna, sino que descansaba en la veneración y respeto al poderoso ritual, y en la aceptación popular que esas leyes seguían poseyendo (Powell 1991:78-80). Además, como las faltas o crímenes cometidos por un miembro del tuath eran como se ha indicado una responsabilidad de todo el grupo, todos estaban interesados en controlar los posibles excesos de uno o cualquiera de ellos.

La sociedad céltica de Irlanda era pues una sociedad altamente jerarquizada, con claras distinciones entre las clases. Las antiguas leyes de este país que se han logrado conservar, y que no fueron influenciadas o alteradas en forma alguna por las leyes romanas, definen en forma clara los diferentes grados de status dentro de la sociedad y dentro de cada una de las clases sociales. En cuanto a la posición de la mujer dentro del tuath, todos los testimonios que se poseen indican su alto status dentro del mismo y de la sociedad céltico-irlandesa en general (Chadwick 1971:110-11,115).

Religión y Mitología: Dioses y diosas comunes

En la Península Ibérica existen testimonios fidedignos de la presencia de conocidas diosas célticas como las Matres, Deva, Coventina, Epona, Brigantia y Navia, entre otras. Entre los dioses más destacados están el pan-céltico Lug y el famoso Cernunos.

Navia, o Nabia, no necesita de un testimonio más sólido que el hecho de que hoy, tras más de dos milenios, uno de los ríos más importantes del NO de la España, y una importante ciudad, aún llevan su nombre. Nabia es además citada como protectora de los *danigi* en una inscripción hallada en un santuario rural en Marecos, Peñafiel, Oporto (Le Roux et Tranoy, 1974:249-53; Tranoy 1981:281-83; Marco Simón 1996:220-21), y de ella se han hallado además siete inscripciones en el antiguo *conventus* de Braga. En Irlanda, la importancia de ríos con nombre de diosa, y su asociación con mujeres o diosas del «Otro Mundo», está ampliamente demostrada: dos importantes ejemplos son la diosa Boand que dio nombre al Río Boyne, y Sinann al Shannon (Low 1999:66-69). En Inglaterra están los ríos Dee (Deva), Clyde (Clota), Severn (Sabrina), y Braint y Brent (que proceden de Brigantia). Deva era también el nombre de la actual Chester (d'Arbois de Jubainville 1894:ii.271). En la Península Ibérica hubo al menos dos ríos denominados Deva (d'Arbois de Jubainville, 1894:271), y el nombre aún subsiste. En Suiza está Divona (hoy Divonne-les-Baines), en Bélgica Deve, y otros ríos europeos como Devere, Deinze (Devonisa), Diest (Divusate) y Dieppe (Divisapa), más los Dees de Gales, Escocia e Inglaterra atestiguan la importancia de esta diosa (Hutton 1991:218). Dowden cree que Deva (Dee) significa simplemente diosa en la antigua lengua céltica (2000:54).

Las Matres pre-romanas conocidas como *Duillae*, de Pallantia, son consideradas por Alvar como diosas protectoras de la vegetación (Alvar 1996:253). Las también pre-romanas *Matres Gallaiciae*, (*Corpus Inscriptionum Latinarum*: II, 2776) dieron lugar en el Siglo II dC a una divinidad local venerada bajo el nombre de *Callaicia*, que algunos autores consideran que es la misma diosa conocida como *Dea Asturica* (Mangas y Vidal: 1984-85:305-07)

En general, en las áreas celtizadas de la Península, al igual que en el resto del mundo celta, las divinidades femeninas aparecen agrupadas en grupos de tres, y por ello son mencionadas epigráficamente en plural y seguidas de topónimos o gentilicios. Este es el caso de las *Matribus Brigaecis*, y *Aufaniae* (*Corpus Inscriptionum Latinarum* II: 6338 y 5413) y las arriba mencionadas *Matribus Gallaiciae*. Este es también el caso de Coventina, la triple diosa acuática céltica que fue descubierta por primera vez en el manantial y lugar de culto hoy conocido como «Coventina Well», en la localidad inglesa de Brocolitia, hoy Carrawburgh, Northumberland, al lado de la antigua «Muralla de Adriano» (Fig. 3). Más tarde se descubrió un altar erigido a esta divinidad en Narbonne, Francia, y dos en la provincia de Lugo: uno en Curvenos, y otro en Santa Cruz de Loyo (Green 1992:68; Green 1995: 99-102, 105).

Un culto muy extendido entre los pueblos célticos fue el dedicado a la diosa pan-céltica Epona, (*epo*=caballo), claramente asociada con fecundidad y maternidad (Fig. 4), y descrita por Blázquez como asociada a la heroización ecuestre (1983:100, 299-300). La diosa del País



Figura 3. Triple imagen pétrea de la diosa céltica británica Coventina, hallada en Carrawburgh, Northumberland, en un lugar sagrado situado sobre un manantial (Museum of Antiquities, University of Newcastle).



Figura 4. La famosa diosa céltica Epona. Centenares de imágenes, altares o inscripciones sobre esta diosa han sido hallados en toda Europa, desde la Península Ibérica hasta los Balcanes (Metz, Musée Archeologique; photo Miranda Green).

de Gales Rhiannon, cuyo nombre está derivado de otro mucho más antiguo, Rigantona («La Gran Reina»), y la diosa Macha de Irlanda, son probablemente representaciones de Epona.

En cuanto a Brigantia (Fig. 5), los celtas milesianos o goidélicos que según la mitología celta-irlandesa moraban en el NO de la Península Ibérica (Macalister and Mac Neill, 1916; Macalister 1938-56), denominaron su ciudad más importante con el nombre de esta diosa, que era también patrona y protectora de la importante y poderosa confederación de tribus brigantes del Norte de Irlanda, Centro-Norte de Inglaterra, Isla de Man e islotes entre las dos grandes islas (Cunliffe 1991: 189-93, 206-7). Brigantia ha sido descrita como «one of the principal goddesses of the Celts» (MacCana 1983:35). Algunos eruditos creen que Brigantia era originalmente la misma diosa que Brigit, una de las más importantes divinidades célticas, que el cristianismo adoptó y convirtió en Santa Brígida: el día 1 de febrero es ahora Santa Brígida, que es hoy la imagen más venerada en Irlanda después de San Patricio (Green 1992:50-51).



Figura 5. La diosa céltica Bigrantia, patrona de la gran confederación de los brigantes de Irlanda, Isla de Man, y centro-norte de Inglaterra. Las arcaicas sagas orales célticas recogidas en los manuscritos medievales de Irlanda describen una ciudad llamada Brigantia en el NO de España, poblada por los celtas goidélicos o milesianos (The Trustees of the National Museums of Scotland).

La ciudad y la provincia de Lugo constituyen homenajes permanentes al antiguo dios céltico Lug o Lugh, Lugus en Las Galias y Celtiberia, y Lleu o Lleu-elys en Gales, que está considerado como el único dios pan-céltico (Koch 1991:24-25). Lug dio nombre también a Lugdunum (Lyon y Leiden), Luguwallum (Carlisle), numerosos lugares en Irlanda, y a la gran fiesta céltica-irlandesa de Lughnasadh (Silke 1996-97:102; Mac Neill, 1962). Lug era reverenciado también por los celtiberos en el santuario de Peñalba de Villastar, Teruel, y su nombre puede ser detectado en varios topónimos de Celtiberia (Fernández Castro 1995:360). En cuanto a Cernunnos, una imagen del mismo fue hallada en la capital celtibérica Numancia (Lenerz- de Wilde, 1996: 544 y Fig. 28.10.1).

