

**HOMENAJE
AL
PROFESOR MONTENEGRO
ESTUDIOS DE HISTORIA ANTIGUA**



UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Separata del libro
HOMENAJE AL PROFESOR MONTENEGRO

1999



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
E INTERCAMBIO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID



Coordinadores:

Ángeles Alonso Aurla

Santos Crespo Ortiz de Zárate

Tomás Garabito Gómez

Ma Esther Solovera San Juan

«Loegaire y los muertos armados»

M.^a Henar Velasco López
Universidad de Valladolid

RESUMEN

El artículo analiza los textos irlandeses relativos a la muerte del rey Loegaire y su forma peculiar de enterramiento (con sus armas y frente a sus enemigos). Señala primero cómo dicha disposición coincide con las exequias célticas de época más antigua, según atestiguan los autores clásicos y los hallazgos arqueológicos, y no constituye un hecho aislado dentro de esta tradición. Se examinan después distintos indicios de costumbres y creencias semejantes en otros pueblos indoeuropeos: los «héroes» griegos que defienden su territorio y eventualmente participan en batallas contra invasores; paralelos latinos en los que tal cualidad es atribuida en época cristiana a los santos; los *draugar* islandeses y la representación del batallar continuo de los *einherjar* germánicos. La riqueza de testimonios y las distintas elaboraciones del tema apuntan a la conservación de un motivo muy arcaico perteneciente al fondo más antiguo de los pueblos indoeuropeos.

ABSTRACT

The Paper analyses the Irish texts which deal with the death of the King Loegaire and his peculiar form of burial (with his arms and facing his enemies). Firstly it points out parallels with the oldest Celtic funeral rites corroborated by classical texts and archaeological findings; indeed it is possible to find instances of this peculiar burial in Celtic tradition. Different traces of similar practices and beliefs among other indo-european peoples are subsequently traced: the greek «heroes» who defend their territory and some times take part in battles against invaders; latin parallels where this quality has been transferred to saints in christian times; the icelandic *draugar* and the idea of everlasting battle in the germanic otherworld. The wealth of evidence and the different elaborations of the subject point to survival of a very old motif from the most ancient indo-european tradition.

Loegaire es un antiguo rey de Irlanda (s. V d. C.) en cuyo reinado, según todas las fuentes, comenzó San Patricio su labor evangelizadora en dicha isla¹. Las noticias más antiguas sobre él aparecen en la *Bethu Phátraic*, «La Vida de Patricio», compuesta por tres homilías sobre el santo, lo que le ha valido ser conocida con el nombre de *Tripartite Life of St. Patrick*². Argumentos históricos y lingüísticos apuntan a que el texto fue escrito a mediados del s. X y compilado en el s. XI, si bien hace uso de autores anteriores, de algunas de cuyas obras poseemos, al menos, extractos. En concreto los pasajes de «La Vida de Patricio» pueden cotejarse con dos textos latinos, las memorias del santo por Muirchú maccu Machtheni, que escribe siguiendo las órdenes

¹ Vid. referencias en D. Ó hÓgáin, *Myth, Legend & Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition*, London, 1990, s. v.

² La edición más antigua es de W. Stokes, *The Tripartite Life of Patrick with other Documents relating to that Saint*, London, 1987, 2 vols. Posteriormente K. Mulchrone, *Bethu Phátraic. The Tripartite Life of Patrick*, Dublin, 1939.

del obispo Aed de Sletty († 698), y las notas misceláneas del obispo Tírechán, quien trabaja a partir de un libro de su tutor, el obispo Ultán de Ardraccan († 656), posiblemente tuvo ante él una obra perdida del propio Patricio³ y compone a la manera de la época, con notas tomadas de biografías diferentes además de tradiciones orales.

Es esencial tener presente esta sucinta caracterización de las fuentes para valorar adecuadamente las versiones que encontramos de las distintas aventuras que jalonan la vida del santo, en concreto, las circunstancias de la muerte de Loegaire, que han dado pie a estas reflexiones.

En la *Bethu Phátraic* hay dos versiones contrapuestas, siguiendo el orden de aparición en el texto son éstas:

1) La primera aparece al final de una larga descripción en la que se narra la oposición del rey Loegaire y sus druidas al santo cristiano. Se salda con la victoria de Patricio, quien consigue celebrar la Pascua en Tara, arrebatar al rey con su fuego el poder sobre esas tierras, deshacerse de los dos druidas, vencéndolos con sus propias armas, y forzar por dos veces la conversión del rey. En ambas ocasiones la muerte de cada uno de los druidas desata las iras reales y el monarca ordena la muerte del santo, mas aterrorizado por las tinieblas, los temblores de tierra y armas, como si el cielo fuera a caer⁴, y previa intercesión de la reina, se arrodilla ante Patricio dándole una falsa paz, para urdir de nuevo su muerte, frustrada otra vez, primero por la transformación de Patricio y sus acompañantes en ciervos, después, ya en Tara, tras la muerte del segundo druida por la intervención divina.

