

*Elementos chamánicos y uránicos  
en el episodio del celtíbero Olindico*

LUCIANO PÉREZ VILATELA

RESUMEN: En el año 143 a.C. el celtíbero Olindico trató de provocar una revuelta entre los celtíberos, haciendo uso de su capacidad profética y de una lanza de plata que le había sido enviada desde el cielo. Aquí estudio las implicaciones religiosas uránicas y shamanicas de los celtíberos, en relación a este episodio y sus aparentes contradicciones, tales como las relaciones entre la plata con la noche y la luna.

SUMMARY: In the year 143 B. C. the Celtiberian Olyndicus tried to stir up a revolt among the Celtiberians, making use of his prophetic capacity and of a silver spear that had been sent him from heaven. I study the implications with the Uranian And Shamanian religiosity of the Celtiberians, in relation to this episode and its apparent contradictions, such as the relation between the silver with the night and the moon.

*El Episodio de Olindico: dux y "homo religiosus"*

Sólo el historiador romano Floro se ha ocupado de transmitirnos noticia de este personaje. Floro vivió en el siglo II d. C., durante la época de los Antoninos, cuando realizó un «epítome» o epitoma de Tito Livio<sup>1</sup>, o sea, un compendio de la monumental *Ab Urbe condita*. Sin embargo actuó con mucha libertad de juicio e incluso a veces, da la impresión de confrontar al epitomado con sus propias fuentes o con otros autores<sup>2</sup>.

El texto que nos ocupa dice así<sup>3</sup>:

«También hubiera habido conflicto con todos los celtíberos si el jefe de esta rebelión, Olindico, no hubiese sido sometido por la fuerza al inicio de la guerra, el cual, famoso por su astucia y audacia, si es que

---

<sup>1</sup> *Florus historicus, Epitomae de Tito Livio*, en *Florus. Oeuvres i. Texte établi et traduit par P. Jal*, París, 1967; V. Alba, *La concepción historiográfica de L. Anneo Floro*, Madrid, 1953.

<sup>2</sup> Jal, *Florus historicus...*, *op.cit.* p. XXXIII.s.; cree Jal que el título de la obra histórica de Floro debió ser *Tabella*; Jal, *Florus historicus...*, *op.cit.* p. XXI.s.

<sup>3</sup> *Flor. Epit.* II, 17, 9 Jal = I, 33, 13 Rossbach: *L. Annaei Flori Epitomae libri II et P. Anni Flori fragmentum De Vergilio oratore an poeta*. Edidit O. Rossbach, Lipsia, 1896.

cielo, había atraído hacia sí la atención de todos, actuando como un profeta. Pero cuando, con semejante temeridad, se hubo dirigido de noche al campamento del cónsul, junto a la propia tienda fue alcanzado por el *pilum* de un guardián»<sup>4</sup>

La cuestión de Olíndico ha sido tratada como un episodio un tanto aislado en medio de las guerras celtibéricas. Tampoco se ha establecido firmemente la cronología: Bosch y Aguado en 143; Shulten en 170, como Marco, Sopeña, Crespo Ortiz de Zárate<sup>5</sup>. Por nuestra parte, hemos distinguido dos prosopopeyas, dos cronologías, dos relatos y por tanto, dos personajes diferentes, *Olonicus* en 170; *Olindicus* (o *Solonicus* en otros codd.) en 143<sup>6</sup>.

El episodio de Olíndico presenta un aspecto político de enorme importancia en el curso de la guerra celtibérica y del que no nos ocuparemos en detalle aquí. Baste reseñar que en 143 los llamados “celtiberos citeriores” (Bellos y Titthos, principalmente) habían aceptado el vasallaje a Roma y que sólo los numantinos y algunos otros arvacos le presentaban resistencia, así como los vacceos, implicados en esta guerra por la ambición particular incontrolada de algunos gobernadores romanos. Pero estos últimos se defendían eficazmente mediante un sistema de defensa en profundidad hacia el interior de su región<sup>7</sup>. Entretanto, en la provincia Hispania Ulterior, un Viriato en el cenit de su poder humillaba a Roma y presionaba a los celtiberos citeriores<sup>8</sup> para que se pasasen al bando hispano, mientras encontraba en el nuevo gobernador romano, Fabio Máximo Emiliano el primer adversario que consiguió ganarse su respeto... En esta coyuntura, apareció Olíndico en Celtiberia, el cual aunque no lo precise la documentación, cabe deducirse que era de los celtiberos citeriores.

Una pequeña aclaración. En algunos códices a este personaje se le denomina *Solonicus* en vez de *Olyndicus*. Los editores suelen preferir la segunda forma, pero la primera es teóricamente posible en hispanocelta.

---

<sup>4</sup> Traducción de A. Escobar apud A. Capalio, Celtiberia, Zaragoza, 1996 p. 43. El texto latino dice: ... (*bellum*) *fuisset et cum omnibus celtiberis, nisi dux illius motus initio belli opressus esset, summus vir astu et audacia si processisset, Olyndicus, qui hastam argenteam quasi caelo missam vaticinanti similis omnium in se mentes converterat, sed cum pari temeritate sub nocte castra consulis adisset, iuxta tentorium ipsium pilo vigilis exceptus est.* O. Roszbach edidit, Flor. I, 33, 13.

<sup>5</sup> Sus respectivas publicaciones iremos desgranándolas en este trabajo, infra.

<sup>6</sup> L. Pérez Vilatela, “Olónico y Olíndico. Cuestiones de prosopografía, cronología y teurgia celtibéricas”, *Hisp. Ant.*, e. p.

<sup>7</sup> L. Pérez Vilatela, “Vacceos en guerra, -220-39. a. C.”, *Homenaje al prof. A. Montenegro*, Valladolid, 1999 p. 223 s.

<sup>8</sup> App. Iber. 66

<sup>9</sup> Pérez Vilatela, “Olónico y Olíndico...” *op. cit.*

Blázquez, en sus estudios sobre religiones prerromanas hispánicas se limita a recoger los datos de Floro<sup>10</sup>. Los autores que han estudiado la adivinación se han centrado más bien en los pueblos septentrionales<sup>11</sup>.

El movimiento de rebelión suscitado por Olíndico tuvo una importancia mucho mayor que la atención historiográfica que suele recibir, pero últimamente ha ido recibiendo mayor atención. García Moreno lo caracteriza como “movimiento nativístico”<sup>12</sup>, según la terminología acuñada por autores como Linson o Dyson. Nosotros nos hemos ocupado del problema político subyacente a la dinámica religiosa de Olíndico. Marco Simón ha recalcado con razón que este personaje presenta un perfil “carismático”<sup>13</sup>. A Schulten le ocuparon casi exclusivamente los aspectos políticos del problema<sup>14</sup> y en lo antroponímico se limita a constatar que *-icus* es un sufijo celta<sup>15</sup>.

En un exhaustivo estudio del sacerdocio y los sacerdotes indígenas indoeuropeos de la Hispania prerromana y romana, recientemente aparecido, Crespo Ortiz de Zárate<sup>16</sup> escribe: «En todas las religiones, la callada labor del sacerdote<sup>17</sup> pasa más desapercibida que la del mago-charlatán desvelador del futuro, que, a fuerza de hacerse notar, muchas veces con un fuerte incentivo económico, resulta favorecido en el conocimiento popular y puede obtener una importante difusión en su medio social hasta quedar inscrito en los relatos que se transmitirán a la posteridad. La adivinación, al menos en ciertos grados y niveles, cuando traspasa el

<sup>10</sup> J. M<sup>a</sup>. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, 1962. p. 11; ni siquiera figura como entrada en su *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.

<sup>11</sup> Blázquez, *Diccionario...*, *op. cit.*, s. v. “adivinación”, donde ni siquiera se menciona a Olíndico; J. Mangas, “Auguraciones y augures en la Hispania Romana”, *Actas de las Jornadas sobre Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres, 1984 p. 87; J. J. Sayas, “Los adivinos vascones y la Historia Augusta” en *id.*, *Los vascos de la Antigüedad*, Madrid, 1994 p. 257s. (= *Symbolae Ludovico Mitxelena*, Vitoria, 1989).

<sup>12</sup> L. García Moreno, “*Hispaniae tumultus*. Rebelión y violencia indígena en la España romana de época republicana”, *Polis* 1, 1988 p. 85.

<sup>13</sup> F. Marco Simón, “Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de Celtiberia” en M. C. González, J. Santos (eds.), *Revisiones de Historia Antigua I. Las estructuras sociales de la España indoeuropea*, Vitoria, 1993 p. 45.

<sup>14</sup> A. Schulten, *Numantia I*, Munich, 1914 p. 253, 257

<sup>15</sup> A. Schulten, *Fontes Hispaniae Antiquae III. Las guerras de 237-154 a. de J.C.*, Barcelona, 1937 p. 229.

<sup>16</sup> S. Crespo Ortiz de Zárate, “Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana”, *Ilu. Revista de Historia de las Religiones* 2, 1997 p. 19s.

umbral de lo meramente cómico y vulgar, requiere un personaje con una cierta cualificación social. En 170m surge Olíndico el vaticinador, quien había recibido una lanza de plata de los cielos, lanza que era atributo de Lug y que acaudilló una insurrección celtibérica».

Olíndico se arrogó facultades mánticas y en este sentido podríamos agruparlo junto a la anterior patulea, dado que fracasó. Pero el hecho es que sus vaticinios fueron creídos por los celtíberos —y ni siquiera Floro pone esto en duda— y que estuvo muy, muy cerca de conseguir sus objetivos. Por eso le dedicamos este trabajo. No por lo que nosotros creamos o no, sino por aquellas cosas que los celtíberos —y eventualmente, los romanos— creyeron de él. Creemos poder mostrar que fenómenos religiosos ampliamente extendidos como el chamanismo y uranismo, pueden detectarse en este episodio. Hay además un elemento nictófilo y probablemente selénico, aún más evidente según el texto, pero de dictamen algo más complejo.

En el relato florano, Olíndico aparece pues, con las debidas matizaciones anotadas, como un jefe militar, un estratega, un *dux*. Pero un *dux* un tanto especial. Así por ejemplo, le intitula de *summus vir*, “varón máximo”, expresión tan ambigua en latín como en castellano, pero acaso no en la lengua original de Olíndico, la celtibérica, perteneciente al tronco celta, donde hallamos onomásticos motejados de *viros veramos* en el santuario rupestre de Peñalba, aplicados a varios individuos. Antonio Tovar explicó esta expresión muy convincentemente, *viros* como equivalente a *vir* y *veramos* como forma adjetiva a partir de *\*uper - \*mo*<sup>18</sup> al que consideraba como jefes de sus respectivas gentilidades.

De modo que en un contexto cultural indudable, Marco<sup>19</sup> y Sopena<sup>20</sup> plantean la posibilidad de que tras ese rimbombante pero indefinible título de *summus vir* atribuido a Olíndico por Floro se estuviese aludiendo a una función sacerdotal, que Sopena en concreto propone que “descartando su sola condición de agente guerrero —condición sin embargo posible como se ha visto—, perpetuada en la historiografía española desde la publicación de las *Fontes Hispaniae Antiquae* contemplase también la posibilidad de que su actuación acaso hubiera podido estar encaminada por derroteros de índole tal vez similar a lo que los vestigios preservados demuestran para las categorías druídicas en el ámbito céltico<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> A. Tovar, *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires, 1949 p. 172, 327, 329; alusiones en J. Eska, *Towards an interpretation of the Hispano-celtic Inscription of Botorrita*, Innsbruck, 1989 p. 57-58.

<sup>19</sup> F. Marco Simón, “La religión de los celtíberos”, *I Simposium sobre los celtíberos*, ed. Zaragoza, 1987 p. 70.

<sup>20</sup> G. Sopena Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987 p. 64; id., *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995 p. 47s.

<sup>21</sup> Sopena, *Ética y ritual.*, *op. cit.* p. 49. Dedicó este autor un capítulo bajo el prisma “pro-druídico” a Olíndico, pp. 43-49.

Parece preocupar más a Sopeña la designación de Olíndico como “sacerdote”, que la abierta consideración de “semejante-a-un-druida”. Sin embargo, en el mundo celta según ha demostrado Zecchini<sup>22</sup>, a quien siguen Marco Simón y Sopeña, aparecen druidas dirigiendo revueltas militares: así *Julius Sacrovir*, que como indica su *nomen* era un “varón consagrado” que dirigió en *Cenabum* el año 21 a. C. Una insurrección de los galos contra Roma<sup>23</sup>, o un tal *Gutvater* quien había dirigido una sublevación en el 51<sup>24</sup> palabra que más bien parece un nombre común aplicado a un individuo que lo recibe como nombre regenerador y nuevo para una misión de concitación (\**gúth*, “voz” en irlandés antiguo) de tal manera que su onomástico, verosímelmente adoptado para su misión significaría “padre de la voz”<sup>25</sup>.

La epigrafía galorromana puede exhibir otros casos de utilización de *gutvater* como título: así un individuo de Puy-en-Velay<sup>26</sup> que además de ser *gutvater* era *praefectus coloniae*; dos epígrafes de Autún que conmemoran a P. Baneius Thallus *Gutvater Vitalis Appa Gutvater*<sup>27</sup> y una dedicatoria a una divinidad por un tal *Caius Secundus*<sup>28</sup>. También, en Mácon, un personaje era a la vez *flamen Augusti* y *gutvatros Marti*<sup>29</sup>.

Sin embargo, hay que hacer una advertencia: así como el druidismo como tal fue prohibido rigurosamente por los gobernantes romanos, las atribuciones religiosas de las personas intitulado de *gutvater* no sólo fueron consentidas por los ocupantes romanos, sino que conjugaban esta magistratura “religiosa” celta con los mayores cargos oficiales de la religión romana. De modo que la magistratura de *gutvater* no era en rigor equivalente a la de druida.