Sacerdocio

Con respecto a la presencia de druidas en la Península Ibérica, algunos autores creen que Olíndico u Olónico, era un personaje de este tipo (Marco Simón 1987:69-70; Pérez Vilatela 2000: 38-43), aunque otros no están de acuerdo con esta conclusión. El prefijo *ol-* en el nombre de Olíndico, podría indicar un druida en el antiguo idioma céltico-gaélico (Ó'Gáin 1999:114,182); Dagda, el dios supremo del panteón céltico, poseía también el mismo prefijo, ya que era también conocido como Eochaid Ollathair (Chadwick 1971:170)

El culto a las cabezas

El culto a las cabezas entre los antiguos celtas, una práctica suficientemente conocida (Mc Mahon 1976:56-57), ha sido documentado también en la Península Ibérica (Lorrio 1997: 336-337). En la literatura oral de Irlanda aparecen numerosas referencias a esta costumbre, que parece poseer rasgos de ritual (Chadwick 1971:135). La base de esta práctica pudiera estar en la creencia de que la esencia de una persona reside en su cabeza, y además, la cabeza de un líder enemigo era una posesión muy valuable para una comunidad, y lo siguió siendo por largo tiempo: los rituales de las cabezas cortadas sobrevivieron en Irlanda hasta los primeros siglos de nuestra era (Ó'Gáin 1999:51, 55). Anne Ross cree ver en los diversos modelos de representación oral e iconográfica del símbolo de la cabeza decapitada el núcleo mismo de la religión céltica (Ross 1970: 202). El arte de La Tène utiliza la cabeza humana como un motivo constante y recurrente, y estas cabezas poseían sin duda poderes mágicos y protectivos contra males y desgracias. En el manuscrito medieval galés conocido como *Mabinogion*, la cabeza de Bran continúa viviendo tras haber sido éste decapitado, y sus seguidores la portan consigo hasta el «Otro Mundo». La cabeza conversa con ellos, les guía, les entretiene, y profetiza futuros acontecimientos (Jones and Jones 1996:31-33).

Algunos historiadores clásicos describen esta práctica (Livio, *Historia* X.26 y XXIII.24; Diodorus Siculus, *Historia* V. 29.4-5), sin detenerse a analizarla y tratar de hallar su significado social y religioso. Los romanos la consideraron simplemente como una muestra de barbarismo (Richtie and Richtie 1996:54).

Los sacrificios

Los sacrificios, tanto humanos como animales, constituyen la forma más dramática de realizar una oferta a las divinidades tratando de obtener su protección y favores; y sirven también para reforzar la identidad de la comunidad (Dowden 2000:168-70). La práctica de sacrificios de animales estaba ampliamente extendida entre los pueblos indoeuropeos, incluidos los célticos. Un claro ejemplo de esto último siguió teniendo lugar hasta tiempos relativamente recientes en la Escocia céltica, donde arcaicas tradiciones han persistido en zonas rurales aisladas y apartadas. En la pequeña isla de Inis Maree, en la ría de Cromarty, se siguió celebrando hasta el final del Siglo XIX una ceremonia con claras reminiscencias de la gran fiesta pan-céltica Lughnasad, consistente en sacrificar toros al santo de esa región (MacCulloch 1911:143; Mac Neill 1962:364). Sobre esta práctica existen también claros testimonios procedentes de varios lugares de la Península Ibérica (Lorrio 1997: 337-40).

Huelga de hambre en forma ritual

Esta curiosa práctica de los celtas irlandeses, de declararse en huelga de hambre en contra de un enemigo, muestra características claramente primitivas y mágicas que debían poseer un alto grado de importancia en las antiguas tradiciones de esos pueblos, puesto que se ha descrito también entre los antiguos indoeuropeos de la India. Además, este procedimiento estaba reconocido en las antiguas leyes Brehon de Irlanda como una forma de obligar a una persona culpable u ofensora a pagar reparación por su falta o a someterse a un proceso de arbitraje (Dillon 1948: xv). Esta práctica continuó utilizándose en Irlanda hasta al menos el Siglo VIII de nuestra era (Moody and Martin 1967:48).

Cálculo de las fechas comenzando por las noches en lugar de los días

El sistema de contar las fechas comenzando por la noche en lugar del día, común entre los celtas irlandeses, era practicado también en otros antiguos pueblos indoeuropeos (Pettazzo-ni 1956:213). La existencia de esta práctica ha quedado registrada en la terminología del gaélico de Irlanda y Escocia y en otras variedades de idiomas célticos. Julio César creyó hallar una conexión entre la oscuridad de la noche y el dios o señor de antepasados difuntos, lo que llevaría a pensar que los celtas de Las Galias computaban el tiempo con base en la ausencia, y no la presencia de sol y luz (Ó'Gáin 1999:55).

El héroe tribal y la época heroica

El héroe, un arquetipo que es quizá indestructible, es uno de los símbolos más importantes de la antigua historia indoeuropea y de otros pueblos de la antigüedad. Una buena definición del héroe dada por los clásicos es la de Homero: en la Iliada, Aquiles dice como «Mi padre Peleus me ha enviado a Troya con instrucciones de ser siempre valiente, sobrepasar a todos los otros, y no deshonrar a los antepasados» (Iliada XI.784). Las leyendas de los antiguos héroes continúan viviendo en las memorias y en las bocas de las gentes por siglos y

siglos. Y la tragedia de los héroes es que siempre mueren jóvenes. Posidonius dejó escrito como la más importante misión de los bardos es alabar a los héroes en sus canciones. Otro autor clásico, Aelianus, describe como los celtas se afanan más que nada en confrontar peligros, y como los principales temas de sus canciones tratan de los hombres que han muerto tras una lucha noble (*Var. Hist.* xii.23). En el gran poema épico céltico-irlandés *Táin bo Cualgne*, cuando el druida Cathba le profetiza al joven guerrero Cú Chulainn (el Aquiles céltico) que llegará a ser muy famoso pero que morirá joven, el muchacho le contesta: «Sería maravilloso, y me conformaría con vivir solamente un día y una noche si las historias acerca de mí y mis aventuras llegaran a ser conocidas después de mí en la posteridad» (Dunn, 1914; *The Táin*, 1970: 85).

Los guerreros de Irlanda, al igual que los de otras comunidades célticas, eran temerarios y disfrutaban en dirimir las contiendas por medio de un combate individual o singular (Chadwick 1971:132; Riechtie and Riechtie 1996:54). El desafío a un combate mano a mano es una característica sobresaliente de la tradición de la época heroica de los celtas (Dillon 1948: xiv). Cada uno de los bandos escogía uno de sus más valientes guerreros y esos dos hombres combatían entonces hasta producirse la muerte de uno de ellos (Mc Mahon 1976:56). En Irlanda existían una reglas muy estrictas acerca de esta práctica, y un hombre que desafiaba al enemigo mediante combate singular solo podía ser confrontado por un único combatiente (Ross 1986:45). Esta costumbre del combate individual era seguida también por los celtíberos (Lorrio 1997:325).

Cofradías de guerreros

Los *fianna* eran compañías de jóvenes guerreros celtas que vivían en Irlanda en forma semi-nómada, fuera de sus propias áreas tribales, bajo la autoridad de sus propios jefes (Powell 1991:157; Chadwick 1971:131-32; Champion 1996:90). Los *fianna* pasaban la estación de caza y de guerra, desde *Beltain* (el 1 de mayo), hasta *Samain* (el 1 de noviembre) deambulando por los bosques de Irlanda en busca de caza, o luchando como guerrilleros o mercenarios. No debían obediencia a ningún rey, y no eran miembros de ningún *tuath*. Por ello no estaban bajo la obligación de defender a *tuath* alguno, ni tampoco bajo su protección. No eran una tribu, casta o clan, y entraban en un *fian* por voluntad propia, tras pasar duras pruebas y ritos de iniciación (O'Grady 1892. II:100). Una vez que el joven guerrero se hacía miembro de un *fian*, quedaba fuera del sistema de responsabilidad colectiva del *tuath*. Sin embargo no estaba fuera de la ley, que reconoce su posición, y los servicios de estas bandas *fianna* eran a veces utilizados para defender el país contra invasores extranjeros (Sjoestedt 1994:83-4).

La existencia en la Península Ibérica de cofradías de guerreros ha sido ya mencionada (Almagro-Gorbea 1992:5-31, 1993:121-73). Fernández de Escalante (1977: *passim*), y tras él Peralta (1990:49-51), fueron quizá los primeros en investigar la existencia de cofradías hispano-celtas de este tipo. La presencia de organizaciones o grupos de jóvenes guerreros de la elite entre los celtíberos ha sido descrita también por Lorrio (1997: 321), y Ciprés (1990 y 1993).