En ese momento y ante la amenaza del santo de que, a menos de que crea, morirá, Loegaire se justifica ante su pueblo y se convierte. En el texto irlandés⁵ Patricio le promete largos años para él y su reinado, pero sólo un príncipe de su descendencia, y esto por la intercesión de la reina, aunque al final ese hijo, Lugaid, morirá también a causa de su soberbia, alcanzado por un rayo⁶. La versión latina de Muirchú macu Machtheni es mucho más taxativa, por habersele resistido al santo y a su doctrina, convirtiéndose en un escándalo, Patricio permite que se prolonguen sus días, mas no habrá ningún rey de su semilla⁷.

El relato, prolijo y lleno de elementos fantásticos, confiere la victoria final al santo, si bien la conversión tropieza con numerosos contratiempos y sólo es efectiva bajo amenaza de muerte, una muerte que al cabo se perdona y de cuyas circunstancias no se ofrecen más detalles.

³ Vid. W. Stokes, *op. cit.* p. XCI y ss., quien ofrece también las obras de estos autores. Un facsímil de sus documentos en E. J. Gwynn, *Book of Armagh. The Patrician Documents*, Irish Manuscripts Commission, Dublin, 1937. Vid. tb. L. Bieler, ed., *The Patrician Texts in The Book of Armagh*, Dublin, 1979.

⁴ Quizás no sea gratuita esta expresión, «indarléo isnem dorochair for talmatn», (W. Stokes, *op. cit.*, p. 46, 5s.), ya que ése es justamente el único temor que confiesan los celtas que visitan a Alejandro (Str. VII 3,8, Arr. *An.* I 4, 7, vid. sobre su interpretación A. B. Borstworth, *A historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, I, Oxford, 1980, p. 65). Vid. *infra* n. 51

⁵ W. Stokes, *op. cit.* p. 60, lss., K. Mulchrone, *op. cit.* p. 36s., quien ofrece en la misma página el texto irlandés y el latino.

⁶ Cf. la referencia de los Anales del Book of Leinster también en W. Stokes, *op. cit.*, p. 512, 19s. Una discusión detallada en G. Mac Eoin, «The mysterious death of Loegaire mac Néill» *Studia Hibernica* 8, 1968, 21-48, en especial p. 46 para la comparación entre las versiones de Muirchú y Tírechán en el punto que aquí interesa.

⁷ W. Stokes, *op. cit.*, p. 285s.

2) Mucho más sucinta y menos ornamentada, también más verosímil⁸, es la segunda versión. Se prescinde en ésta de todos los prolegómenos y sólo se informa de que Patricio en el curso de sus andanzas se dirige a Tara a Loegaire, porque había hecho amistad con él. El episodio está aislado, sin relación directa con los precedentes ni con los que siguen, dice así:

«Dochoid Patraic iar sin do Temraig co Loegaire, úair do gniset ca[i]rdes etorru connáro oircchi Patraic ina flaitheus. Sed non potuit credere, dicens: 'Niall, ol sé, 'm'athair-si, anno cluined in saebfáitsine, tuidecht na creitme, ro athne dam náro chreitind, acht corom adnaicchi i mmullach Temrach amal firu cathacha,' úair ba bes lasna geinti a n-adnacial fo n-armuib, facie ad faciem usquem ad diem iudici[i]».

«Después fue Patricio a Temair¹⁰ junto a Loegaire, porque hicieron un pacto entre ellos de modo que no fuera muerto Patricio durante su reinado. Mas no pudo creer, diciendo: 'Niall', dijo él, 'mi padre, cuando oyó la falsa profecía, la llegada de la fe, me prescribió que no creyera, sino que me hiciera enterrar en la parte más alta de Tara como los hombres belicosos', pues fue costumbre entre los paganos el enterrar bajo sus armas, cara a cara, hasta el día de juicio.»