<sup>22</sup> G. Zecchini, *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milán p. 82s. para el estudio de Julio Sacrovir.

<sup>23</sup> Tac. *Ann.* III, 40-46.

<sup>24</sup> <Hirt> *Bell. Gall.* VIII, 38

<sup>25</sup> Ch. Guyonvarc'h, “Gaulois Divitiacus et Dumnorix”, “Le divin” et “Le roi”, *Ogam* XIII, 1960 p. 312; id., “Notes d'Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques XXIII, n° 98, Gaulois Gutvater “(druide) invocateur”, irlandais *guth* “voix”, *Ogam* XIII, 1966 p. 104s.

<sup>26</sup> *CIL* XIII, 1557

<sup>27</sup> *CIL* XIII, 11, 225

<sup>28</sup> *CIL* XIII, 11226

<sup>29</sup> *CIL* XIII, 2585; recogidas por Guyonvarc'h, “Notes d'Etymologie et de Lexicographie...”, *op. cit.* p. 104s. y a su vez por Sopeña, *Ética y ritual...*, *op. cit.* p. 47.

Después de lanzar una sonda sobre la posibilidad de que *Olyndicus* pudiera ser un nombre “parlante” de su actividad como intentador de la unidad de todos los celtíberos contra Roma, aduciendo<sup>30</sup> el radical celta \**oll-*, —que A. Holder da empero como *olio-s*<sup>31</sup> — producto a su vez del indoeuropeo \**al-*, \**ol*<sup>32</sup>, “arriba”, “encima”, según sugerencia más genérica de Marco Simón<sup>33</sup>, hipótesis cuyas virtudes y defectos hemos analizado en otro lugar<sup>34</sup>, Sopeña acaba por optar por «[...]la más severa de las prudencias ante la posibilidad de que Olíndico sea un hombre estrictamente parlante»<sup>35</sup>.

Por nuestra parte respecto a este punto, añadiremos a lo ya escrito en un trabajo anterior que, tras el espectacular crecimiento de la epigrafía celtibérica en lengua indígena (Botorrita I, III y el misterioso IV; bronce res; etc.) o de la transmisión de su onomástica en lengua latina (la *tabula Contrebiensis* o Botorrita II) no se halla nada semejante a “Olíndico”, ni como onomástico, ni como eventual “título” o mero sustantivo en aposición.

No sabemos si Olíndico era ya sacerdote antes de haber recibido su misión desde el cielo. Pero este *summus vir* y *dux*, categorías que ya poseía, se convirtió desde el momento de haber recibido su talismán uránico en “jefe religioso”, si es que quiere evitarse la expresión de “sacerdote” o “magistrado religioso”, pero ya hemos indicado que un *dux* celtibérico, al igual que un cónsul romano podía y debía ser magistrado civil, militar y religioso en campaña.

Estas características de Olyndico corresponden a un personaje de la «segunda función» en las sociedades indoeuropeas, si se siguen el esquema dumeziliano.

Tampoco debemos olvidar que las fuentes escritas grecorromanas son en ocasiones muy ambiguas o completamente mudas acerca de la condición druidica de algunos personajes celtas, presentados como jefes, magistrados o generales. Así, como advierten algunos autores<sup>36</sup>, si no hubiese sido por Cicerón<sup>37</sup> no sabríamos que

<sup>30</sup> Sopeña, *Ética y ritual...*, *op. cit.* p. 47.

<sup>31</sup> A. Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz. Zweiter Band*, Graz, 1962 (reimpr.) col. 846s.

<sup>32</sup> J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berna, 1959, s. v.

<sup>33</sup> Marco, “La religión de los celtíberos”, *op. cit.* p. 69-70; Sopeña, *Dioses, ética y ritos*, *op. cit.* p. 63.

<sup>34</sup> Pérez Vilatela, “Olónico y Olíndico...”, *op. cit.*, *passim*.

<sup>35</sup> Sopeña, *Ética y ritual...*, *op. cit.* p. 47.

<sup>36</sup> Zecchini, *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, *op. cit.* p. 51s., 62s.; Ch. Guyonvarc'h, F. Le Roux, *Les Druides*, Ouest France (Rennes), 1986 p. 24s.; M. V. García Quintela, “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”, *Polis* 3, 1991 p. 31.

Diviciaco, el jefe galo tantas veces mencionado por César sin la menor alusión religiosa, era realmente un druida, además de jefe.

La propuesta de Dumézil es por su propia naturaleza, indemostrable. El propio autor reconoció que entre los antiguos griegos su esquema de trifuncionalidad (militar, sacra y fecundadora) se resistía a los datos<sup>38</sup>. Y esos datos son cuantitativamente numerosos. Además de que la amplitud y variedad de la literatura griega antigua proporciona innumerables «ocasiones» para filtrar esta teórica ideología trifuncional (vg. canto XIX, 107 s. de la *Odisea*) donde se incide en las funciones de la soberanía.

Por lo tanto, no debemos subrogarnos continuamente a la hora de abordar cuestiones religiosas referentes a los antiguos indoeuropeos occidentales. Por lo demás, desde siempre hasta los más tenaces indoeuropeístas han reconocido en la religión griega, elementos no indoeuropeos, semitas o egipcios concretamente — dejando de momento aparte, la cuestión de los “pelasgos”.

Con esto, sólo queremos dar a entender que en cuestiones de religión y en el caso concreto que nos ocupa no nos vamos a subsumir a las categorías dumezilianas, cuya utilidad es para nosotros meramente metodológica, ni siquiera a «lo celta» entrevisto a través de las comparanzas con la literatura medieval céltica.

Pues por el principal substantivo aplicado a Olíndico que parece hipotecar parte de sus descubrimientos: Olíndico aparece como *dux*, no como *sacer vir*, *sacerdos*, o incluso *rex* (el *rex sacrorum* era una de las principales instituciones religiosas personales de la antigua Roma, la cual mantenía las atribuciones religiosas de los viejos *reges*, manteniendo incólume su titulación). Y a poco que se consulte un diccionario latino<sup>39</sup> nos topamos con que *dux*, a secas, nunca se refiere a personajes con rango sacerdotal o de la función brahamánica, sagrada, lustral de las categorías dumezilianas.

Todas las formaciones a partir de *dux* remiten a “jefe” no religioso, tanto para designar al jefe de un ejército, como para designar un título de nobleza palatina imperial, de donde deriva el romance “duque”.

Sospecho por mi parte, que las prevenciones de los estudiosos para otorgar un carácter “sacerdotal” a Olíndico proceden de una prevención asumida respecto a una hipótesis de base no formulada, pero latente, respecto a la cual no consideran oportuno excepcionalizar, ni mucho menos contradecir: me refiero, claro está, a la hipótesis de la «triple función» y organización social entre los pueblos indoeuropeos, formulada en sugestivos trabajos por G. Dumézil.

<sup>37</sup> Cic. *De div.* I, 40.

<sup>38</sup> G. Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, 1970 p. 12s., 29s.; muestra las diferencias con la socioideología china en sus *Mariages indoeuropéennes*, París, 1979 p. 80. Crítica en C. Grotanelli, *Ideologie miti massacrí. Indoeuropei di Georges Dumezil*, Palermo, 1993; como introducción puede verse M. Requena y Díaz de Revenga, “Las representaciones colectivas de los pueblos indoeuropeos”, *RIES* 25, 1984 p. 181s.

<sup>39</sup> *Thesaurus linguae Latinae*, s.v.

Quando Marco y Sopeña podían haberse movido con desembarazo a la hora de abastecer su propuesta y presentar paralelos, muchas de sus aportaciones aparecen en notas a pie de página o acudiendo a eventuales paralelos institucionales celtas, como el de *gutvater*, etc. ¿Por qué tantas prevenciones?

Los estudiosos que se han ocupado de Olíndico, parece como si hubieran extremado las precauciones a la hora de otorgarle el rango “sacerdotal”, incluso la mera consideración del episodio como atañente a la *Historia de las Religiones*, pese a la documentación fehaciente, de que agitaba un hasta de plata y de que emitía profecías. ¿Por qué?

Vayamos por partes. No me ocuparé por el momento en el asunto de si Olíndico era “sacerdote” o no. Lo que quiero poner de manifiesto ante todo es que cualquier magistrado romano en campaña al frente del ejército, básicamente los cónsules y pretores, son además los dirigentes sacerdotales del mismo, encargados personalmente del sacrificio y de la propia mántica resultante del mismo. Opino, pues, que ni a Floro ni a ningún erudito romano le extrañaba la figura de un jefe militar con atribuciones religiosas, fuese romano o enemigo de los romanos, por lo tanto tampoco debería angustiarnos en exceso a nosotros.

La redacción y léxico aplicadas a Viriato y Olíndico muestra ciertos matices en la caracterización: ya hemos comprobado qué es lo que tienen en común. Veamos las diferencias: en tanto que Viriato es substantivado con *imperator*, “general victorioso”, Olíndico es llamado *summus vir*, y también las formas verbales difieren, en tanto que para el celtíbero el periodo condicional es *si processisset*<sup>40</sup>, “si hubiese triunfado”, para el lusitano es *si fortuna cessisset*, con una diferenciación conceptual<sup>41</sup>. Para el fracaso de Viriato hubo de intervenir la Fortuna (Fortuna, divinidad en definitiva entre los romanos), para el fiasco de Olíndico basta en cambio un eventual “si hubiese tenido éxito”, ya que la rebelión estaba aún en estado de gestación.

Lusitanos y numantinos pudieron sostener el peso de una guerra intensa porque, según Floro, eran los únicos pueblos que tenían *duces*.

Floro califica de *dux* a Olíndico y el episodio dedicado a él en le *epitoma precede* al de Viriato, también presentado como *dux*<sup>42</sup>. No hay duda de que Floro da una visión global de Hispania enfrentada a Roma por partes, contraponiendo el *populus romanus* a cualquier otro. Floro sin embargo, advierte que ninguna otra guerra fue “más injusta” por parte romana que la numantina.

### *La lanza (de plata)*

<sup>40</sup> Jal, *Florus Oeuvres*, *op. cit.* p. 77, n° 2.

<sup>41</sup> García Quintela, “El sacrificio humano...”, *op. cit.* p. 33s; id., “Viriato y la ideología trifuncional indoeuropea”, *Polis* 5, 1993 p. 135s.

<sup>42</sup> Sopeña, *Ética y ritual...*, *op. cit.* p. 45 se percibe de ello.

El acceso al conocimiento de los aspectos religiosos del episodio de Olíndico pasa evidentemente por la valoración del significado de su lanza. Hasta ahora, la exégesis ha sido la aplicación de la literatura céltica insular, retrotraída al tiempo de la Antigüedad, básicamente a partir de los trabajos de D'Arbois de Jubainville<sup>43</sup>. La lanza de Olíndico les recuerda a Marco y Sopena<sup>44</sup> «de una manera extraordinaria» al venablo argénteo llamado *Gai Boldga* o *Gae Bolga*, mencionado en los textos irlandeses medievales como uno de los talismanes introducidos en Irlanda por los *Túatha dé Dánan*, “los hijos de la diosa”, quienes derrotaron con su magia a los *Fir Bolg*, etimológicamente hablando y que habían sido los estructuradores de la sociedad irlandesa.

La Lanza de plata y los demás talismanes mágicos, que consistían en la “piedra de Fal”, la “espada de Nuada” y el “caldero del Dagda” provenían de Assal, una isla misteriosa del Norte del mundo (en algunos relatos). La tal lanza era atributo del dios Lug irlandés, por lo cual Marco y Sopena ponen *Gae Bolga* en contacto ambas informaciones, dado que el dios Lug(u) en singular, o los Lugoves en plural recibió culto en la Hispania romana, desde Andalucía a Castilla la Vieja, desde Galicia al Sur de Aragón<sup>45</sup>.

En irlandés antiguo *bolg* significa precisamente “rayo”, aunque filológicamente se hayan propuesto etimologías más adecuadas a su radical a partir vg., del nombre de los *Belgae*, los belgas<sup>46</sup>, una de las estirpes célticas. La traslación semántica podría ser la inversa a la ocurrida con los *Gaesati*<sup>47</sup>, voluntarios galos transalpinos que apoyaron a los galos de la vertiente mediterránea en sus guerras con Roma y que recibieron su nombre de su “jabalina”, *gaesum*.

Lug era el “dios luminoso” de los *Túatha dé Dánan*. Su lanza provenía de la ciudad de Godias en Assal. Uno de los epítetos de Lug era precisamente *Lonnbeiménech* que es una alusión a *Gae Bolga*, pues quiere decir “el que golpea con gran furia”<sup>48</sup>.

Lo maravilloso de esta lanza es que, como dice uno de los textos medievales goidélicos “ninguna batalla podía ganarse contra ella o contra quien la

<sup>43</sup> H. d'Arbois de Jubainville, *El ciclo mitológico irlandés y la mitología celta*, trad. esp. (pésima), Barcelona, 1986.

<sup>44</sup> Marco, “La religión de los celtíberos”, *op. cit.* p. 69-70; cf. F. Marco Simón, “El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar”, *Estudios en honor de A. Beltrán*, Zaragoza, 1986 p. 731s; Sopena, *Dioses, ética y ritos...*, *op. cit.* p. 63; id., *Ética y ritual...*, *op. cit.* p. 44.

<sup>45</sup> A. Tovar, “El dios céltico. Lugu en Hispania” en VVAA, *La religión romana en Hispania*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1981 p. 279s.

<sup>46</sup> P. Bosch-Gimpera, *Prehistoria de Europa*, Madrid, 1975 p. 813.