Razzias de ganado

La práctica de realizar expediciones guerreras con el objeto de robar ganado bovino fue algo muy común en todas las sociedades indo-europeas (de Vries 1963:75). De hecho, esta era una ocurrencia muy común en muchos pueblos de la Antigüedad, y que aún sigue siendo practicada por ciertas tribus localizadas en lugares apartados del interior de África.

La mitología, la antigua literatura oral y la historia de Irlanda contienen numerosas referencias a esta práctica, muy común entre las antiguas sociedades célticas, de razzias de robo de ganado vacuno. Estas expediciones eran a veces emprendidas para vengar una afrenta, y más a menudo con el simple objeto de obtener botín. El ganado bovino era muy apetecido como la mejor muestra exterior de riqueza y status, y además era fácil de transportar al tuath del vencedor (Lucas 1989:125-99). Este tipo de acción constituía también para los guerreros de esas sociedades una de sus favoritas aventuras (Dillon 1948:xiv). Una razia para robo de ganado, y la guerra provocada por la misma, constituyen el tema central de la saga principal del Ciclo de Ulster, «Táin bó Cualnge» o «Razia de ganado de Cooley» (Dunn, 1914: *The Táin*, 1970).

En la Península Ibérica, Lorrio describe «las frecuentes razzias» que los celtíberos organizaban contra las comunidades vecinas con el objeto de obtener prestigio y riqueza (Lorrio 1997:325).

Juegos y entretenimientos

Entre los juegos y formas de entretenimiento de los antiguos celtas de Irlanda destacan las carreras de caballos, una práctica que pudiera contener implicaciones de orden ritual. Otras formas de entretenimiento incluían las fiestas y la música, donde el arpa y los cantos e historias de alabanza a reyes, héroes y antepasados ilustres jugaban un papel principal. También jugaban al *fidcheall*, parecido al ajedrez (Chadwick 1971:139-40). La caza constituía también una forma de pasar el tiempo y de entrenamiento. Una peculiar característica de este tipo de acción era la popularidad de la caza de pájaros, que realizaban con el uso de hondas. En las muchas descripciones de esta práctica en la antigua Irlanda, existen algunas procedentes de la literatura oral que presentan claros indicios de su significación mitológica (Ross 1970:128).

Clientelismo

La práctica del clientelismo, ó *céilsine*, era algo considerado como fundamental para las antiguas sociedades célticas. El *déis*, o posesión de clientes, con la autoridad y significación que proveía, era el elemento que realmente distinguía a la aristocracia: el status de cualquier noble estaba determinado por el número de clientes que poseía. Esta práctica alcanzaba a todos los niveles: un noble, por ejemplo, era el patrón de sus propios clientes, pero era a su vez cliente de otro noble más poderoso, quien lo era a su vez del régulo local, y éste del rey provincial (Champion 1996:92; Moody and Martin 1967:53-54; Ross 1986:29). El clientelis-

mo constituía un mecanismo básico para la economía de las clases altas, la aristocracia y los reyes, y era también una necesidad social básica e importante para las clases bajas, que con este sistema obtenían protección contra toda clase de violencia arbitraria (Mac Niocaill 1972:59-60). Estas clases populares, los *aire*, recibían ganado bovino de los miembros de la aristocracia, bajo contratos con una de las varias formas de alquiler (Dillon 1948:xiii). Este tipo de contrato obligaba al cliente a pagar una alta renta y a acompañar al noble en sus viajes y expediciones guerreras (Moody and Martin 1967:54).

Acogimiento familiar

Algunos autores consideran que la práctica de acogimiento familiar seguida por los antiguos celtas de Irlanda era un factor de cohesión y estabilización de la sociedad aún más importante que los lazos del matrimonio que creaban uniones y alianzas entre diversas familias. Esta práctica consistía en la costumbre de situar a un hijo o hija entre la edad de siete a diecisiete años (para varones) o catorce (para hembras), bajo el cuidado de un padre y madre de otra familia, que los criaban junto con los suyos como si fueran hijos propios. Esto podía ser realizado en forma gratuita por un familiar, o por un precio, generalmente tierra o ganado bovino; y también existían casos en los que un noble entregaba su hijo o hija a un rey como rehén (Mac Niocaill 1972:59). La antigua literatura oral de Irlanda abunda en descripciones de esta extendida práctica, que constituía un importante aspecto de la vida de los antiguos irlandeses. El niño o niña conseguía de esta forma padre y madre y hermanos adoptivos, y las dos familias adquirían al mismo tiempo fuertes y duraderos lazos de unión. Los niños de la aristocracia eran así educados cuidadosamente en los conocimientos más avanzados de la sociedad, en el juego del *fidcheall*, en natación, equitación y manejo de armas; y las niñas en música, costura y bordado. Los niños de las clases más bajas aprendían prácticas agrícolas y ganaderas, y cuidado del hogar (Mc Mahon 1976:30). Los lazos creados por estas prácticas eran muy poderosos: los padres adoptivos tenían que proteger a esos niños como si fueran propios, y éstos a su vez habían de mantener y apoyar a sus padres adoptivos cuando llegaban a la vejez.

Este tipo de acogimiento familiar continuó siendo usado como una práctica reconocida y aceptada en las regiones rurales de la Escocia celta hasta el Siglo XVIII (Ross 1970:47).

Prácticas y creencias paganas, rituales folklóricos, leyendas y supersticiones

Entre las principales prácticas, rituales, leyendas y supersticiones que han sido descritas como existentes en las arcaicas sociedades célticas de la antigua Irlanda y que pudieran poseer paralelos en la Península Ibérica se pueden destacar las siguientes:

El culto a las aguas

El culto a ciertas fuentes, manantiales, pozos, arroyos y ríos es algo que tenían en común todos los pueblos indoeuropeos (de Vries 1956-57:248), ya que los árboles, las piedras y las

aguas son los indicadores más comunes de los lugares del culto pagano (Przyluski 1950: 60). Para poder ser expresado en acciones, el paganismo requiere alguna forma de ritual, el cual necesita a su vez de un lugar donde poder ser realizado. Las antiguas civilizaciones de Oriente, y lo mismo griegos y romanos, utilizaron templos; pero en las supuestas regiones indo-europeas originales no había templos, y los rituales eran celebrados en lugares al aire libre considerados como sagrados (Dowden 2000: 27). Los celtas realizaban sus prácticas religiosas en bosquecillos sagrados o en las orillas de lagos, ríos, u otros lugares acuáticos. Este hecho, registrado por los clásicos, está también implícito en el antiguo término céltico *Nemeton*, o «bosquecillo sagrado» (Green 1986: 111-12), presente en muchos nombres de lugar que incluyen una *Nemetobriga* en Galicia (Chadwick, 1971: 146-48; Powell 1991: 166-70), región donde Justino describió una montaña y bosque sagrado cuya riqueza mineral no podía ser explotada. Aún cuando estas actividades religiosas de los antiguos celtas no cuentan con demasiados testimonios arqueológicos (difíciles de conseguir en este caso), están documentadas por testimonios históricos del uso de manantiales como objeto de culto durante el periodo inicial de la conquista romana (Webster, 1991), y con la recuperación de valiosos objetos y joyas metálicas depositadas en lugares acuáticos como ofertas votivas (Webster 1996: 449-52; B. Raftery 2000: 182-84). El culto a manantiales y arroyos es un hecho común en todos los pueblos indo-europeos, y muchos pozos sagrados son reverenciados a lo largo de Europa, especialmente en las regiones célticas (Jones and Pennick 1995: 107). Más de 3 000 pozos sagrados han sido catalogados en Irlanda (Wood-Martin 1895:143), cientos en Inglaterra (Dowden 2000:42), y 1170 en el País de Gales, donde Jones y otros historiadores documentaron unos 200 casos de capillas e iglesias cristianas que habían sido edificadas al lado de pozos que databan de la era pagana (Jones 1954: 24-49; Lane-Davies, 1970; J. and C. Bord, 1985).

Ciertos pozos sagrados eran considerados por los antiguos celtas como un lugar liminal de entrada para «El Otro Mundo», y existen antiquísimas leyendas en la mitología céltico-irlandesa acerca de viajes mágicos hacia un país localizado bajo las aguas, o en un *sidh*, lugar situado bajo un montículo sagrado que en muchos casos coincidía con un arcaico resto megalítico (Low 1999: 62; Carey 1982-83: 36-43).

Persistentes tradiciones del culto a fuentes y manantiales sagrados que datan de la época pre-romana han sido descritos también en Portugal (Leite de Vasconcelos 1905:ii.237-65, 266-77, 1913:iii.570 n.2) y en España (Leite de Vasconcelos 1905:ii.238, n.3; Blázquez Martínez 1962: Cap.XIV). López Cuevillas describe la importancia y extensión que tuvo este tipo de culto en la antigua Gallaecia pre-romana (1935:73-104), y el agua de ciertos manantiales y fuentes es aún hoy considerada como altamente beneficiosa y poseedora de propiedades restauradoras de la salud en muchos lugares de Galicia (Alonso Romero 1990: *passim* y 1991: 17; López Gómez 2000a:7), donde todavía existen manantiales y fuentes consideradas como «santas» o «sagras» y poseedoras de milagrosas propiedades curativas. Muchas de esas fuentes se hallan al lado de capillas cristianas que fueron construidas muchos años después de haber sido usadas sus aguas por poblaciones paganas, y donde un santo o santa epónima

es ahora invocada cuando son realizados en ellas los consabidos rituales, con un fuerte contenido pagano, de buscar consuelo, respuestas o ayuda (Bouza-Brey Trillo 1973: 33).

Los ríos, prominentes en la mitología céltica, eran también altamente reverenciados en el NO de la Península Ibérica. El Río Limia estaba considerado como poseedor de propiedades mágicas, y aún hoy existen dos ríos en esa zona que mantienen un nombre proveniente de su arcaica diosa céltica tutelar, el Navia y el Deva. Un altar dedicado al dios céltico Tameobrigus ha sido hallado en Marco de Canaveses, en las márgenes del Río Tâmega, al que los campesinos acostumbraban sacrificar y arrojar un pollo como una oferta propiciatoria con objeto de aplacar sus aguas cuando fuertes y continuadas lluvias amenazaban provocar inundaciones (d'Arbois de Jubainville 1894: 271; d'Encarnaçao 1970: 278; Bouza-Brey Trillo 1973: 20).

El mar era también considerado por muchos pueblos de la Antigüedad como un lugar sagrado al cual había que dedicar cultos y rituales. Los antiguos hindúes, y los griegos, poseían templos costeros, y en la antigua Grecia existía una estatua de la diosa Atenas que era trasladada en procesión anualmente a la orilla del mar, donde dos doncellas, «las lavadoras», la bañaban. En Nápoles, ya en 1580, el día del solsticio de verano (La Noche de San Juan), hombres y mujeres se dirigían a la playa para bañarse allí completamente desnudos y bautizarse unos a otros inmersos en las aguas del mar; en otros casos acostumbraban bañarse en forma ritual en arroyos y ríos durante la noche (Dowden 2000: 83-84). Los promontorios eran considerados también como lugares sagrados por muchos pueblos antiguos, entre ellos los habitantes del Oeste de la Península Ibérica durante la época pre-romana (Leite de Vasconcelos 1905: 201).

En Galicia, el ritual de la novena ola posee claras conexiones con prácticas semejantes del antiguo mundo celta (Alonso Romero 1982: 589-605), donde el número nueve poseía una especial significación (Rees and Rees 1990: 192). El número nueve era utilizado en adivinaciones y en remedios caseros, y la gente creía que las olas del mar rompían sobre la costa o la playa en series de nueve, siendo la novena más grande y potente que las otras, poseedora de propiedades curativas y beneficiosas en general, y proveedora de buena fortuna (Rees and Rees, 1990:194; Frazer 1966: 168). En el *Leahbar Gabhála*, o Libro de las Invasiones, cuando los celtas goidélicos o milesianos procedentes de Galicia desembarcaron en Irlanda y fueron confrontados por los tres reyes de los Tuatha De Dannan, Mac Cuill, Mac Cecht, y Mac Greinne, aceptaron el juzgamiento proferido por el druida Aimirgin y se retiraron hacia el mar hasta alcanzar la distancia de nueve olas (Macalister and Mac Neill 1916: 252-55). En «The Tale of the Ordeals», un arcaico cuento folklórico irlandés, se describen los efectos beneficiosos de la novena ola, y en el País de Gales la novena ola es también un sinónimo de felicidad y bienestar (Oth 1904: 153-54, 156). En otro cuento folklórico irlandés se describe como los tripulantes de un barco trataron de dejar atrás la costa y sobrepasar la novena ola, pues creían que con ello evitarían ser contagiados por una mortal epidemia infecciosa que estaba diezmando la isla: creían firmemente que la peste no podía atravesar esa barrera (Stones 1873-75: 201). En la madrugada de Beltaine (1 de Mayo), los vecinos de Tullybelton, Perth, visitaban desde tiempos inmemoriales el pozo sagrado de Beltane Hill, bebían sus aguas,

caminaban alrededor de él nueve veces en circunvalación, y luego otras nueve veces alrededor del círculo de piedras verticales allí localizado. En Strathfillan, también al lado de Perth, pacientes y penitentes acostumbraban sumergirse en un pozo del río Dochart conocido como St Fillan's Well, donde tenían que recoger nueve piedras del fondo del mismo (J. and C. Bord 1985: 16). Nueve eran los avellanos de la sabiduría que crecían sobre los dos famosos pozos de la arcaica literatura oral irlandesa, el «Connla's Well» y el «Well of Segais», considerados en su época (erróneamente) como el nacimiento de los principales ríos de Irlanda (Mac Killop 1998: 235); compañías de nueve son comunes en la antigua literatura irlandesa (Rees and Rees 1990: 315; Mac Mathúna, 1985); cuando el bebé Morfhind fue arrojado al mar, salió a la superficie de las aguas cuando pasó sobre él la novena ola y pronunció inmediatamente nueve sabias sentencias (*Irische Texte* 1880-1909: 3, 188-90); la reina Medb viajaba con nueve carros de combate; el héroe céltico CúChulain poseía nueve clases diferentes de armas; nueve eran las doncellas que lograron encender el «Caldero de la Cabeza de Annwfn» en el País de Gales con su aliento; la «Maldición de Macha sobre los hombres de Ulster» fue por nueve veces durante nueve generaciones; el número nueve estaba conectado con la hoguera del festival de Beltain en Escocia (Rhys 1901: II, 392; Dunn 1914: 189); y en el País de Gales la hoguera de Beltain era encendida «con nueve ramas cortadas por nueve hombres de nueve árboles de especie diferente» (Storms 1948: 96-98, 195-97; Mac Cana 1983: 11; Ellis 1987: 184; Green 1992: 50-51).

La importancia simbólica del número nueve puede ser observada aún hoy en el NO de la Península Ibérica: «El número nueve es considerado en toda la región de Galicia como propicio y favorable» (Fernández Valdehorras 2001: 158). En la extensa playa de Lanzada, en los concejos de O Grove y Sansenxo, provincia de Pontevedra, ha tenido lugar desde tiempos inmemoriales un ritual anual de fertilidad que aún continúa: mujeres estériles, o que poseen dificultades para quedar embarazadas, se internan en el mar hasta ser cubiertas por la novena ola. Este benéfico poder de la novena ola, que es considerado también como fortalecedor de la salud en general y como poseedor de propiedades purificadoras, se halla claramente manifiesto en las tradiciones de toda la región (Alonso Romero 1982: 589-605; 1992). Algunos autores mantienen que antiguamente esta práctica era común en todas las regiones costeras de Galicia (Bouza-Brey Trillo 1973: 34; Alonso 1980: 300; Becoña Iglesias, 1982: 252).