<sup>47</sup> Pol. II, 2, 1; Serv. *Aen.* VII, 664; vid. E. Beninger, *Die Germanenzeit in Niederösterreich*, Viena, 1934 p. 6s.

<sup>48</sup> R. S. Loomis, *Celtic myth and Arthurian romance*, Londres, 1927, pp. 46-49.

empuñase”<sup>49</sup>. El héroe irlandés, al que le será legada la *Gae Bolga*, Cúchulainn, recibirá instrucciones para esgrimirla durante su iniciación a cargo de la reina Scathach de Alba (Escocia). Cuando penetraba en el cuerpo de un adversario, la punta de la lanza se desplegaba como varillas de un paraguas, de tal manera que la herida resultaba mortal de necesidad.

La lanza argéntea, entregada como talismán a Olíndico casa bien con la iconografía de las monedas hispanoceltas del “jinete lancero”, las llamadas en la Edad Moderna “medallas autónomas”, que reflejan probablemente un episodio mítico-religioso hispano-celta según Almagro-Gorbea<sup>50</sup>.

La “lanza” era un arma tan característicamente hispanocelta que la actual palabra “lanza” deriva de la palabra “hispana” *lancea*<sup>51</sup>, no de la substantivación románica del verbo “lanzar”. Algunas etnias y ciudades hispanoceltas llevaban este nombre, principalmente los Lancienses de las montañas del Sistema Central en la zona de la actual frontera hispano-portuguesa, que bajo la dominación romana aparecen divididos en dos comunidades, de estatuto estipendiario al principio, los Lancienses Oppidani<sup>52</sup> y los Lancienses Transcudani<sup>53</sup>, documentados por la epigrafía y un par de palabras de las “Tablas Geográficas” de Claudio Ptolomeo, quien cita exclusivamente a los Oppidani<sup>54</sup>, los cuales han sido relacionados con la mansio (parada y fonda; posta) del *Itinerarium Antonini*<sup>55</sup>. El río Cuda, correspondiente al actual Coa, afluente por la derecha (septentrional) del Duero, separaba en época romana a unos y otros Lancienses<sup>56</sup>. Pero éstos no fueron los únicos Lancienses.

<sup>49</sup> Ch. Guyonvarc’h, *Textes mythologiques irlandais*, vol. I, Rennes, 1980 p. 47.

<sup>50</sup> M. Almagro-Gorbea, “Iconografía numismática hispánica: jinete y cabeza varonil” en M. P. García-Bellido, R. M. Sobral eds., *La moneda hispánica. Ciudad y territorio*, Madrid, 1995; id., tiene en prensa otros trabajos sobre el tema.

<sup>51</sup> Varrón apud Gell. XV, 30, 7; A. Grosse, “Lancea”, *Real Encyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft* (RE) 32. col. 618-619 (reimpr. Stuttgart, 1962).

<sup>52</sup> *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) II et Supplementum (CIL II Supp.)* Aemilius Hübnér edidit; Berolini, 1869 y 1892, 460, 760, 950, 2889, 4223.

<sup>53</sup> *CIL* II, 760: inscripción del puente de Alcántara, y 5261; L. García Iglesias, “Autenticidad de la inscripción de municipios que sufragaron el puente de Alcántara”, *Rev. de Estudios Extremeños* 32, 1972; B. D. Hoyos, “In defence of *CIL* II 760” *Athenaeum* 66, 1978 p. 391ss.

<sup>54</sup> Ptol. *Geog.* II, 6, 28.

<sup>55</sup> *It. Ant.* 395, 3.

<sup>56</sup> A. Schulten, *Geografía y etnografía antiguas de la Península Ibérica* vol. II, Madrid, 1963, pp. 83-84.

La ciudad de Lancia entre los astures cismontanos, los meridionales, fue calificada de «ciudad magnífica» antes de caer en manos romanas por el historiador Floro<sup>57</sup>, elogio que no aplica a ninguna otra del Norte de España. También la mencionan otros autores clásicos<sup>58</sup>.

Entre los celtiberos arevacos estuvo *Segontia Lanka*<sup>59</sup>, cuyo apelativo tal vez pudiera tener parentesco con *lancea*.

Además de estos etnónimos y polínimos, hay algunas «organizaciones suprafamiliares» o «gentilidades» basadas en este radical: así los *Lancionum* (genit. pl.) en territorio presuntamente carpetano<sup>60</sup>, la Puebla de Montalbán (Toledo) y acaso los *Lancic(um)* (gen. pl.) de una inscripción mutilada de *Viminacium*<sup>61</sup>, ciudad de emplazamiento desconocido en tierras antaño *vacceas*<sup>62</sup> de la submeseta septentrional.

Unos posibles *Lancerói* (nom. pl. *í*), palabra que ha sido traducida como “lanceros”, se documentarían en una inscripción de Remeseiros en *Gallaecia*<sup>63</sup>, pero su mero visionado para calco y/o lectura ofrece una dificultad considerable.

Como apunta Almagro-Gorbea<sup>64</sup> el obsoleto uso militar de lanzas con punta de bronce por parte de los lusitanos nortefios respecto al Tajo, se mantendría por “usos rituales”, lo que permitiría según este autor, relacionarlos con las armas ancestrales del colegio sacerdotal romano de los sabios, *Sabii*<sup>65</sup>.

---

<sup>57</sup> Flor. II, 33, 57 Rossbach.

<sup>58</sup> Oros. VI, 21; Cass. Dio LIII, 25, 29; Ptol. *Geog.* II, 6, 28; Plin. *NH* II, 23; IV, 118; *CIL* II, 4227.

<sup>59</sup> Ptol. *Geog.* II, 6, 55.

<sup>60</sup> M<sup>o</sup> C. González Rodríguez, *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*, Vitoria, 1986, n<sup>o</sup> 127.

<sup>61</sup> *CIL* II, 2671

<sup>62</sup> Ptol. *Geog.* II, 6, 49; *It. Ant.* 449, 2; 453, 9; Rav. IV, 45: 318, 16; F. Wattenberg, *La región vaccea*, Madrid BPH, 1959.

<sup>63</sup> *CIL* II, 2476; A. Rodríguez Colmenero, *Corpus-Catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroccidental de la Península Ibérica*, Santiago de Compostela, 1993 p. 26, da.../VANCEROI

<sup>64</sup> M. Almagro-Gorbea, “Los celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural”, en id. (direc.), *Los celtas: Hispaniae y Europa*, ed. Madrid, 1993, pp. 134-135.

<sup>65</sup> J. Martínez-Pinna, *Los orígenes del ejército romano*, tesis doctoral. Universidad Complutense, 1981, pp. 128s.; id. “La danza de los sacerdotes salios, rito de integración en la curia” *AespA* 53, 1980 p. 15s.

Estos arcaísmos ergológicos, unidos a la etnonimia<sup>66</sup>, formas de culto y dioses y héroes receptores del mismo daban a los pueblos del Oeste y Norte hispánico, un carácter arcaizante, vagamente familiar, pero pasado de moda, a los ojos y oídos de los geógrafos griegos. Por esta misma razón y entre las diversas stirpes griegas comparables con los hispanoceltas del Oeste y NO, eran los lacedemonios los que resultaban más apropiados, pues éstos mantenían las comidas de guerreros ordenados en el banco según la edad (*syssition*, pl. = *syssitia*), los baños fríos y las saunas, la frugalidad militarizante, etc.

El uso ritual de la lanza está bien atestiguado entre los pueblos indoeuropeos occidentales, incluyendo a los griegos. Almagro-Gorbea<sup>67</sup> proporciona una nutrida díptica que incluye a galos, umbros, romanos, sabinos, dorios y algunas áreas del mundo atlántico del Bronce Final,<sup>68</sup> a juzgar por la documentación arqueológica. Está además, el precedente hittita.

Las ceremonias más conocidas las celebraban los sacerdotes sabios, no sólo en Roma, sino en muchas ciudades itálicas principalmente latinas, como *Alba Longa*, *Lavinium*, *Aricia*, *Anagnina*. *Tibus*, *Iguvium* o *Tusculum*, donde la institución se reputaba más antigua que en la propia roma. En Hispania, existía un colegio de sabios en *Saguntum*, cuyo origen es en nuestra opinión, indígena<sup>69</sup>, no introducido por los romanos. Cuanto más, se pudo calcar el nombre de la institución, pero no su existencia, dadas ciertas pruebas que lo hacen singular y que ya examinamos en otro trabajo: el carácter, único de “saltadores en trance” *conlusores* —o sea, poseídos por la *lyssa*; el hecho de que en la Roma tardorrepublicana el canto *saliar* resultase ya incomprensible por su arcaísmo a los propios romanos y por tanto, no es imitable una institución literalmente “incomprensible”, etc.

Diversas danzas folclóricas con palos que golpean el suelo se conservan en varios territorios españoles y suponen la fosilización de ritos similares a los *saios* — a este efecto, tanto da que los palos hayan sido explicados como lanzas que como

---

<sup>66</sup> L. Pérez Vilatela, “La exégesis homérica y argonáutica del extremo Occidente, según la escuela de Pérgamo”, *Aula de humanidades y Ciencias de la Real Acad. de Cultura Valenciana. Serie histórica*, n° 13 p.53-90; L. Pérez Vilatela, “Los *nóstoi* en Iberia, según la escuela de Pérgamo”, *Cuadernos de Filología Clásica* n° 5, 1995 p. 321s.

<sup>67</sup> Almagro-Gorbea, “Los celtas en la Península Ibérica...”, *Los celtas: Hispania y Europa*, op. cit. p. 135 y n° 11.

<sup>68</sup> Str. *Geog.* III, 3, 7: J. C. Bernejo, *Mitología y mitos de la España prerromana*, Madrid, 1986, p. 100 ss; M<sup>a</sup>. L. Ruiz-Gálvez., *La Península Ibérica y sus relaciones con el círculo cultural atlántico*. Tesis doctoral repografiada de la Univ. Complutense 138, 1984; usada en rituales hittitas; A. Bernabé, *Textos literarios hititas*, “Plata” fr. 2 p. 213 s. El prof. Álvarez-Pedrosa en comunicación epistolar, me hace partícipe de su sospecha de que el uso de la lanza puede ser un “universal ritual”.

<sup>69</sup> L. Pérez Vilatela, “Epifanía de *Liber Pater* en Montaña Frontera”, *Anales de la Real Acad. de Cultura Valenciana* n° 70, 1992 p. 47s.

espadas—. Representan, sin duda, un acto de fertilización sagrada de la Tierra desde el cielo, pues los palos suelen izarse antes de golpear el suelo.

Los salios, armados con lanza, espada y un escudo ochavado u oblongo de alargadas escotaduras laterales llamado ancile, danzaban recitando un canto, *carmen soliare* de compás ternario, acordado acaso al golpe en el escudo con la lanza, subsiguiente hundimiento de la misma en el suelo y elevación acompañada de un paso o salto.

Nos interesa la lanza. Buscando paralelos itálicos, la tradición romana, gracias a Propercio ha conservado el recuerdo de su textura más primitiva: el *hasta sudens*; estaba formada de madera endurecida al fuego. Este tipo de hasta pervivió entre los objetos sagrados utilizados por los feciales como *hasta prausta*<sup>70</sup> y como condecoración por méritos militares, *hasta donatica*<sup>71</sup>.

### *Elementos “solares” y elementos “uránicos”*

Ya hemos aludido a uno de los epítetos de *Lug* en la literatura medieval irlandesa, *Lonnbeiménech*, “el que golpea con gran fuerza” y que parece asociado al rayo. Otro de ellos, *Lámsháda*, “el del largo brazo” se asocia a los rayos solares y *Grianainech*, “rostro del sol” se expresa sobradamente por sí mismo.

Sopeña da por seguro que Olíndico creía enarbolar la lanza “talisman canónico” de *Lug* situado en su postura de la primera función en la poesía isleña, y que la tal hasta argétea fue lo que le valió la atención de los suyos<sup>72</sup> y que resultaron, lanza y poderes de adivinación “tan inoperantes a las vistas como los afanes de Olíndico frente a una jabalina de centinela<sup>73</sup>”.

Sin embargo, debemos aquí plantear el problema del enunciado: ¿dios “luminoso” o más bien “uránico”?

El estudio del episodio ha derivado a una consideración de *Lug* como dios ¿solar o uránico?

Es probable que la racionalización medieval irlandesa del viejo dios *Lug* haya reunido en un mismo ente divino los caracteres uránicos y hélicos.

Los seres supremos uránicos suelen aparecer en casi todas las religiones y, tal como propuso Wilhelm Schmidt es muy probable que haya sido la primera creencia del hombre primitivo y que todas las demás formas religiosas hayan aparecido ulteriormente y que representen fenómenos de degradación<sup>74</sup>. Sin

<sup>70</sup> Prop. IV, 1, 28 *hasta sudens*; Liv. I, 32, 12 *hasta praesta*

<sup>71</sup> P. Fraccaro, *Dalla guerra presso i Romani*, Pavía, 1975 p. 12; Martínez-Pinna, *Los orígenes del ejército romano*, op. cit. p. 135.

<sup>72</sup> Sopeña, *Ética y ritual...*, op. cit. p. 47.

<sup>73</sup> Sopeña, *Ética y ritual...*, op. cit. p. 49.

<sup>74</sup> W. Schmidt, *Rassen und Völker in Vorgeschichte des Abenlanden II*, Lucerna, 1946 p. 171s., 192s., 208s. para indoeuropeos de Europa; M. Eliade, *Tratado de Historia de*

embargo hay raras excepciones en algunas sociedades, al menos según los estudios vigentes posibles —pues no podrá corroborarse nunca la creencia o falta de ella entre los desaparecidos Tasmanios.