Piedras mágicas y sagradas

En una reciente obra, Ken Dowden expresa su creencia de que en tiempos antiguos «las piedras, al igual que los árboles y los bosquecillos, estaban provistas de reconocimiento y respeto» (2000: 64). Otro autor, Rolleston, describe el culto a las piedras como algo común entre los antiguos celtas, y como esa práctica ha sobrevivido en muchos lugares (1911: 66). La piedra estaba considerada por los celtas como un símbolo de fortaleza y resistencia, y piedras eran utilizadas en actos mágicos o religiosos para proteger a la gente contra las enfermedades (Ó'Gáin 1999: 21-22).

En la región céltica de Cornualles existen varias piedras oscilantes conocidas con el nombre local procedente del antiguo idioma celta-cómico, de «Logan Stone». Estas piedras, de origen antiquísimo, poseían (y aún poseen) para los habitantes de la zona un número de poderes mágicos, sobrenaturales y curativos (Hunt 1969; Hunt 1993: 321, 328; Hunt 1995: 13; Courtney 1998: 68, 77, 145; Kinsman 1997: 45-46; Deane and Shaw 1975: *passim*). Una de las más famosas es la de Trereen Dinas o Treryn (Fig. 6). Varios rituales y creencias basadas en piedras oscilantes eran también corrientes en Galicia, donde los peregrinos a «San Andrés de Teixido» acostumbraban subirse a la famosa «Pedra de Abalar» (Fig. 7) en Muxía (Mur-

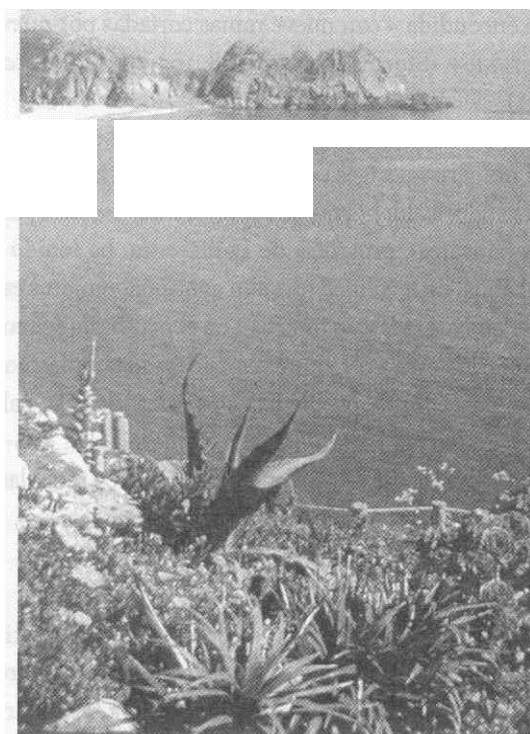


Figura 6. Witches' Rock (la Roca de las Brujas). en Treryn, Cornwall. En su cúspide se halla la famosa Logan Stone, o piedra oscilante a la que se atribuyen propiedades mágicas, curativas y proféticas (Cornwall Tourist Board).



Figura 7. La famosa piedra oscilante conocida como «Pedra de Abalar» en Muxía, Á Coruña (Consellería de Cultura, Xunta de Galicia).

guía 1982: *passim*; Castro Fernández, 1982: 480-96). Taboada Chivite señala que tanto en Galicia como en Asturias las piedras oscilantes han sido a menudo utilizadas en prácticas adivinatorias, algo que ha sido confirmado también en la Bretagne francesa (Sebillot 1882, I: 35-36; Taboada Chivite 1980: 167-68). En Galicia, piedras oscilantes eran utilizadas en juicios y servían para probar que una persona era culpable si tras subirse a la piedra no lograba hacerla oscilar (Alonso Romero 1991:15). Se creía también que estas piedras podían servir de ayuda a mujeres infértiles o que no lograban quedar embarazadas (Castro Fetidez 1981: 493; Carro Otero y Masa Vázquez 1981: 233-47), una creencia también común en otras regiones célticas (C. Bord and J. Bord 1982: 31-67). Tanto en Galicia como en Bretagne, una doncella que deseaba acreditar su virginidad tenía que subirse a una de esas viejas piedras oscilantes y hacerla oscilar (Barros Silvelo 1875: 81).

En la localidad de Lanyon, en el Condado de Cornwall, aunas dos millas de Penzance, hay una gran piedra horadada conocida localmente como Men-an-Tol (Fig.8). El acto ritual de atravesar nueve veces su orificio era considerado como proveedor de bienestar general, respuestas a los deseos del peticionario. y altamente curativo de dolencias artríticas (Borlase 1769: 177). Robert Hunt informó en 1865 que «muchu gente era atraída hacia esta piedra mágica, que todos declaran que aún posee sus antiguas virtudes» (2000: 17). La famosa



Figura 8. La piedra horadada denominada Mean-an-Tol, en la parroquia de Madron, Lanyon, Penzance, Cornwall. El acto de atravesar la piedra nueve veces era (y es) considerada como curativo, y proveedor de respuestas y bienestar general (Cornwall Tourist Board)

escritora *Daphne du Maurier*, y otros autores, describen en sus obras las diversas piedras horadadas. o *Men-an-Tol*, famosas y consideradas como curativas que aún existen en varios lugares de ese condado (du Maurier 1972: 13; Courtney 1998: 103-4, 160; Kinsman 1997: 46). Otras piedras de este tipoy con las mismas propiedades existen en *Minchinhapton*, *Gloucestershire* (Philippson 1929:4), Irlanda, donde el rito es considerado como un acto de purificación y prevención de mala suerte (Ó'Gáin, 1999: 22), y el País de Gales (Pennick 1996: 41-43). En otra región céltica, la *Bretagne* francesa, se atribuía a estas piedras simbólicas propiedades de cura o mejora de la fertilidad femenina (Reinach 1908: 407). Más aún, las piedras con «un agujero en el centro» son consideradas en los países célticos como «acordes con la extendida creencia de que las piedras mágicas eran horadadas» (Ross 2000: 45). En *Morven* and de *Mull*, Escocia, personas que sufrían de diversas dolencias acudían a la orilla del mar para caminar a través de orificios naturales que las olas. a través de los siglos, habían producido en algunas rocas. Sin embargo, antes de realizar este ritual curativo, solían sumergir sus cabezas en agua del mar de la novena ola, que habían recogido cuidadosamente en un caldero (Frazer 1966: 168).

La utilización de piedras como objetos de culto ha sido documentada también en Galicia como un hecho que tuvo lugar en el pasado en la proximidad de antiguos castros, como por ejemplo el de Baixada de San José, Verín, provincia de Orense (Taboada 1956: 337), o de un dolmen (Cuevillas y Lourenzo, 1939: 48). Los peregrinos que se dirigían al antiguo santuario de San Andrés de Teixido en Muxía, o a la catedral de Santiago de Compostela, acostumbraban depositar una piedra en uno de los amilladoiros situados al lado del camino (Taboada Chivite 1975: 101-112; 1980:156), una práctica pagana que ha sido reseñada también en la vecina región de Asturias (Cabal 1972: 28). Peregrinos y visitantes a San Andrés de Teixido solían, y aún suelen, atravesar el hueco de la roca horadada que existe en sus cercanías conocida como Pedra dos Cadrís (Fig. 9) (Alonso Romero 1991: 17, 20).



Figura 9. Varios jóvenes pasando a través de la famosa «Pedra dos cadrís», Muxía, Á Coruña. Este acto ritual posee para muchas personas la virtud de curar enfermedades y proveer buena salud, fortaleza y prosperidad (Consellería de Cultura, Xunta de Galicia).

Espíritus y seres sobrenaturales

Del extenso grupo de seres sobrenaturales comunes en las creencias populares de los antiguos celtas de Irlanda se puede destacar el *Fairy Host*, equivalente al *sluagh* de Escocia, al *toili* del País de Gales, y ala **Santa Compañía** de Galicia y otras regiones de España y Portugal.

El tipo de aparición conocido como *Fairy Host* está claramente representado en uno de los más antiguos cuentos orales céltico-irlandeses, «The Adventure of Nera», donde una hueste de espíritus del «Otro Mundo» realiza una visita al mundo de los mortales (Dillon and Chad-

wick 1973: 185; Cross and Slover 1996: 248-53). Esta hueste ha sido descrita después por varios autores, entre ellos Lady Gregory (1970:170). Su equivalente en las regiones altas de Escocia es el *sluagh* o «tremendas e impresionantes huestes de los muertos no perdonados» (Mac Killop 1998: 343), y en el País de Gales el *toili*, o funeral espectral de «figuras fantasmagóricas o espíritus de almas mortales que se presentan en forma portentosa» (Parry-Jones 1992: 6).

Una creencia muy extendida en Galicia es la de la Santa Compañía, considerada como un augurio de muerte (Alonso Romero 1996:147-52; Sotelo Blanco 1993:180), que existe también en otras regiones de la Península Ibérica (Lisón Tolosana 1998: *passim*), y es conocida en Asturias como *güestia* (de Llano Roza 1977: 71). En general, los autores que han tratado este tema consideran que la Santa Compañía ha sido en el pasado una creencia muy común en todo el NO de España y el N de Portugal (Cómez Tabanera 1976:367-83; Risco 1979:430; Alonso Romero 1996: 146-67).

Anne Ross considera que «de acuerdo con las antiguas creencias célticas existen fuertes lazos de conexión entre el Fairy Host y las almas de los difuntos» (2000: 246). De hecho, tanto en Irlanda como el NO de España ha persistido la idea de que los muertos siguen viviendo al lado de los humanos en forma fantasmal (Alonso Romero 1996: 157), y de que suelen reunirse en grupos en *Samain*, la víspera del 1 de noviembre, que es la fiesta de los muertos (Ó'Gáin 1999: 32). Además, el «Día de los Fieles Difuntos» es en muchos sentidos una clara perpetuación del arcaico festival céltico de Samain (continuado también en las presentes celebraciones de Halloween), cuya importancia en el folklore europeo ha sido descrita ampliamente por diversos autores (Hutton 2001: 360-70; Danaher 1972: 268-78).

Las limitaciones espaciales no permiten una mayor extensión sobre este tema, ni tampoco existe mucho espacio para poder describir en detalle las extensas y comunes celebraciones anuales de la arcaica festividad céltica de *Beltain* el 1 de mayo, conocida en Galicia como *maios*, con la coronación de una reina, profusión de flores, símbolos de fertilidad y otros rituales, sensualidad y alegres diversiones, en cuya ocasión estaban toleradas ciertas libertades sexuales (Murguía 1888: 181-83; Aragón Escacena 1921: 29; Granizo, 1929:43; Caro Baroja 1946:312,323,336,361). Samain es ahora recordado en conexión con el «Día de los Difuntos», la víspera del 1 de noviembre. Lugnasad, la fiesta céltica del solsticio de verano, es ahora «La noche de San Juan», con numerosas hogueras y rituales, que al igual que ha ocurrido con otras antiguas fiestas célticas ha sido re-establecida en los últimos decenios en algunas aldeas donde esta arcaica festividad no había sido totalmente olvidada (Alberro 2000b, 2002c).

Finalmente, varias peregrinaciones y romerías con vestigios célticos son realizadas anualmente a las capillas o iglesias cristianas localizadas en antiguos lugares sagrados, muchos de ellos localizados en las cercanías de manantiales o fuentes que han venido siendo utilizadas desde tiempos inmemoriales. Estas celebraciones, con fuertes componentes rituales de índole pagana, fueron adaptadas por la iglesia católica cuando se llegó a la conclusión de que no podían ser totalmente erradicadas (López Cómez 2000b: 71; Alonso Romero 1991: *passim*).

Bibliografía

ALBERRO, M.

«Relaciones pre-históricas entre Galicia e Irlanda según los manuscritos medievales céltico-irlandeses», *Hispania Antiqua* XXIV (2000): 369-82.

«Celtic Heritage in the North-West of the Iberian Peninsula», Celtic Studies Section, 36th International Congress on Medieval Studies, University of Michigan, Kalamazoo, May 3-6, 2001(a).

«Celtic Galicia? Ancient Connections and Similarities in the Traditions, Superstitions and Folklore of the Cornish Peninsula and Galicia in Spain», *Cornish Studies Nine*, Exeter, University of Exeter Press, 2001(b): 13-44.

«La colonización de Irlanda y Escocia por grupos celtas procedentes de la Península Ibérica según los manuscritos medievales escoceses». En: *Scripta Antiqua in Honorem A. Montenegro Duque et J.M. Blázquez Martínez*, eds. S. Crespo Ortiz de Zárate y A. Alonso, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2002 (a): 869-881.

«Significancia de las referencias a España en las sagas orales célticas de la época pagana recogidas en los manuscritos medievales de Irlanda, Gales y Escocia», *Veleia* 2002 (b): en prensa.

«Revived Galician Celtic Festivals- modern expressions of Galician Celtic identity». En: *Celtopop: Essays on Celtic Popular Cultures.*, eds. Amy Hale and Alan M. Kent, London, Francis Boutle Publishers, 2003: en prensa.

ALMAGRO-GORBEA, M.

«El origen de los Celtas en la Península Ibérica», *Polis* (1992): 5-31.

«Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural». En: *Los Celtas: Hispania y Europa*, M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero, eds., Actas del Escorial, Madrid, Univ. Complutense, 1993: 121-73.

ALONSO, E.

Bajo Miño y costa sur, La Guardia, Imprenta Vicente, 1980.

ALONSO ROMERO, F.

«As nove ondas da mar sagrada: ritos y mitos galaicos sobre las olas da mar», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 98 (1982):589-605.

«Tradition and innovation in a Galician pilgrimage of Celtic origins: The pilgrimage to San Andrés de Teixido», 8th International Congress of Celtic Studies at Swansea 1987, Cardiff, University of Wales Press, 1990.

Santos e Barcos de Pedra, Vigo, Ed. Xeraix de Galicia, 1991.

«Galician legends about miraculous sea-voyages in stone boats: some Irish and Breton parallels», Actes du IX Congrès international d'études celtiques, Paris 7-12 juillet 1991, *Études Celtiques* XXIX (1992): 89-95.

Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996.

ALVAR, J.

«Religiosidad y religiones en Hispania». En: *La Romanización de Occidente*, eds., J. M. Blázquez, y J. Alvar, Madrid, Ed. Actas, 1996: 239-277.

ARAGÓN ESCACENA, F.

Entre brumas: costumbres de la provincia de León, Cabrera Baja, Astorga, 1921.

BARROS SILVELO, R.

Antigüedades de Galicia, Á Coruña, 1875.

BECOÑA ICLFSIAS, E.

La actual medicina popular gallega, La Coruña, 1982.

BERROCAL-RANGEL, L.

Los Pueblos Célticos del Suroeste de la Península Ibérica, Complutum Extra 2, Madrid, Editorial Complutense, 1992.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.

Religiones primitivas de Hispania, I, «Fuentes literarias y epigráficas», Roma, Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 1962.

Primitivas religiones ibéricas, II, Religiones prerromanas, Madrid, 1983.

BORD, C. y BORD, J.

Earth Rites, London, Granada Publ., 1982.

Sacred Waters: Holy Wells and Water Lore in Britain and Ireland, London, Granada Publ., 1985.

BOBIASE, W.

Antiquities, Historical and Monumental, of the Country of Cornwall, London, 1769.

BOUZA BREY TRIILLO, F.

La mitología del agua en el noroeste hispánico, Discurso ante la Real Academia Gallega, 27 Julio 1941, Galicia, Artes Gráficas de Galicia, 1973.

BROUN, D.

The Irish Identity of the Kingdom of the Scots in the Twelfth and Thirteen Centuries, Woodbrige, The Boydell Press, 1999.

BURILLO MOZOTA, F.

Los Celtíberos, Barcelona, Crítica, 1998.

CABAL, C.

La Mitología Asturiana, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1972.

CAREY, J.

«The location of the Otherworld in Irish Tradition». *Éigse* 19 (1982-83):36-43.