En los ritos de iniciación órficos se representaba al rayo en forma de rombo. El rayo en todas las religiones es el arma de Dikos del cielo como bóveda (no como “Helios). El lugar donde cae el rayo se convierte en sagrado (*enelysion*, entre los griegos; *fulguritum* entre los romanos). Las personas fulminadas por el rayo y sobrevivientes quedan consagradas —acaso fuera éste el caso de Olíndico—. El árbol sobre el que más frecuentemente caen los rayos, la encina —y más cuando la flora euroasiática estaba mucho menos degradada y substituida— está investida de los atributos de la divinidad suprema: así, tenemos la de Zeus en Dodona, la de Júpiter Capitolino en Roma, el encinar sacro de Donar, cerca de Geismar en Germania, la encina sagrada de Romowe en Prusia, la encina del dios *Perum* entre los antiguos eslavos y en España el roble de Guernica<sup>75</sup> en el centro del territorio de los celtas carietes (el roble es *querqus robur*, del mismo género que la encina, *querqus ilex*) el encinar sacro de Buradón entre los celtíberos del que nos habla Marcial, *sanctum Buradonis ilicetum*<sup>76</sup> —preciosa mención de un fenómeno religioso como un oasis en el desierto de nuestros desconocimientos sobre la religión hispanocelta.

Durante la Edad Media el prestigio y capacidad de convocatoria de ciertos robles continúa. En la ciudad de Oviedo, fundación altomedieval, un roble, “El Carbayón” (o sea, el “carballón” o “robleton”) ya estaba plantado en el siglo XIII en el lugar hoy ocupado por la calle Uria<sup>77</sup>. A fines del XVI, los paisegos cántabros todavía reverenciaban tanto un gran roble que, desde él, los jesuitas realizaron una “misión” para convertirlos<sup>78</sup>.

Esta característica de las encinas, robles, como vinculada al dios del rayo ha sido pasada por alto y es, sin embargo muy conveniente a la hora de argumentar sobre el “sacerdocio” de Olíndico, puesto que el comparatismo con los antiguos “druidas” galos acude de inmediato, según la información que nos proporciona la documentación literaria, de la veneración de los druidas<sup>79</sup> por el muérdago y el árbol

---

*las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, 1981 (París, 1941, ed. orig.) p. 77s.

<sup>75</sup> J. M. Pérez-Prendes, “Derecho y comunidad desde el ángulo histórico”, *Rev. de la Univ. de Madrid* vol. XII, n° 46 p. 405 y n° 70.

<sup>76</sup> *Mart. Epig.* V, 33.

<sup>77</sup> Curiosamente C. Cabal, *La mitología asturiana*, Oviedo, 1983 p. 609 s., donde trata de ciertos aspectos “dendrolátricos”.

<sup>78</sup> M. F. Fernández de Escalante, *Paganismo en Cantabria. En los umbrales de la edad barroca*, Valencia, 1979.

<sup>79</sup> T. D. Kendrick, *The Druids*, Largs, 1990 (1927) p. 88-89; J. Markale, *Druidas*, Madrid, 1989 p. 23s. principalm.

del que es parásito, o sea, el roble<sup>80</sup>: “No celebrarán rito alguno sin la presencia de una rama de ese árbol, hasta el punto que parece posible que los druidas deriven su nombre del griego”. Hoy día se pone en duda esta filiación etimológica a partir del griego, pero ésta es otra cuestión.

Todo lo que cae de las regiones superiores participa de la sacralidad uránica. Muchas creencias a lo largo del mundo se refieren a la santidad del trueno<sup>81</sup>

Pero no nos alejemos más de la hierofanía de la lanza celeste recibida por Olíndico. A todas luces, los celtíberos, creían en el origen uránico de la plata en que había sido fundida la lanza, o si entendemos literalmente el texto, de la lanza entera. Esto nos lleva al terreno de los meteoritos. En la antigüedad fueron famosos la piedra negra sagrada de Pesinunte en Asia Menor, que fue trasladada en 205 a. C. a Roma, no sin una considerable polémica. La piedra representaba a Cibeles, la “Gran Madre” frigia. Además está la Kaaba en La Meca, objeto de veneración antes y después de la aparición del Islam. Ambas presentan la paradoja de su origen uránico —aceptado por los devotos— pero a la vez, se habían convertido en imágenes de la “Gran Madre”, la divinidad telúrica por excelencia. Los estudiosos suponen que esta inversión se produjo porque se pensaba que tales meteoritos eran perseguidos por el rayo, símbolo del dios uránico<sup>82</sup>. Al descender del cielo, la Kaaba perforó el firmamento y por ese orificio se efectuaría la comunicación entre la tierra y el mundo. Por él pasarían el *axis mundi*<sup>83</sup>.

Realmente, el poder divino que había entregado la lanza a Olíndico, no es el (eventual encargado) de la faz solar, sino evidentemente el del cielo/rayo, el de la bóveda celeste. La antigüedad cronológica de los seres supremos uránicos ha provocado en algunas religiones un proceso de substitución. El dios principal pasa a *deus otiosus*, o bien en el caso del *Uranos* griego, su desafortunada sexualidad,

<sup>80</sup> Plin. XVI, 249.

<sup>81</sup> En Europa es corriente llamar “piedras del rayo” a las puntas de sílex prehistóricas, creyendo que eran la punta de flecha del relámpago y así han sido veneradas. Los mongoles buriatos creen que ciertas piedras “caídas del cielo” favorecen la lluvia; entre los pueblos uralo-altaicos se les llevan ofrendas en primavera para obtener buenas cosechas, vid. M. Semper, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien*, Heidelberg, 1930 p. 179 s.; G. Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, París 1930 p. 75 s.; U. Harva, *Die religiösen Vorstellung der altaischen Volker*. Budapest, p. 153 (n. v.).

A.K. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*, Washington, 1935 p. 17 y n. 22.

<sup>83</sup> M. Eliade, “Metallurgy, Magic and Alchemy”, *Cahiers de Zalmoxis* 1, (París) 1938 p. 3s.

<sup>84</sup> P. Lammers, “Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l’Arabie préislamique”, *Bulletin de l’Institut d’Archéologie Orientale du Caire* 17 p. 15s. (n. v.); W. R. Smith, *The Religion of the Semites*, Londres, 1927 (3ª) p. 200s., 568s.

consecuencia de una excesiva especialización de su vocación creadora, la vuelve peligrosa<sup>84</sup> y Urano resulta castrado y substituido por Zeus. Los seres creados por Urano presentaban una indefinición de los niveles de lo real, con la creación de seres fluidos, mixtificados, monstruosos. Zeus se presenta armado con el rayo. El genitivo de Zeus, *Dios* y su flexión se relacionan con el indio *Dyans*, el germano *Tyr* (*Tywaz*), el latino *Jupiter* (\**dieu-pater* = gr. *Zey pater*, pero en griego la noción de *pater* no iba unida necesariamente al onomástico de Zeus). La raíz indoeuropea de que derivan es \**dieus*, *deivos*, *divus*<sup>85</sup>. Hay otro radical productor de estos teónimos indoeuropeos como *Uranos*, *Varuna* derivados acaso de \**ueru-*, “protector, tirador”.

El Zeus griego, pese a ser el padre de los dioses olímpicos, los dioses “canónicos” de los griegos, participaba en menor porción que otros olímpicos en fiestas y cultos de las comunidades griegas<sup>86</sup> reflejando la tendencia del dios primordial en diversas religiones antiguas y “primitivas” a ser *otiosus*, pero en ningún caso renunció al rayo, a la lluvia y a la expiación, como atribuciones exclusivas.

Entre otros pueblos indoeuropeos, los dioses responsables de la bóveda celeste y el rayo, no llevan un teónimo derivado de los radicales señalados, como el *Ahura Mazda* iranio o el *Taranis* celta.

Concretamente el “*Táranis*” céltico etimológicamente deriva de \**tor-*, *toro-* “audible, perceptible”<sup>87</sup>, procedente a su vez de \**ter-* (nº 4), “penetrar, atravesar”, una etimología en principio francamente “favorable” a la acción del rayo.

Los estudiosos del panteón celta concuerdan en que el dios del cielo tormentoso fue *Táranis*<sup>88</sup> y lo comparan con el dios báltico (de lituanos principalmente) *Perkunas* y el eslavo *Perum* (cf. El polamo *piorum* “relámpago”). Etimológicamente, como es manifiesto provienen de diversos radicales indoeuropeos. El de “*Perkunas*” y “*Perum*” se relacionan con la divinidad védica secundaria *Parjanya* y con la diosa germana *Fjörgvyn*, madre de *Thorr*, el dios del martillo celeste, rayo; también participa de este radical el dios griego *Phorkys*, padre de las Hespérides y de numerosos monstruos. En Grecia era pues, un dios acuático.

*Varuna*, *Urano*, *Zeus*, *Júpiter*, *Táranis*, *Ahura Mazda*, son dioses uránicos de los pueblos indoeuropeos históricos. Ahora bien, como indicábamos antes, tanto en las mitologías de esta familia de pueblos como en otras se produce los fenómenos

<sup>85</sup>Hesiod. *Theog.* 28s.

<sup>86</sup>J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (IEW), Berna, 1959 p. 184s.

<sup>87</sup>M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941 p. 369s.; A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 3 vols., Cambridge, 1914, 1925 y 1940.

<sup>88</sup>Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, op. cit. p. 1088s.

<sup>89</sup>C. Clemen, “Die Religion der Kelten”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1940 p. 122; P. Lambrechts, *Contribution à l'étude des divinités celtiques*, Brujas, 1942 p. 52s.

diacrónicos según Schmidt de especialización, dejando al dios del alto cielo (al que clamaba el poeta Wordsworth quien según él, tan pródigo había sido en otorgar a España bosques de hombres íntegros y con palabra) en una relativa ociosidad. Entre los griegos, un hijo de Zeus, Apolo-Febo —olímpico— y el extraolímpico Helios, hijo de Hiperión y hermano de Selene (la luna) recibieron como atribuciones respectivas el sol brillante —aparte de otras muchas— y el carro del recorrido solar. “Táranis” era según Lucano<sup>89</sup> uno de los principales dioses de los galos, integrado según el poeta cordubense en una tríada junto a *Esus* y *Teutates*. Uno de los escolios a la “Farsalia” identifica a “Táranis” con el Júpiter galo<sup>90</sup>. Respecto a la forma correcta del teónimo, según una inscripción gálica en alfabeto griego del departamento provenzal de Bouches-du-Rhône se lee *Taranooy* en dativo singular<sup>91</sup>. En cambio, en una inscripción britano-romana de Chester dedicada a *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tanaro*, los estudiosos creen que bajo esta última forma<sup>92</sup> —aquí construida sobre un tema en —o— se ha producido una metátesis y que el teónimo citado pudiera ser \**Tarannus*. La mayor afinidad etimológica sería con el dios germano del trueno *Donar*, relacionable a su vez etimológicamente con el *Thorr* de los escandinavos.

De la España prerromana y romana no poseemos dedicatorias a “Táranis”, pero téngase en cuenta que ninguno de los grandes dioses celtas las obtuvo apenas en la Antigüedad. Así tampoco hay dedicatorias a este dios en toda la Galia Central, Oriental, septentrional con Bélgica, Renania, Cisalpina, etc. Y como botón de muestra y en plena relación con nuestro propósito anotemos que las dedicatorias hispanas a *Lug* (cuatro seguras y alguna probable) o los *Lugoves* suman más que todas las restantes del mundo celta. Pero “Táranis” no estuvo ausente del panteón celtohispano. La toponimia es la que lo delata y con una abundancia que ya quisieran otros países presuntos detentadores de la “denominación de origen celta”. Su presencia ha sido detectada principalmente entre los antiguos astures, los cuales eran unos hispanoceltas con fuertes afinidades con los celtíberos estrictos: así lo demuestra su onomástica personal<sup>93</sup>. En el Principado de Asturias se documentan “Taranés”, “Tárano” (4 veces), “Táranos” —nombres de caseríos, aldeas y éste último de una rocha de los Picos de Europa, en general todos sobre topografía

<sup>90</sup> Luc. *Phars* I, 444-446

<sup>91</sup> I. Endt, *Adnotationes super Lucanum*, Stuttgart, 1909 (reimpr. 1949) p. 28.

<sup>92</sup> R. Thurneysen, *A Grammar of Old Irish*, Revised ed., Dublin, 1946 p. 197; J. R. Whatmough, *The Dialects of Ancient Gaul*, Cambridge (Massachusetts), 1970 = Ann-Arbor (Michigan, 1949-50) p. 90.

<sup>93</sup> Holder, *Alt-celtischer Sprachchatz*, op. cit., II, col. 1716 s; J. De Vries, *La religion des celtes*, Paris, 1963 p. 71. El dedicante es precisamente, según parece, un celtíbero de Clunia

<sup>94</sup> J. Untermann, *Elementos de un atlas antroponimico de la Hispania antigua*, Madrid, 1965 p. 20-21, 44, etc.

montañosa. Además, “Taraña”, “Taraño”, aldeas y “Taraniello”, nombre de una peña. Se puede observar que predomina la acentuación esdrújula, tal como la documentó Lucano entre los Galos, pero hay alguna excepción<sup>94</sup>.

Además, pueden rastrearse otros topónimos relacionados con el teónimo indicado en las provincias de La Coruña (“Taraño”, caserío), León (“Taranilla”), municipio de Renedo, Orense (“Tarañeira”), básicamente en topografías escabrosas. Las formaciones en “-iello”, “-illa”, “-eira”, etc., suponen sufijaciones románicas, en tanto que otras sufijaciones en *\*taraniu(m)*, *\*tarania(m)*, *\*taraneam*, podrían corresponder a la época de vigencia del latín. Como recuerda Sevilla, no existen onomásticos personales hispanoceltas derivados de “Táranis” y eso que conocemos ya miles de antropónimos celtas de España y Portugal, conservados en lápidas romanas y bastante menos en escritura ibérica.

Hay en el Sur de Francia un río “Tarn” cuyo origen etimológico según Holder<sup>95</sup> sería precisamente *\*Taranis*, y no comparable al hidrónimo asturiano “Tarna” y otros semejantes<sup>96</sup>. En cambio, el *Tanarus*, hoy “Tanaro”, afluente del Po, pudiera provenir de una metátesis de *\*Taranis*, según Holder. Pero esto es poco seguro. Lo que sería razonable es que, en caso de aceptarse esta metátesis, estos hidrónimos deberían su denominación a un centro de culto orientado hacia el nacimiento montuoso de los mismos. Pero téngase presente el carácter hipotético de las presuntos derivadores hidronímicos.

Es posible rastrear otros vestigios toponímicos del teónimo *\*Taranis* en España, pero antes de enunciarlos debemos manejar documentación medieval que nos proporcione la cadena de continuidad derivativa.

No cabe duda que “Táranis” fue un teónimo hispanocelta y como tal dios, su responsabilidad tenía que ver con la señalada por los escolios berneses a “La Farsalia”, la bóveda celeste y los montes que la rozaban. Su sacralidad no trascendió a la onomástica personal, lo cual parece indicar, aparte de gran antigüedad (evidente desde lo lingüístico, cuando hablamos de estrato “indoeuropeo” y no su concreción en “hispanocelta”), un carácter de dios uránico primordial, predominante, pero probablemente *deus otiosus*, cuyo teónimo no es empleado por la onomástica personal, al igual que, por ejemplo el Júpiter romano que influye poco en la onomástica personal latina.

El hecho de que en otras ocasiones, el sincretismo con *Iupiter* se produzca respecto a otros teónimos indígenas célticos en Europa, no debería desorientarnos debido por una parte a las tendencias celtas, al monoteísmo (o dualismo primordial) y por otra a las diferentes esferas de competencia de los dioses celtas sincretizados con los romanos, como ocurre con Marte o Mercurio, los cuales entre los galos extendían su ámbito de competencias a áreas en parte diferentes y a menudo

<sup>95</sup>M. Sevilla, *Toponimia de origen indoeuropeo en Asturias*, Oviedo, 1980 p. 76s.

<sup>96</sup>Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz* II, *op. cit.*, col. 1728, 1736.

<sup>97</sup>Sevilla, *Toponimia...*, *op. cit.* p. 77.

contradictorias para la mentalidad romana<sup>97</sup> y en otras solapaban sus esferas de influencia divina.

Se ha dicho que el Mercurio de los galos, dios que recibía la máxima veneración entre los galos según Julio César<sup>98</sup>, se debe identificar con *Lug*<sup>99</sup>.

Los estudiosos, a partir de las palabras de César, “Ven en él al inventor de las artes, considerándolo el guía de los viajeros en los caminos y quien tiene el poder para otorgar las mayores ganancias monetarias y favorecer el comercio”, consideran a *Lug* como dios politecnico, lo cual es evidente, pero también —siguiendo el esquematismo dumeziliano— como un dios que participa de las funciones sacerdotal, guerrera y productiva (o sea, de las tres). Es curioso que esta “anomalía” en la “ideología” trifuncional de Dumézil, se produzca precisamente entre sus antepasados, los galos.

Pero aquí nos interesa a *Lug* en su aspecto de poseedor del rayo. Opinamos —y según el estado de conocimientos, realmente no podemos optar por otra posibilidad— que la atribución del rayo, que se deduce de las compilaciones medievales irlandesas de su anterior mitología pagana, como ya hemos visto, es un carácter “secundario”, “adquirido” o traspasado por el dios celta primordial de la bóveda celeste, “Táranis”. De hecho, Lucano y los escolios a “La Farsalia” ni siquiera mencionan a *Lug* —como no fuere amagado bajo la denominación más bien genérica de “(el) Teutatis”, o sea, el “dios de la etnia”, *teuta-* (\**touto-*, en “lusitano”), lo cual es más bien improbable.

Los escolios berneses *scholia Bernensia* a La Farsalia de Lucano, redactados en el siglo IX d. C. en Centroeuropa, equiparan Táranis al Júpiter romano<sup>100</sup> y le dan el carácter de *praeses bellorum*, “jefe de las guerras”.

Las dedicatorias epigráficas a “Táranis” conocidas hasta la fecha son sólo siete y ninguna en España ni Portugal: una en Chester (Inglaterra); tres en Francia: Orgon, Thauron y Tours; Böckingen y Godramstein en Alemania y Scardona en la antigua Yugoslavia<sup>101</sup>. El hecho de que ninguna de ellas haya aparecido entre nosotros, ya hemos visto a propósito de *Lug* lo mucho que influye el mero azar. Esto ante todo. Ahora bien, también pudiera haberse producido en la Hispania celta una sucesión diacrónica y acaso dinástica de Táranis por *Lug*. Pero esto es meramente hipotético. No obstante, en el episodio de Olíndico, si hay que buscar un dios

<sup>98</sup>F. Benoît, *Mars et Mercure*, Aix de Provenza, 1959; F. le Roux, “La religión de los celtas”, *Las religiones antiguas vol. III. Historia de las religiones dir. por H. Ch. Puech*. Siglo XXI, Madrid, 1984 p. 128s.

<sup>99</sup>Caes. *Bell. Gall.* VI, 17.

<sup>100</sup>Le Roux, “La religión de los celtas”, *op. cit.*, p. 113s. J. Zwicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae*, Berlin, 1934 p. 50.

<sup>101</sup>M. Green, “Tanarus, Taranis and the Chester Altar”, *Journal of the Chester Archaeological Society* 65m 1982 p. 37s.; ead., *The Gods of the Celts*, Gloucester y Nueva Jersey, 1986 p. 66s.; ead., *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres, 1992, s. v.

concreto conocido entre los celtíberos que hubiese podido entregar su lanza al *dux* celtibérico, el candidato mejor situado es sin duda Lug.

### *Elementos chamánicos en el episodio de Olíndico*

La relectura del suceso de Olíndico, después de los recientes trabajos ya citados sobre este personaje en el contexto de la religión celtibérica, nos ha traído a la memoria un trabajo ya “canónico” de Karl Meuli<sup>102</sup> sobre la influencia chamánica en la religión griega clásica

Los síntomas de la llamada divina a la vocación chamánica que se dan espontáneamente, no siempre son deseados por los individuos que lo reciben, intentando suprimir o ignorar tales indicios (sueños, trance, profetismo, conocimiento de lenguas...). No fue éste el caso de Olíndico, quien aceptó la misión divina.

Sin embargo, en relación con la Antigüedad clásica y su periferia, el chamanismo cognoscible para los griegos, enfilaba un país muy concreto y una forma de vivir, Escitia y lo escítico, situada al NE de Tracia sobre el solar de las actuales Ucrania y la Rusia Póntica (Donbass, Kubán, etc.). Los helenos, de forma algo errónea, ubicaban generalmente en aquella dirección el Norte Polar<sup>103</sup>.

A fines de la Época Arcaica hacen su aparición en el ampliado mundo griego una serie de *iatromanteis*, videntes taumatúrgicos mágicos, a la vez que maestros religiosos<sup>104</sup>. Nos interesa particularmente Abaris quien vino montado en una flecha<sup>105</sup>, o portándola, como dice Herodoto<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> K. Meuli, “Scythia”, *Hermes* 70, 1935 p. 137s.

<sup>103</sup> Meuli, “Scythia”, *op. cit.*, 137s.; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980 (Univ. of California, 1951) p. 133s.; también en esa orientación geográfica para los griegos M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Madrid, 1985 (Paris, 1970). La orientación esquinada realmente hacia el NE, vg. en Pol. X, 9, 7, cuando ubica el campamento de Escipión contra *Carthago Nova*.

<sup>104</sup> Así, el escita *Abaris*, llegado del Norte montado en una flecha, Heraklidas fr. 51 c., tal como en las religiones uralo-altaicas lo hacen con las almas. Herodoto (IV, 36) racionalizaba su actuación al presentarlo como portador de una flecha. Podía ayunar completamente, predecir terremotos, desterrar pestes y componer poemas religiosos a su dios, el “Apolo Hiperbóreo” (Herodt. IV, 32; Meuli, “Scythica”, *op. cit.* p. 161 s.; Dodds, *Los griegos y lo irracional*, *op. cit.* p. 138 s. y 157. A este Apolo se le asociaban un animal, el cisne, y un producto, el ámbar, ambos nórdicos. Su antiguo jardín se encontraba a la espalda del viento Bóreas).

El cretense Epiménides fue también gran ayunador, se nutría exclusivamente de un preparado vegetal. Tras su muerte, se descubrió que tenía el cuerpo completamente tatuado como los “chamanes” tracios, Meuli, “Scythica”, *op. cit.*, p. 161 s. El propio Pitágoras presenta rasgos chamánicos, W Burkert, “*Goës. Zum griechischen <<Schamaniscus>>*”, *RM* n. s. n° 105, 1962 p. 36 s. con la discusión.

El chamanismo, en sentido estricto, es ante todo un fenómeno religioso escítico, siberiano y centroasiático (uraloaltaico y turco preislámico<sup>107</sup>); sus características principales son: el contacto con los espíritus, que él puede aprovechar para operar taumatúrgicamente; entra en trance hipnótico; tiene poder sobre los animales y especialmente sobre las aves; puede viajar al Hades para rescatar un alma; puede cambiar de sexo o transformarse en animal salvaje<sup>108</sup>.

Es evidente que reconocemos algunas semejanzas entre el chamanismo escítico —y el griego arcaico— y la actuación de Olíndico: la lanza de Olíndico ocupa el papel, la utilería de la flecha, la cual sirve al chamán siberiano para la mántica, tal como Olíndico se hacía acompañar de su flecha argétea. El “alma externa” del chamán tatar (tártaro) se aloja a veces en una flecha. La llamada divina, la entrega del talismán (la lanza en el caso de Olíndico) y el don de mántica son los elementos “chamánicos” evidentes del caso del celtíbero Olíndico.

La conexión entre las prácticas religiosas escíticas y uraloaltaicas es admitida ampliamente<sup>109</sup>.

El animal emblemático de *Lug* era el cuervo<sup>110</sup>, como lo sería —acaso por recepción estricta— de Wotan. Es curioso el hecho porque los chamanes de Siberia

En fin, el geta (dacio) Zalmoxis (Herodt. IV, 94-96) había recibido una llamada del dios *Gebeleizis*, vid. M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Madrid, 1985 p. 35 s.

Sobre el conjunto de rasgos chamánicos griegos, además de Meuli, Dodds y Burkert pueden verse J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, euhemerizante; J. A. Philip, *Pythagoras and the early Pythagoreanism*, Toronto, 1966 y M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968 (2ª), un “clásico”.

<sup>105</sup> Heraklidas fr. 51 c.

<sup>106</sup> Herodt. IV, 36.

<sup>107</sup> U. Holmberg, *Die religiösen Vortellung der altaischen Volker*, Helsinki, 1938; M. F. Köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Estambul, 1929 (n. v.); N. K. Chadwick, “Shamans among the Tartars of Central Asia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 66, 1936 p. 75s.; J. P. Roux, “Les fideles de Verité et les croyances religieuses des Turcs”, *Journal Asiatique* 1969 p. 91s.

<sup>108</sup> Eliade, *Le chamanisme et les techniques... op. cit.* p. 132 s., 152 s., etc.

<sup>109</sup> Vid. supra n. 109, 118, 119; además P. Kretschmer, *Realencyclopädie der Altertumwissenschaft* dir. por H. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, (RE) A col. 939s.; J. Potratz, *Die Skythen in Sudrussland*, Basilea, 1963; Minns, *Scythians and Greeks in Southern Russia* p. 85s. (n. v.); G. M. Bongard-Levin, E. A. Grantovski, “Los chamanes y el viaje mítico al mundo de la fábula”, *El Correo de la Unesco* Año XXIX, Diciembre de 1976 p. 43-47.

<sup>110</sup> Vid. vg. M. J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres, 1992, s. v. «raven»; iconografía en ead., *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Londres-Nueva York, 1989 p. 25-27, 64-65, 142s., además de la literatura insular medieval. Así aparece frecuentemente asociado al *Lugh* galés en *The Mabinogion* ed. por G. Jones y T. Jones, Londres, 1976.

cuando ejercen sus poderes van disfrazados de pájaro; así también creen que los primeros chamanes fueron aves<sup>111</sup>.

El viajero griego Aristeas de Proconeso presenta caracteres chamánicos. Tras regresar a Proconeso, un día entró en un batán y murió. El batanero cerró su establecimiento y se puso en camino para informar a la familia. Pero cuando se reabrió la puerta del batán no se encontró a Aristeas allí “ni muerto ni vivo”; en tanto se comentaba en Proconeso la muerte de Aristeas, un ciudadano de Cízico que andaba por allí, declaró que había estado hablando hacia poco con Aristeas, que se dirigía Cízico. Pasados siete años, Aristeas reapareció en Proconeso por breve tiempo para desaparecer de nuevo espontáneamente. Añade Heródoto lo acaecido a los de Metaponte en la Magna Grecia itálica doscientos cuarenta años después de la segunda desaparición de Aristeas. Éste ordenó a los metapontinos que erigiesen un altar a Apolo y “colocar cerca de tal altar una estatua con el nombre de Aristeas de Proconeso. Les dijo también que eran los únicos moradores de Italia junto a los que Apolo había decidido instalarse y por fin, que cuando había estado acompañando a Apolo, él mismo, Aristeas se había transubstanciado en cuervo<sup>112</sup>. Eliade encuentra en la aparición en forma de cuervo, en “el éxtasis capaz de ser confundido con la muerte” y la bilocación, elementos “netamente chamánicos”<sup>113</sup>.