- CARO BAROJA, J.
Los pueblos de España, Barcelona, Barna, 1946.
- CARRO OTERO, J.E. y MASA VAZQUEZ, M.C.
 «"Santuarios" impetratorios de la fecundidad humana», *I Coloquio Galaico-Minhoto*, Ponte de Lima, Vol. II (1981): 233-47.
- CASTRO FERNÁNDEZ, J.A.
 «Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico», *O Museo de Pontevedra* 36 (1982): 480-96.
- CHADWICK, N.
The Druids, Cardiff, Univ. of Wales Press, 1966.
The Celts, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- CHAMPION, T.
 «Power, Politics and Status». En: *The Celtic World*, ed. M.J. Green, London and New York, Routledge, 1996: 85-94.
- CHAPMAN, M.
The Celts: The construction of a Myth, New York, St Martin's Press, 1992. *Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berolini).
- CIPRÉS, P.
 «Sobre la organización militar de los Celtiberos: la inventus», *Veleia* 7 (1990): 173-87. *Guerra y sociedad en la Hispania indoeuropea*. Anejos de Veleia, Series Minor 3. Vitoria, 1993.
- COURTNEY, M.A.
Cornish Feasts and Folklore, publ. original en 1886, reprint, Penzance, Oakmagic Publ., 1998.
- GROSS, T.P. y C.H. SLOVER
Ancient Irish Tales, New York, Barnes & Noble, 1996 (1st edition 1936).
- CRUMLEY, C.L.
 «Building an historical ecology of Gaulish polities». En: *Celtic chieftdom, Celtic state*, B. Arnold and B. Gibson, eds., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995.
- CUEVILLAS, F.L. y LOURENZO, X.
Vila de Calvos de Randín, Compostela, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos, 1939.
- CUNLIFFE, B.
Iron Age Communities in Britain, London and New York, Routledge, 1991.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H.
Les premiers habitants de l'Europe d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes. 2nd edition (con G. Dottin), 2 vols. Paris, 1889-94.

- D'ENCARNAÇÃO, J.
«Lápidas a divindades indígenas no museu de Guimarães». *Revista de Guimarães* LXXX (1970).
- DANAHER, K.
The year in Ireland. Dublin and Minneapolis, Mercier, 1972.
- DELANEY, F.
The Celts, London, HarperCollins, 1993.
- DE LLANO ROZA, A.,
Del folklóre asturiano. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1977.
- DE PAOR, L.
The Peoples of Ireland. Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1986.
- DE VRIES, J.
Altgermanische Religionsgeschichte, 2nd edition, 2 vols., Berlin, 1956-57.
Heroic Song and Heroic Legend, (trad. del francés por B.J. Timmer), London, Oxford Univ. Press, 1963.
- DEANE, T. y SHAW, R.
The Folklore of Cornwall, London, Batsford, 1975.
- DILLON, M.
Early Irish Literature. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1948.
- DILLON, M. y CHADWICK, N.
The Celtic Realms, London, Weidenfeld and Nicholson, 1973.
- DOTTIN, G.
Les littératures celtiques, Paris, Payot, 1924.
- DOWDEN, K.
European Paganism, London and New York, Routledge, 2000.
- DU MAURIER, D.
Vanishing Cornwall, Harmondsworth, Penguin, 1972.
- DUNN, J., trad.,
The Ancient Irish Epic Tale Táin Bó Cúalnge, London, 1914.
- ELLIS, P.B.
A Dictionary of Irish Mythology, Santa Barbara, ABC-CLIO, 1987.
The Celtic Empire, London, Constable, 1993.
The Druids, London, Constable, 1994.
Celtic Women, London, Constable, 1995.

- FERNÁNDEZ CASTRO, M.C.
Iberia in Prehistory, Oxford UK and Cambridge USA, Blackwell, 1995.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE, M.F.
Cántabros y galos, pueblos celtas, Santander, 1977.
- FERNÁNDEZ VALDEHORRAS, C.
Breviario Enciclopédico «don Eladio» - Letras, historias e tradiciones populares de Galicia, Á Coruña, Edit. La Voz de Galicia, 2001.
- FRAZER, J.G.
 «Balder the Beautiful». En: *The Golden Bough*, 12 vols., Vol. II, London, 1890.
 Facsimile reprint, London, Mac Millan, 1996.
- GÓMEZ TABANERA, J.M.
 «Seres y personajes sobrenaturales y míticos en el folklore y mitología astur»,
Boletín Avriense VIII (1976): 367-83.
- GRANIZO, L.M.
La provincia de León, Madrid, 1929.
- GREEN, M.
The gods of the Celts, Gloucester and New Jersey, 1970 and 1986.
Dictionary of Celtic Myth and Legend, London, Thames and Hudson, 1992.
Celtic Goddesses, London, British Museum Press, 1995.
- HARBISON, P.
Pre-Christian Ireland - From the First settlers to the Early Celts, London, Thames and Hudson, 1988.
- HAWKES, C.F.C.
 «Cumulative Celticity in Pre-Roman Britain», *Etudes Celtiques* 13 (1972): 607-28.
- HUBERT, H.
The rise of the Celts, London, Constable, 1987 (1ª edición, en francés, 1932).
- HUNT, R.
Cornish Folk-Lore, Cornwall, 1871. Facsimile reprint, Truro, Tor Mark Press, 1969.
The Drolls, Traditions and Superstitions of Old Cornwall. Original publication 1881; facsimile reprint, Felinfach, Llanerch Publ., 1993.
Customs and Superstitions from Cornish Folklore, Facsimile repr., Penryn, Cornwall, Tor Mark Press, 1995.
Cornish Folklore, (material from R. Hunt's *Popular Romances of the West of England*, 1865), Redruth, Cornwall, Tor Mark Press, 2000.
- HUTTON, R.B.
The pagan religions of the ancient British Isles: their nature and legacy, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.

The Stations of the Sun. A History of the Ritual Year in Britain. Oxford, Oxford University Press, 2001.

Irische Texte 1-4. Leipzig, 1880-1909.

JACKSON, K.

The Oldest Irish Tradition: a window into the Iron Age. London, 1964.

JAMES, S.

The Atlantic Celts- Ancient People or Modern Invention?. London, British Museum Press, 1999.

JONES, F.

The holy wells of Wales. Cardiff, 1954.

JONES, G. y T. JONES, eds. y trs.

The Mabinogion. London, Everyman, 1996.

JONES, P. y N. PENNICK

A history of pagan Europe. London, 1995.

KENDRICK, T.D.

The Druids: A study in Celt Prehistory. London, Methuen, 1927.

KINSMAN, J.

The Cornish Folklore Handbook. Penzance, Oakmagic Publ., 1997.

KOCH, J.T.

«Ériu, Alba, and Letha: When was a language ancestral to Gaelic first spoken in Ireland?», *Emania* 9 (1991):17-27.

KRISTIANSEN, K.

Europe before history. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998.

LADY GREGORY

Visions and Beliefs in the West of Ireland. Oxford and New York, Oxford University Press, 1970.

LANE-DAVIES, A.

Holy Wells of Cornwall. Cornwall, 1970.

LE ROUX, F. y A. TRANOY

«Contribution à l'étude des régions rurales du NO hispanique au haut Empire: Deux inscriptions de Peñafiel», *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*, Porto, 1974.