El cuervo, emblema de Woden/Wotan/Odín, “el gran chamán”, dios de los germanos y del celta *Lug*. Detentador del rayo y la bilocación (vid. *Infra*) son los elementos de este episodio que aquí mas nos ocuparán.

Un celtibero con tendencias chamánicas del siglo II a. C., no podía utilizar la flecha a diferencia de un uraloaltaico con idénticas manifestaciones religiosas. El arco y las flechas apenas eran utilizadas en la sociedad hispánica prerromana y romana, ni entre los celtohispanos, ni entre los iberos. Apenas aparecen en los yacimientos arqueológicos y, cuando lo hacen, el contexto indica que su utilización era puramente cinegética<sup>114</sup>. El *ethos* militar paleohispánico despreciaba estas armas a distancia que no exponían el cuerpo del combatiente, parapetado o emboscado, al enemigo. El lanzamiento de jabalinas y el cuerpo a cuerpo con lanza, espada, falcata y escudo eran inexcusables. Igualmente, el hoplita griego contemporáneo despreciaba al arquero medo y los más vituperados entre los griegos, los cretenses,

<sup>111</sup> N. Chadwick, *Poetry and Profecy*, Cambridge, 1942 p. 58s.; G. Nioradze, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925 p. 2.

<sup>112</sup> Herodt. IV, 14, 15; J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, tb. “racionalizante”.

<sup>113</sup> M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, *op. cit.* p. 49.

<sup>114</sup> D. Fletcher, *Problemas de la Cultura Ibérica*, SIP de Valencia, 1960 p. 60; F. Quesada, “Notas sobre el uso del arco y las flechas en la Península Ibérica durante la Edad del Hierro”, *Actas I Coloquio de IIª Antigua de Andalucía*, I, Ed. Córdoba, 1993 p. 235s.

carecían de cualquier fama militar que no fuese la de arqueros. El personaje más grotesco entre los sitiadores de Troya era precisamente el arquero *Thersites*<sup>115</sup>. Por lo tanto, la lanza de Olíndico cumplía una función similar a la punta de flecha entre los chamanes escíticos y uralaltaicos.

Pero —puede preguntarse alguno— ¿es éste el concepto de la religión celtibérica que tenemos? Una religión puramente “primitiva”, “chamánica”. La respuesta es un contundente no. El hecho de que se hayan mantenido —o de que hubiere adquirido— elementos chamánicos no empece su ordenamiento como una religión con dioses, dogmas y cultos concretos, llevados a cabo por colegios sacerdotales que son evidentes en algunos casos en la epigrafía celtibérica. Nosotros mismos hemos defendido una ordenación jerárquica de las autoridades religiosas entre celtiberos y otros pueblos del área no ibérica<sup>116</sup>.

De la misma manera, hemos podido hablar, bajo la autoridad de Meuli, Dodds, Burkert y otros de los elementos chamánicos en una religión antigua tan desarrollada socialmente (el desarrollo, “moral” y el “dogmático” dependen de otros factores menos analizables exteriormente) como la helena. De igual forma se ha podido hablar de elementos “kerygmáticos”, “taumatúrgicos” o “feudales” en el cristianismo, que incluso en la Antigüedad era considerado “antropófago” por una parte de los paganos, elementos que ni agotan ni son suficientes para explicar su desarrollo histórico, ni su esencia.

### *La recepción de la lanza celeste*

Por su carácter de “talismán uránico” la lanza ¿cómo le había llegado a Olíndico? —nos ocuparemos aquí de cómo estaban sus paisanos en condiciones de creer que le hubiese llegado, al margen de racionalizaciones—. Tenemos dos posibilidades: 1ª) que el cielo la hubiese enviado a la Tierra; 2ª) que según la religiosidad comparativa “chamánica” la hubiese obtenido el propio Olíndico en un viaje de ascensión al cielo.

La entrega, digamos “directa” de la lanza por el dios uránico —que en este caso parece haber sido *Lug*— presentaría puntos de posible comparación con la religión “odínica” de los antiguos germanos. Las afinidades, tanto de origen étnico-lingüístico, como propiamente religiosas, de ritual entre la religión celta y germánica fueron advertidas desde Julio César. En nuestros días, Odín (o Wodan/Woden) ha visto reforzada su comparanza con la religión chamánica de los nómadas del Norte y NO de Asia<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> *Il.* II, 211s; cf. *tb.* Lukian. *Dial. mort.* 25; *Demonax* 61; *Q. Smyrn.* I, 18s., 770s.; *Paus.* X, 31, 1s.; *Pind.* fr. 129.

<sup>116</sup> L. Pérez Vilatela, “El especialista religioso entre celtiberos, lusitanos y vascones: estado de la cuestión y perspectivas”, *Actas I Congreso de Hª Social*, ed. S. Castillo, Zaragoza-Madrid, 1991 p. 165s.

<sup>117</sup> A. Closs, “Die Religion des Semnonestammes”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistic* (Salzburgo-Lipsia) IV, 1936 p. 665; *id.*, “Neue

Odín, el dios uránico de los germanos, presenta ciertas facetas explicables por su “magia” (ubicuidad, metamorfosis, facultad de paralizar al adversario por el miedo “que le ata”, etc.)<sup>118</sup>, las cuales mueven a algunos autores a considerarlo “soberano mágico”, “gran chamán”. Aquí se conserva el “arcaico díptico indoario del «soberano mágico» y del «soberano héroe» del poseedor de la fuerza espiritual y de la fuerza física”<sup>119</sup>, que también se da en la religión mesopotámica.

*Wodan* es el “gran chamán” que está colgado del “árbol del mundo” durante nueve noches<sup>120</sup> y descubre las runas, adquiriendo así sus poderes mágicos. Este proceso da la fuerte impresión de ser un rito de iniciación. Es incluso probable que el teónicmo se relacione con *Wut*, “furor religioso”, según el escritor medieval Adam de Brema. “La embriaguez exuberante, la exaltación mántica, la educación mágica de las escuelas escáldicas encuentran técnicas análogas dentro del chamanismo...”<sup>121</sup>. Esto no supone que Odín (o *Wodan/Woden*) haya sido un dios extranjero necesariamente, aunque ha habido una polémica dilatada acerca del asunto, sino que su especialización ulterior le ha llevado simplemente a apropiarse muchas cualidades de tipos divinos vecinos, por lo cual ha adquirido semejanza con estos dioses uraloaltaicos —concretamente pensamos en los pueblos ugrofineses, cuyo contacto geográfico con los germanos orientales es más que probable.

Las afinidades religiosas entre los pueblos indoeuropeos y específicamente los escitas de un lado y los pueblos uraloaltaicos por otro (ostriacos, vogules, udmurtos, etc.) han sido señaladas varias veces —la primera, según he rastreado, por el húngaro Nagy— y ha sido aceptada por la investigación<sup>122</sup>.

Al Júpiter itálico, como a Zeus, se le adoraba en lo alto de las montañas, lugares que acumulan múltiples símbolos: es “alta”, se acerca al cielo, donde se acumulan las nubes y estalla el trueno. La encina es el árbol que le está consagrado, como a Zeus, por ser el árbol sobre el que caían más rayos. La encina del Capitolio estaba consagrada a *Iupiter Feretrius, qui ferit*, “el que hierc”, llamado también

Problemstellungen in der germanische Religionsgeschichte”, *Anthropos* 29, 1934 p. 477s.; W. Koppers, “Die Indogermanen im Lichte der historischen Völkerkunde”, *Anthropos* 30, 1935 p. 1s.; contra J. W. Hauer, “Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage”, *Archiv für Religionwissenschaft* 36, 1939 p. 1s., especialm. 14s.

<sup>118</sup> G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, París, 1939 p. 19s.

<sup>119</sup> M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 1981 (ed. orig. Par’cis, 1949) p. 101; vid. Ahora M. García Tejeiro, “El hombre de la lanza de plata”, homenaje a Montenegro, Valladolid, 1999 p. 257 s.

<sup>120</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones...*, o.c. p. 101.

<sup>121</sup> U. Holmberg, *Finno-Ugric and Siberian Mythology*, op. cit., passim; Minns, *Scythians and Greeks in Southern Russia*, op. cit. p. 85; Meuli, “Scythia”, op. cit. p. 164s.; Dodds, *Los griegos y lo irracional*, op. cit. p. 143s., sin aceptarlas para la épica griega; Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, o.c. p. 48; id. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, op. cit. p. 305s.

*Iupiter Lapis*, “Júpiter piedra”<sup>123</sup>. La piedra era, evidentemente, una “piedra de rayo”, o sea un sílex. La asociación entre el rayo y la piedra de sílex es antiquísima y muy extendida, acaso por su capacidad de provocar la chispa de fuego. Como soberano cósmico que es, Júpiter interviene en la historia, no por la fuerza física, sino mediante sus habilidades mágicas<sup>124</sup>.

Encontramos aquí algunos elementos coincidentes: ante todo el papel de la encina en el culto, tan importante entre los celtas que algunos de sus principales santuarios del tipo que llamaban *nemeton*<sup>125</sup> consistían realmente en encinares, robledales, u otros ejemplares del género *querqus*, con alguna delimitación. En celtiberia están atestiguados tanto por la arqueología y epigrafía (Peñalba de Villastar) como por las fuentes literarias, destacando la mención que hace Marcial: *sanctum Buradonis ilicetum*<sup>126</sup>, el cual probablemente corresponda al actual “Beratón” al Sur del Moncayo, donde hubo encinares. Además se documenta un territorio llamado “Buradón” en la medieval Álava.

Evidentemente, estos lugares sagrados arbóreos de los celtas, se relacionan con el dios uránico celta del rayo, sea Lug, en el caso concreto de los celtíberos — sin olvidar a “Táranis”, (vid. *Supra*).

La encina, el *nemeton* es el lugar físico concreto donde el “uranismo” se da la mano con “lo chamánico” en el caso de la religión celta. Es muy probable, pues, que la revelación otorgada a Olindico por el cielo, sucediese en uno de estos bosques sagrados.

Abundando en la santidad de ciertos bosques del género *querqus* entre los celtas, recordaremos aquí la importancia del muérdago, lorantácea que se cría en la corteza del roble, para los druidas<sup>127</sup>.

Hasta aquí parece razonable la hilvanado de los factores citados. Ahora, por mera deontología y antes de que lo hagan otros procederé a impugnar mi hipótesis. El punto débil es, evidentemente, la plata. La plata no es, en las religiones poesía,

<sup>122</sup>B. Riesco Álvarez, *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León-Zamora, 1993 p. 77s. principalm.

<sup>123-124</sup>G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941 p. 81.

<sup>125</sup>C. de Simone, “Céltico *nemeto*- “bosco sacro” ed i suoi derivati onomastici”, *Actas III Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispanas*, ed. Salamanca, 1985 p. 371s.; J. L. Brunaux, “Les bois sacrés des Celtes et des Germanis”, en *Les bois sacrés. Actes du Colloque international de Naples. Centre Jean Bérard* 10, Nápoles, 1993 p. 57s.; VVAA, *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, ed. París, 1991.

<sup>126</sup>Mart. *Epigr.* V, 23, *supra*.

<sup>127</sup>Plin. *NH* XVI, 249; T. D. Kendrick, *The Druids*, Largs, 1927 (reimpr. 1990) p. 217.

alquimia y metalurgia antiguas y tradicionales un metal solar, sino lunar, selénico. Baste citar el ejemplo de la cultura babilónica<sup>128</sup>.

No obstante, en descargo del alegato anterior cabe decir que no conocemos tan detalladamente la cultura celtibérica antigua como para aplicar tajantemente esta asociación y, en caso de haberlo hecho, creernos facultados para romper la asociación entre el elemento “chamánico” y el “uránico”. Así, como botón de muestra de la necesidad de ser cautelosos, debemos tener presente en todo momento que la noche y la luna eran más importantes en la mentalidad celta que en la romana, hasta el punto que los galos medían su tiempo por noches<sup>129</sup>. Y aquí, paradójicamente y de rechazo, nos encontramos con otro paralelo con los pueblos “de prácticas chamánicas” de Siberia-Altai, etc., y de los indios de las praderas norteamericanas.

Los galos tenían a Plutón por padre de todos y tal era la tradición de los druidas. No tenemos seguridad sin embargo respecto a los celtibéricos y la eventual primacía calendárica de la noche (vid. infra).

Hemos apuntado líneas arriba que la otra posibilidad de recepción del talismán, de la lanza argétea de Olíndico. Concretamente pudo haber sido un ritual de ascensión chamánica.

Los chamanes actuales (o al menos, de principios de siglo XX) practican el ritual de ascensión en su viaje al cielo, durante las ceremonias de iniciación y en otras ocasiones (vid. infra). La ascensión, la “anábasis chamánica” se realiza frecuentemente entre los pueblos uralo-altaicos durante el ceremonial del sacrificio del caballo, acompañando al alma del caballo sacrificado hasta *Bai Ulgen*, el dios supremo, y otras veces con ocasión de sus taumaturgias, acompañando entonces al alma del enfermo.

Nos interesa especialmente el sacrificio equino, puesto que se presenta también tal ritual en algunos de los extremos más alejados del mundo indoeuropeo, tales como la India con su *asuamedha* (o *açuamedha*), o Roma con su *october equus* o los hispanoceltas lusitanos<sup>130</sup>.

*Bolot*, el héroe kara-kirguiz y *kesar*, el rey legendario de los mongoles entran en el mundo del más allá por una gruta situada en lo alto de los montes. Es una prueba de iniciación<sup>131</sup>. El “Libro de los muertos” egipcio, así como muchos textos funerarios dan la expresión *asket pet* (de *asket*, “peldaño”) puesta a

---

<sup>128</sup> M. Eliade, *Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, 1993 (París, 1991) p. 48s.

<sup>129</sup> Caes. *Bell. Gall.* VII, 18; H. Hubert, *Los Celtas desde la época de Tène y la civilización céltica*, México, 1957 p. 242.

<sup>130</sup> Liv. *per.* XL «...equo atque homine suo rito immolatis...»

<sup>131</sup> Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op. cit. p. 18s.

disposición de Ra para que suba de la tierra al cielo. El motivo de la “ascensión” al cielo mediante un árbol, cuerda o escalera es frecuente en todos los continentes<sup>132</sup>. Ya dentro del mundo indoeuropeo y clásico grecorromano encontramos muchos ejemplos. Comenzando por la India védica, la elección y consagración del lugar del sacrificio equivale en cierto modo a una sublimación del espacio profano. Acaso ocurriese algo similar con el *nemeton* celta y el *temenos* de los helenos y sus vecinos. Un texto védico dice<sup>133</sup>: “en verdad, el oficiante se construye una escalera y un puente para alcanzar el mundo”. En otro pasaje del mismo texto, el sacerdote, al llegar a lo alto del poste de sacrificio extiende las manos y exclama: «¡He llegado al cielo, a los dioses; me he hecho inmortal!»<sup>134</sup>. Hay otras expresiones similares abundantes en la literatura védica<sup>135</sup>.

*Kosingas*, el sacerdote-rey de los *kebrenioi* y *sykaiboiai*, pueblos tracios, amenaza a sus súbditos con ir a reunirse con la diosa Hera, ascendiendo por una escalera de madera<sup>136</sup>. Una de las iniciaciones de los misterios órficos, de origen tracio, pero ampliamente extendidos por la Hélade antigua, consistía en la subida ceremonial por una escalera<sup>137</sup>. También nos topamos con la escalera en la iniciación de los misterios de Mitra. La escalera ceremonial *climax* tenía siete peldaños, cada uno de un metal diferente. Según Celso<sup>138</sup>, el primero era de plomo y correspondía al “cielo” del planeta Saturno; el segundo era de estaño y correspondía a Venus; el tercero, de bronce, a Júpiter; el cuarto, de hierro a Mercurio; el quinto, de “aleación monetaria” —probablemente cobre y plata—, a Marte; el sexto, de plata, a la Luna, y el séptimo, áureo, al sol. El octavo peldaño representaría la esfera de las estrellas fijas. Al trepar por esta escalera, el neófito se elevaba a los “siete cielos” y por encima de ellos hasta el empíreo de las estrellas fijas<sup>139</sup>.

Hallamos por doquier la asociación de la plata a la Luna. Pero ya hemos visto que Olíndico la había recibido del cielo. Y que las religiones antiguas los distinguían bien.

El chamán del Altai que debe preparar un rito de ascensión durante el sacrificio del caballo, que es la ceremonia principal de su religión, y que tiene lugar

<sup>132</sup> Eliade, *Le chamanisme...*, *op. cit.* p. 404s.

<sup>133</sup> *Taittirīya samhītā* VI, 6, 4.

<sup>134</sup> *Taittirīya samhītā* I, 7, 9.

<sup>135</sup> A. Hildebrandt, *Vedische Mythologie* I-II, Breslavia, 1927-1929; A. Coomaraswamy, “Svayatātrna-Janua Coeli”, *Zalmoxis* 2, 1939 p. 1s.

<sup>136</sup> Polyain. *Stratag.* VII, 22.

<sup>137</sup> A. B. Cook, *Zeus. A study in Ancient Religion*, vol II, 2, Cambridge, 1925 p. 124s.

<sup>138</sup> Orig. *contra Celsum* VI, 22.

<sup>139</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, *op. cit.* p. 121-122.

una vez al año, dura dos o tres noches. La primera, se instala una nueva yurta y en su interior, un abedul despojado de sus ramas y en el que se han tallado previamente nueve escalones (*tapty*). Se escoge para el sacrificio un caballo blanco; se enciende fuego en la yurta; el chamán ahuma su tamboril y llama con él sucesivamente a los espíritus; después sale, monta sobre un maniquí de trapo que representa una oca, rellena de paja, y moviendo las manos como si volase, canta, invitando al ave a viajar “por encima del cielo blanco” que “suba al cielo” el ave.

El objeto del rito es apresar el alma del caballo sacrificado *pura*, que ha huido al acercarse el chamán. Una vez ha hecho volver al alma fugitiva, deja en libertad al monifate de oca y sacrifica sólo el caballo. La segunda parte ocurre la siguiente noche, en la que el chamán lleva el alma del caballo a la presencia de *Bai Ulgen*. Previamente a ello, ha ahumado el tamboril (instrumento que le es propio y que usa en sus trances), se ha revestido ritualmente y ha invocado a *Merkyut*, el “pájaro del cielo” para que “venga cantando” y “se siente en su hombre derecho”. Entonces inicia la ascensión, sube con agilidad los peldaños que han sido tallados en el abedul ceremonial, penetrando sucesivamente en los nueve cielos, describiendo al auditorio con prolijidad de detalles, todo lo que ve y lo que ocurre en cada uno de los “nueve cielos” —que consideran los pueblos uralaltaicos—. En el sexto cielo, como los órficos, venera a la Luna y en el séptimo al Sol. Por último, en el noveno, el chamán se postra ante *Bai Ulgen* y le ofrece el alma del caballo sacrificado. Es el momento culminante de la ascensión extática. *Bai Ulgen* le hace saber si el sacrificio ha sido bien recibido y él predice el tiempo; a continuación, el chamán se desploma extenuado y, tras un momento de silencio, despierta como de un profundo sueño<sup>140</sup>. Durante la ceremonia, el chamán ha ido invocando los diferentes dioses cuyos valores específicos denuncian la naturaleza planetaria de los mismos. Las muescas representan evidentemente a los distingos planetas. En la ciudad persa de Ecbatana, sus muros de diferentes colores específicos simbolizaban los “cielos planetarios”<sup>141</sup>. Los uralaltaicos añaden dos peldaños, más próximos a *Bai Ulgen* que otros ritos de anábasis.

Cuando se trata de iniciar a un candidato a chamán, el neófito buriato deberá trepar a las copas de nueve árboles delimitados previamente. Dentro de la yurta (tienda de pieles) se coloca otro árbol —suele ser un abedul— de forma que su copa sobresalga por el orificio superior: el neófito, sable en mano, trepará por él hasta salir por la oquedad, realizando así el paso hasta el último cielo. Una cuerda ha sido tendida desde la yurta con árbol a los otros nueve abedules y de ella cuelgan trozos de tela de distintos colores que representan las regiones celestes. La cuerda recibe el nombre de “puente” y simboliza el viaje del chamán a la morada de los dioses. Una ascensión parecida realiza el chamán ya consagrado cuando debe curar a los enfermos que acuden a él.

<sup>140</sup> Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op. cit. p. 176s. ; id., *Tratado de Historia de las Religiones*, op. cit. p. 122s.

<sup>141</sup> Herodt. I, 98.

La literatura turco-mongol está llena de viajes míticos al cielo, que recuerdan muchos los ritos chamánicos<sup>142</sup>.

*Bai Ulgen* tiene un doble, un calco nocturno llamado *Erlík*. Koppers ha puesto de manifiesto las por otra parte evidentes semejanzas entre uraloaltaicos e indoeuropeos en el sacrificio del caballo, estudiando especialmente los elementos lunares entre los primeros (la corteza de abedul, el sexto peldaño, el carácter diurno/nocturno del dios supremo) destacando la importancia de las lunaciones a la hora de establecer las fechas del sacrificio<sup>143</sup>.

Sacrificio del caballo, chamanismo oracular, importancia de la Luna en los festivales religiosos<sup>144</sup> son semejanzas abundantes y profundas —dado lo limitado de nuestros conocimientos— entre los uraloaltaicos y los hispanoceltas y refuerzan las tesis de un estrecho contacto cultural, religioso y, de alguna manera, geográfico entre uraloaltaicos e indoeuropeos primitivos.

Los chamanes uraloaltaicos emprenden sus viajes extáticos “de anábasis” en los siguientes casos, a) para comparecer “cara a cara” ante el dios celeste y presentarle una ofrenda en nombre de la comunidad; b) para buscar el alma de un enfermo, que se supone extraviada lejos —de su cuerpo o arrebatada por los demonios; c) para encaminar el alma de un difunto hacia su nueva morada; d) para enriquecer su sabiduría mediante el trato con los seres superiores<sup>145</sup>.

Dicho esto, se impone cuestionarse la distonía de Olíndico respecto a esta clasificación. El chamán, cuando viaja a las esferas superiores, es él quien presenta dones al dios en nombre de la comunidad y, en caso de recibir, lo que toma es “ciencia” o “sabiduría”. En cambio, Olíndico era quien había recibido del cielo una lanza de plata, él, el comunicador con la esfera divina es el receptor de un objeto. No como ofrenda, claro está, sino como emblema uránico de su autoridad político-religiosa. Pues tal naturaleza política y religiosa es la que, según la escasa documentación conservada, revistió la misión encomendada a Olíndico (*Olyndicus* o *Solonicus*).

Esta peculiaridad es la que en su tiempo distinguió a Olíndico de los demás manipuladores religiosos. Por esa razón resultó un “chamán” (y *dux*) atípico. Tan

<sup>142</sup> N. K. Chadwick, “Shamanism among the Tatars of Central Asia”, *Journal of The Royal Anthropological Institut* 66, 1936 p. 291s.

<sup>143</sup> W. Koppers, “Pferdopfer und Pferd kult der Indogermanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistic* IV (Salzburgo-Lipsia), 1936 p. 279s., 396s.; para los turcos uigures del xinjiang chino, J. Haeckel, “Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren Zum Probleme des euroasiatischen Totemismus”, *Archiv für Völkerkunde* 1, 1947 p. 95-163; J. P. Roux, “Les astres chez les Turcs et les Mongols”, *Journal Asiatique* 1979 p. 186s.

<sup>144</sup> Cf. Str. *Geog.* III, 4, 16: “... pero los celtíberos y sus vecinos por el Norte bailan y se regocijan toda la noche con toda la familia en honor a un dios innominado delante de las puertas...” Corais añadió *thyein* “sacrificar” al texto griego, adición aceptada por todos los estudiosos salvo Sopeña.

<sup>145</sup> Eliade, *Le chamanisme et les techniques...*, op. cit. p. 412s.

atípico como para encabezar un levantamiento panceltibérico. En Olíndico hay que unir la capacidad de liderazgo a las facultades chamánicas (don de profecía, uranismo, “talismán” entregado por los dioses, y otras que podemos suponer).

Entre éstas últimas cabe suponer verosímil y principalmente el “trance” para alcanzar esa capacidad de videncia profética. En cualquier caso, un considerable poder de convicción de sus facultades mánticas.

### *La plata en la noche*

Ya hemos constatado que en las grandes culturas antiguas del Próximo Oriente y en la tradición alquímica, la plata es el metal de referencia para la noche y la Luna. Veamos qué elementos conocidos de la cultura religiosa celtibérica pueden asociarse a su vez a este horizonte ideológico.

La mitología popular conservaba ideas acerca del padecimiento de la Luna, fuese a causa del Sol, fuese por otras razones. Los vestigios de esta creencia se manifestaban en alborotos para estimular al afligido satélite de la Tierra<sup>146</sup>. Así, los romanos lanzaban espadas al aire nocturno y hacían sonar trompetas, cacerolas y ollas de bronce, *laboranti succurrere lunae*. Uno de los clásicos latinos narra que el motín que los soldados habían urdido contra Tiberio fracasó porque “la luna palideció de pronto en un claro. Trataron entonces de ahuyentar la obscuridad, en vano puesto que acudían nubes que obscurecían nuevamente. Los medios de que se valieron para ahuyentar las tinieblas fueron el golpeteo de metales y el sonar de trompetas”<sup>147</sup>.

En época posterior, cuando Europa se estaba convirtiendo al cristianismo, los preceptores cristianos trataban de erradicar la superstición, apremiando a los conversos para que no continuasen con el clamor de *vince luna* cuando ésta era cubierta por las tinieblas. En pleno siglo XVII, los irlandeses y galeses, durante los eclipses corrían dando vueltas golpeando calderos y ollas “pensando que sus estrépitos y provocaciones son útiles para ayudar a los orbes más altos”<sup>148</sup>.

Respecto a los antiguos celtíberos y aquellos pueblos con los que lindaban por el Norte, rendían culto concretamente “sacrificando” (¿) a un dios innominado en las noches de plenilunio, todos los de (cada) casa reunidos *panoikous* (acus.), danzaban a lo largo de toda la noche “ante las puertas”<sup>149</sup> de las viviendas

<sup>146</sup> E. B. Taylor, *Cultura primitiva I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, 1977 (ed. orig. 1873) p. 313s.

<sup>147</sup> Tac. *Ann.* I, 28.

<sup>148</sup> Taylor, *Cultura primitiva*, *op. cit.* p. 314.