LE ROUX, F. y C.J. GUYONVARCH

Les Druides. Ouest-France, 1986

- LEITE DE VASCONCELOS, J.
Religios da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal, 3 vols., Lisboa, 1897-1913.
- LENERZ-DE WILDE, M.
 «The Celts in Spain». En: *The Celtic World*, ed. M.J. Green, London and New York, Routledge, 1996: 533-51.
- LISÓN TOLOSANA, C.
La Santa Compañía, Madrid, Akal, 1998.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F.
 «O culto das fontes no noroeste hispánico», *Cuaderno de Estudios Gallegos* 11 (1935):73-104.
- LÓPEZ GÓMEZ, F.S.
Galicia: Fiestas y romerías, Santiago de Compostela, Consellería de Cultura, Xunta de Galicia, 2000 (a).
Os primeiros galegos-Prehistoria e Arqueología, Santiago, Edicións Lea, 2000 (b).
- LORRIO, A.J.
Los Celtíberos, Univ. Complutense de Madrid, *Complutum Extra* 7, 1997.
 «Les Celtes et la Péninsule Ibérique», *Actes du colloque international*, Brest, 6-8 novembre 1997, *Triade* 5 (1999): 11-22.
- LOW, M.
Celtic Christianity and Nature- Early Irish and Hebridean Traditions, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1999.
- LUCAS, A.
Cattle in Ancient Ireland, Kilkenny, Boethius Press, 1989.
- MAC CULLOCH, J.
The Religion of the Ancient Celts, Edinburgh, T&T Clark, 1911.
- MAC KILLOP, J.
Dictionary of Celtic Mythology, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- MAC MATHÚNA, S.
Immram Brain: Bran's Journey to the Land of Women, Tübingen, 1985.
- MAC NEILL, M.
The festival of Lughnasa, Oxford, Oxford Univ. Press, 1962.
- MAC NIOCAILL, G.
Ireland before the Vikings, Dublin, Gill and MacMillan, 1972.
- MACALISTER, R.A.S.
Ireland in pre-Celtic times, Dublin, Maunsel and Roberts, 1921.
Lebor Gabála Erenn, 5 vols., Dublin, Irish Texts Society, 1938-1956.

- MACALISTER, R.A.S. y J. MAC NEILL, tr. y eds.,
Leahbar Gabhála (The Recension of Micheál Ó Cléirigh), Dublin, Hodges, Figgis and Co., 1916.
- MACCANA, P.
Celtic Mythology, London, Newnes, 1983.
- MAILLORY, J.
 1981 «The sword in the Ulster cycle». En: *Studies in Ancient Ireland*, ed. B. Scott, 1981: 99-114.
In search of the Indo-Europeans, London, Thames and Hudson, 1994.
- MANGAS, J. y J. VIDAL,
 «La Dea Asturica», *Anexo SH*, 2-3 (1984-85): 305-07.
- MARCO SIMÓN, F.
 «La Religión de los Celtiberos», I *Symposium sobre los Celtiberos* (Daroca 1986), Zaragoza, 1987: 55-74.
 «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio» En: *La Romanización en Occidente*, eds. J.M. Blázquez y J. Alvar, Madrid, Ed. Actas, 1996: 217-238.
- MC CONE, K.
Pagan Past and Christian Present, Maynooth, 1990.
- MC MAHON, A.
The Celtic Way of Life, Dublin, O'Brien Educational, 1976.
- MOODY, T.W. y F.X. MARTIN,
The Course of Irish History, Cork, Mercier Press, 1967.
- MURGUÍA, M.
España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia, Barcelona, 1888.
Galicia, Vigo, Xeraix, 1982.
- O'GRADY, S.H.
Silva Cadelica, London, 1892.
- Ó'OGÁIN, D.
The sacred isle, Woodbridge, Boydell Press, 1999.
- O'RAHILLY, T.F.
Early Irish History and Mythology, Dublin, Institute for Advanced Studies, 1946.
- OTH, J.
 «L'année celtique d'après les textes irlandais, gallois, bretons, et le calendrier de Coligny», *Revue Celtique XXV* (1904): 150-58.

- OWEN, A.L.
The Famous Druids, Oxford and New York, Oxford Univ. Press, 1962.
- PARRY-JONES, D.
Welsh Legends and Fairy lore; original, London: Batsford, 1953. Repr. New York, Barnes and Noble, 1992.
- PENNICK, N.
Celtic sacred landscape, London, 1996.
- PERALTA, E.
 «Las cofradías guerreras indoeuropeas en la España antigua». *El Basilisco*, 3 (1990): 49s.
- PÉREZ VILATELA, L.
 «Olónico y Olíndico. Cuestiones de Prosopografía, Cronología, Política y Teurgia Celtibéricas». *Hispania Antiqua*, XXIV (2000): 7-43.
- PETTAZZONI, R.
The All-Knowing God, London, 1956.
- PHILIPPSON, E.A.
Germanische Heidentum bei den Angelsachsen, Leipzig, 1929.
- PIGGOT, S.
The Druids, London and New York, 1968.
- POWELL, T.G.E.
The Celts, London, Thames and Hudson, 1991.
- PRZYLUKI, J.
La grande déesse: introduction à l' étude comparative des religions, Paris, 1950.
- RAFTERY, B.
 «The Celtic Iron in Ireland: Problems of Origin», *Emania* 9 (1991): 28-32.
 «Ireland: A World without the Romans». En: *The Celtic World*, ed. M.J. Green, London and New York., Routledge, 1996: 636-53.
Pagan Celtic Ireland, London, Thames and Hudson, 2000.
- RANKIN, H.D.
Celts and the Classical World, London, Croom Helm, 1987.
- REES, A. y B. REES
Celtic Heritage, London, Thames and Hudson, 1990.
- REINACH, S.
 «Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires». En: *Cultes, mythe et religions*, Vol. 3. Paris, 1908.

- RENFREW, C.
Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins, London, 1987.
- RHYS, J.
Celtic Folklore- Welsh and Manx, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1901.
- RIGHTIE, J.N.G. y RIGHTIE W.F.
«The Army, Weapons and Fighting». En: *The Celtic World*, ed. M.J. Green, London and New York, Routledge, 1996.
- RISCO, V.
«Etnografía: Cultura Espiritual». En: *Historia de Galicia*, Madrid, Akal, 1979.
- ROLLESTON, T.W.
Myths and Legends of the Celtic Race, London, 1911.
- ROSS, A.
The Pagan Celts, Totowa, NJ, Barnes and Noble Books, 1970 and 1986.
Folklore of the Scottish Highlands, Stroud, Gloucestershire, Tempus, 2000.
- SEBILLOT, P.
Traditions et Superstitions de la Haute-Bretagne, 2 vols. Paris, Maisonneuve et Cie., 1882.
- SILKE, J.J.
«Tir Lugdech». *AINM* VII (1996-97):102-4.
- SJOFSTEDT, M.L.
Gods and heroes of the Celts, Dublin, Four Courts Press, 1994 (1ª edición, en francés, 1940).
- SOTELO BLANCO, O.
Candelas- Antropología cultural de una comarca gallega, Barcelona, Ronsel, 1993.
- SQUIRE, C.
The Mythology of Ancient Britain and Ireland, London, Archibald, Constable and Co., 1906.
- STONES, W.
«Mythological Notes». *Revue Celtique* III (1873-75): 200-02.
- STORMS, G.
Anglo-Saxon Magic, The Hague, 1948.
- TABOADA, J.
«Carta Arqueológica de la Comarca de Verín». *III Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, Editorial Institución Fernando el Católico, 1956.

«La encrucijada en el folklore de Galicia», Museo Arqueológico, Ourense, *Boletín Avriense* V (1975): 101-112.

«O Culto das pedras no Noroeste Peninsular». En: *Ritos y Creencias Gallegas*, Á Coruña, Sálvora, 1980.

THETÁIN, T. Kinsella, tr., London and New York, Oxford Univ. Press, 1970.

TRANOY, A.

La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité, Paris, Boccard, 1981.

WADDELL, J.

«The question of the Celticization of Ireland», *Emania* 9 (1991): 5-16.

WARNER, R.B.

«Cultural Intrusions in the Early Iron Age: Some Notes», *Emania* 9 (1991): 44-52.

WEBSTER, J.

«The identification of ritual in the later Iron Age, with specific reference to selected themes in proto-historic Gaul and Britain», Ph D thesis, Univ. of Edinburgh, 1991.

«Sanctuaries and sacred places». In: *The Celtic World*, ed. Miranda J. Green, London and New York, Routledge, 1996: 445-64.

WOOD-MARTIN, W.G.

Pagan Ireland: an archaeological sketch, 1895. Cita de C. Plummer, *Vitae sanctorum Hiberniae*, 2 vols, Oxford, 1910 (repr. facsimil, 1968): I.CXLIX N.4.