<sup>149</sup> F. Lasserre ed., *Strabon. Géographe. Tome II. Livres II et IV*, Paris, 1966 p. 75, 16 <Thyein> Corais; A. Schulten, *Estrabón. Geografía de Iberia*, Barcelona, 1952 p. 76, 7 idem; H. L. Jones, *The Geography of Strabo II*, Londres-Cambridge de Massachusetts, 1949 p. 108, 11 “*thyen*, Corais insert; so the others editors”. Todos sobre Str. *Geog.* III, 4, 16.

probablemente, pero tampoco pueden descartarse las de las ciudades. El texto ha sido objeto de recientes estudios<sup>150</sup> que desconfían de la adición que hizo Korais de la palabra *thyein* “sacrificar”, además de precisar otros aspectos lingüísticos. Es probable que el dios, mejor que “innominado” fuese más bien la reducción contradictoria o imposible para el panteón helénico y más bien aplicable a dioses ciónicos que uránicos. En nuestra opinión, que coincide en este extremo concreto con la de Ramón Palerm y Sopeña una de las razones que se agazapan tras este anonimato es la misma que César hace declarar a los galos: que se reputan descendientes de *Dis Pater* (Plutón) —asimilado a Hades por los helenos— y que cuentan el tiempo por noches, no por días<sup>151</sup>. El calendario galo de Coligny (Ain) manifiesta estas tendencias: su base de cómputo es la noche y contiene sesenta y dos meses lunares consecutivos con intercalaciones para adecuarlo al solar. Cada sexta luna, según Plinio, era considerada el inicio “mensual” de los años y del ciclo de treinta (6) años<sup>152</sup>.

Los celtíberos también contaban el tiempo por noches. El texto estraboniano los equipara en este aspecto selénico con las etnias que lindaban septentrionalmente con ellos. Sabemos que algunas de ellas eran los antrigones, carietes, várdulos y otros, aunque aquí no los cite Estrabón.

Pues bien, en parte substancial de estos territorios, donde se ha hallado vascuence al menos desde la Edad Media, los nombres de los días, la formación de los ciclos mayores (semana y  $3 \times 9 + 3$ ) a partir de la lengua vascuence, en la que han permanecido fosilizados, siguen exactamente la misma pauta<sup>153</sup> que entre las lenguas célticas antiguas y medievales<sup>154</sup>, las fases lunares.

El dios del que los galos tenían a gala descender *Dis Pater* consideramos que es el mismo “dios innominado” de los celtíberos, en nuestra opinión. Y es a su vez probablemente el que es celebrado en el posterior período hispanorromano como *Jupiter Optimus Maximus*<sup>155</sup> al que dedican sus epitafios tantos indígenas

<sup>150</sup> V. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, “El anonimato de un dios de los celtíberos: aportaciones críticas en torno a Estrabón III, 4, 16”, *Studia Historica. Historia Antigua* 12, 1994 p. 27s.; G. Sopeña, “La importancia de un dios sin nombre”, en id., *Ética y ritual, op. cit.* p. 29s.

<sup>151</sup> Caes. *Bell. Gall.* VI, 18, 1-2.

<sup>152</sup> Plin. *NH* XVI, 249; C. Lamoreux-Mangeot, “Trois termes mathématiques dans le Calendrier de Coligny?”, *Études Celtiques* XXVIII, 1991 p. 263s.

<sup>153</sup> J. Caro Baroja, *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, San Sebastián, 1980 (2ª) p. 87s. principalm.

<sup>154</sup> J. Loth, “L’année celtique d’après les textes irlandais, gallois, bretons et le calendrier de Coligny”, *Revue Celtique* XXV, 1904 p. 132s. principalm.; cf. H. Usener, “Dreiheit”, *Rheinisches Museum für Philologie, NF.* LVII, 1903 p. 321s.

<sup>155</sup> A. Mª. Vázquez Hoys, “El culto a Júpiter en Hispania” *CFC* XVIII, 1983-1984 p. 112, de lo cual saca conclusiones diametralmente contrarias a las nuestras, al no encontrar

hispanoceltas. Pero la reducción a un dios uránico —Júpiter— se habría de producir más tarde. Hasta entonces, en época independiente debió ser un dios primigenio uránico y ctónico a la vez, pero con predominio del segundo elemento. La inadecuación a cualquier deidad grecorromana era manifiesta y sólo la romanización (parcial) lo hizo “presentable” por su aspecto menos ominoso para la mentalidad grecorromana.

Aún así, los indígenas hispanos septentrionales solían escribir las siglas I.O.M, no desarrolladas en un 75% de los casos, lo cual sí podría ser interpretado como una prueba de que originalmente era innominado: sería “el dios (por el día)”/ “el dios (por la noche)” o algo similar.

La mayor tendencia al monoteísmo ambivalente por parte de los celtas es un factor que pocas veces ha sido llamado a capitular. Al efecto de prudencia a la hora de denominar a la divinidad, recordemos que los paganos irlandeses invocaban “¡Por el dios que jura mi tribu!”<sup>156</sup>, sin darle su nombre específico.

Un dios de la noche, lunar. La Luna presenta en muchísimas religiones una conexión con las aguas, la vegetación, la fertilidad de la mujer, la serpiente, la iniciación y la muerte<sup>157</sup>.

Por otra parte Hades es el dios que domina el Occidente, el camino a su reino, donde los muertos languidecían. Cuando Estrabón describe la Turdetania no duda de que todo su subsuelo, riquísimo en plata según los patrones de entonces, pertenece a Hades y ha sido favorecido por él, mediante sus emanaciones de plata en minas y escorrentías<sup>158</sup> según había presenciado Posidonio, el cual tenía una visión de conjunto de Iberia.

El engarce entre la lanza recibida del cielo, la plata y la noche puede abordarse desde esta perspectiva. Bien es cierto que sabemos muy poco acerca del “dios innominado”, pero lo que podemos intuir es que tal dios, uránico y ctónico a la vez fue el inductor de la acción de Olíndico. Un dios, además, común a celtíberos y otros pueblos hispanoceltas, susceptible por tanto de apadrinar un movimiento “nacional” celtibérico. No pretendemos agotar, ni mucho menos, el abordaje al tema del “dios innominado”, que sólo interesa aquí parcialmente.

Hemos hecho mención al estrépito y trompetadas con que los romanos—y acaso, los celtíberos— pretendían apartar las tinieblas y las nubes a la Luna y queremos tan sólo añadir a ello que ni los romanos, ni los celtíberos desconocían el

---

como epítetos teónimos indígenas, lo que sólo evidencia que no se ha acordado del pasaje estraboniano citado. Los dedicantes son indígenas como reconoce esta autora.

<sup>156</sup> J. Markale, *Druidas*, Madrid, 1989 p. 74.

<sup>157</sup> Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, op. cit. p. 170s.

<sup>158</sup> Str. *Geog.* III, 2, 8-9.

eclipse y la forma de predecirlo. Por lo que hace al reborde oriental de Celtiberia hay algunos trabajos<sup>159</sup>.

El documento estraboniano recién transcrito ha sido objeto de alguna hermenéutica etnográfica. Así, Tenorio recogió etnográficamente danzas “en honor de la luna” en las que “las familias se agrupan”<sup>160</sup>, en la comarca orensana de El Bollo. Caro Baroja, por su parte anota la supervivencia en tierras vascas de la danza “cdate”<sup>161</sup>. Blázquez cree que la diadema —o cinturón— prerromana de San Martín de Oscos, llamada a veces “de Ribadeo” incorrectamente, pudiera representar una de estas danzas<sup>162</sup> —pero no aparecen parentelas, sino guerreros—. Lo que es inadmisibile es que este dios innominado fuese la Luna, como se ha afirmado ligeramente primero porque no es eso lo que dice Estrabón; no confundamos el calendario con la divinidad, que se manifiesta a lo largo del año como cree oportuno. Parecida insensatez sería decir que el dios cristiano es la luna, puesto que es el primer plenilunio de primavera el que determina que el domingo siguiente sea su fiesta principal, la Pascua. El más elemental conocimiento de la fenomenología religiosa —si es que se posee— obligaría a profundizar mucho más. La investigación sobre la casi extinta cultura española clásica de los siglos de oro, proporcionará sin duda afejos materiales etnográficos que aguardan su “mano de nieve” para iluminar este aspecto de la cuestión.

No hace mucho se preguntaba un colega<sup>163</sup>: “¿qué podría hacer de noche (Olíndico) junto a la tienda del cónsul? Un golpe de mano ciertamente pero, también, en solitario o casi... ¿acaso no podemos estar ante una operación de magia guerrera concorde con las comunes entre druidas?”

Creemos haber respondido a una parte de estas preguntas. Efectivamente, Olíndico se acercó a la tienda consular con intenciones hostiles, pero probablemente “recubierto” por algún rito chamánico que permitiese la bilocación. El hecho de que un indígena circulase por un campamento romano — y más si era de los celtíberos orientales, caso de Olíndico, entre los cuales Roma reclutaba en aquellos años sus *socii*<sup>164</sup> — no era nada anormal, más bien todo lo contrario. Pero a sus debidas horas

<sup>159</sup> A. Rebullida Conesa, *Astronomía y religión en el Neolítico-Bronce*, Tarrasa, 1988.

<sup>160</sup> N. Tenorio, *La aldea gallega. Estudio de Derecho consuetudinario y economía popular*, Cádiz, 1914 p. 142-144.

<sup>161</sup> J. Caro Baroja, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica. Análisis histórico-cultural*, Madrid, 1943 p. 73, 186s., 204, etc.

<sup>162</sup> J. M<sup>a</sup>. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, Madrid, s. f. p. 238-239.

<sup>163</sup> García Quintela, “El sacrificio humano adivinatorio céltico...”, *op. cit.* p. 34

<sup>164</sup> L. Pérez Vilatela, “Olíndico y Olónico...”, *op. cit.*, e. p.

y tiendas respectivas del campamento<sup>165</sup>. No después del toque de queda, un individuo armado con lanza de plata junto a la tienda del cónsul.

También creemos haber iniciado una línea de respuesta a otros aspectos de la cuestión, implícitos en la pregunta de García Quintela: la prescripción divina — aunque uránica y chamanística en la entrega del talismán aparentemente— obligaba a actuar de noche. Y en determinada fase lunar sin duda. El dios innominado de los celtíberos tenía presencia y poder de día, pero por cosmogonía y más que probable etnogénesis mítica de las naciones celtibéricas actuaba con mayor desenvoltura por la noche. Los griegos y romanos no pudieron entender las pautas de actuación del dios. Nosotros tampoco, aunque deducimos e intuimos por dónde se adelgazan y desvanecen nuestros escasos conocimientos.

Olíndico sólo podía actuar con la lanza de plata, metal propio de la Luna y la noche. ¿Iba a realizar un sacrificio “al estilo druidico” en la persona del cónsul? Tal vez. Pero el instrumento para la ejecución sacrificial entre los hispanoceltas era el cuchillo ceremonial, la *ensis falcata*, la *kopis* o *machaira*<sup>166</sup>, según se deduce de la observación de los bronce fundidos votivos. En cambio, el cielo le había entregado a Olíndico una lanza, no una pieza para el sacrificio *strictu sensu*. La lanza era el arma aristocrática característica del jinete celtibérico, por más que fuesen éstos grandes tiradores a espada. El “jinete lancero” de las acuñaciones celtibéricas y vecinas respondía a un mito hispanocelta según nos comunica amablemente Martín Almagro-Gorbea, quien prepara varios trabajos sobre el mismo y sobre el que ya ha trabajado<sup>167</sup>. El cielo había entregado a Olíndico un arma acorde con su propia dignidad de *dux* — no olvidemos este importante aspecto— y dotada de la suficiente virtualidad como para abatir a un enemigo del más alto rango, un cónsul romano. Por lo tanto, desde el punto de vista de la abortada ejecución del cónsul Metelo Pío, el concepto de “sacrificio” es algo ambiguo. La lanza presupone una lucha previa, un advertimiento al enemigo desde cierta distancia, a diferencia de una daga asesina. Se trataba, pues, de la ejecución de un enemigo en activo, potencialmente peligroso, no de una víctima atada. Los hispanoceltas practicaban ocasionalmente sacrificios humanos<sup>168</sup>, pero en este caso, la mentalidad sociorreligiosa celtibérica dificultó hasta hacerla imposible, la ejecución del jefe enemigo. El vulgar *pilum* de un

<sup>165</sup> Cf. Str. *Geog.* III, 4, 16, vettones en el campamento romano; Pol. VI, 26-32: monográfico sobre los *castra* romanos, con la ubicación de los *socii* en el mismo junto a muchos otros aspectos.

<sup>166</sup> Así en los bronce votivos del Norte de Lusitania y Gallaecia, vid. A. Blanco, “Exvoto con escena de sacrificio”, *Revista de Guimarães* (RG) LXVII, 1957 p. 512s.; J. M. Gómez Tabanera, “La función ternaria en el sacrificio celtibérico”, *RG* LXXVI, 1966 p. 85s.

<sup>167</sup> M. Almagro-Gorbea, “Iconografía numismática hispánica: jinete y cabeza varonil” en M<sup>a</sup>. P. García Bellido, R. Sobral, *La moneda hispánica. Ciudad y territorio*, Madrid, 1995.

<sup>168</sup> Str. *Geog.* III, 3, 6; Liv. *per.* XL; Plut. *Quaest. Rom.* 83; vid. García Quintela, “El sacrificio humano adivinatorio céltico...”, *op. cit.* p. 25s.

centinela rutinario tornó inútil la lanza argétea, abatiendo al audaz Olíndico en el último momento. Los poderes divinales celtibéricos habían fracasado. Por muy poco, pero lo suficiente<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> Agradezco a los profs.S. Montero y J. A. Álvarez-Pedrosa sus sugerencias para mejorar este trabajo. Evidentemente, la responsabilidad última es del autor.