En las notas latinas de Tírechán¹¹ encontramos el paralelo exacto de este pasaje:

«Perrexitque ad ciuitatem Temro ad Loigairium filium Neill iterum, quia apud illum foedus pepigit ut non occideretur in regno illius. Sed non potuit credere, dicens: 'Nam Neel pater meus non sinuit mihi credere, sed ut sepeliri in cacuminibus Temro quasi uiris consistentibus in bello', quia utuntur gentiles in sepulcris armati prumptis armis facie ad faciem usque ad diem *erdathe* apud magos, id est iudicii diem domini. 'Ego filius Neill [debeo sepeliri ita sicut] et filius Dunlinge *imMaistin* in campo *Liphi*, pro duritate odi[u]i,' ut est hoc.»

«Prosiguió de nuevo hasta la ciudad de Tara, junto a Loegaire, hijo de Niall, porque concluyó con él un tratado para no ser muerto en el reino de aquél. Mas no pudo creer, diciendo: 'Pues Niall, mi padre, no me permitió creer, sino que sea enterrado con las armas en las cimas de Tara como los hombres que se mantienen firmes en la batalla,' porque acostumbran los gentiles (enterrar a sus muertos) armados en los sepulcros, las armas prontas, cara a cara, hasta el día de la restauración¹² entre los magos, esto es, el día del juicio del Señor. 'Yo, hijo de Niall [debo

⁸ Vid. por ejemplo D. Ó hÓgáin, *op. cit.*, s.v. «Patrick». R. Sharpe, «St. Patrick and the See of Armagh» *CMCS* 4, 1982, 33-59, p. 58 sobre las razones políticas que explican la actitud más favorable de Muirchú respecto a la monarquía de Tara. Y K. McCone, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth, 1990, p. 91.

⁹ Seguimos la edición de K. Mulchrone, *op. cit.*, p. 48, 798ss.; cf. W. Stokes, *op. cit.*, p. 74, 4ss.

¹⁰ Es el nombre de Tara, la capital real irlandesa, ocupada desde inicios de la Edad del Hierro hasta los comienzos del cristianismo en esas tierras.

¹¹ W. Stokes, *op. cit.*, p. 308, lss. *Odini* estaría por *odii*. No creemos necesaria la corrección de G. Mac Eoin, *loc. cit.*, p. 35s. Para él la frase tendrá mejor sentido si *quasi uiris consistentibus in bello* estuviera al final de la sentencia. Si compartimos su opinión expresada en p. 36; «it has the quality of a sentence from one of the early Irish sagas and is probably translated from Irish. If so, it belongs to a tradition earlier than Tírechán himself». Esto último es lo que intentaremos demostrar.

¹² El término irlandés empleado significa también 'acto de celebración, festival, ceremonia', pero la explicación latina no deja resquicios a la duda sobre su sentido. Puede que la referencia de Estrabón (IV 4, 4), *εφθάρτους δε λέγουσι και ούτοι και άλλοι τας ψυχας και κόσμιον, επικρατήσιν δε ποτε και πύρ και ύδωρ*, se deba a que también los antiguos habrían tenido noticia de esa doctrina druidica: guardaría relación, entonces, con la tradición de una escatología final, testimoniada también en otras tradiciones indoeuropeas, vid. S. O'Brien, «Indo-European

ser enterrado de la misma forma que] el hijo de Dunlaing¹³, en Maistiú¹⁴ en el campo del Liffey por la perseverancia de nuestro odio; así debe de ser.»

De acuerdo con esta versión Loegaire no habría llegado a abrazar la fe cristiana, sin que esto le hubiera impedido concluir con Patricio un tratado de amistad, una situación radicalmente distinta del otro texto, donde por varias veces ordenaba la muerte del santo; dicho tratado le sería especialmente útil a Patricio ya que no eran las de Loegaire las únicas amenazas de muerte.

Lo llamativo del caso es cómo justifica su negativa a creer: ha de ser enterrado de una determinada manera, tal y como le dijo su padre, tal y como corresponde a un guerrero. Antes de detenernos en las peculiaridades de tal rito, conviene observar que su explicación sólo es válida si se entiende que para Niall, para Loegaire, el abrazar la fe supone abandonar creencias sobre cuyas peculiaridades las fuentes clásicas más antiguas son desgraciadamente muy parcas, pero en el que se destaca una enseñanza, la inmortalidad del alma¹⁵.

Sabido es que en las creencias más antiguas dicha supervivencia depende en gran medida de la forma y circunstancias en que se celebran los funerales, la calidad de las ofrendas etc. Y los propios autores clásicos, sorprendidos por la magnificencia de las exequias célticas nos transmiten noticias sobre ellas¹⁶, cuyos detalles se han visto refrendados por los hallazgos arqueológicos más recientes¹⁷.

Por tanto, la respuesta de Loegaire no es un capricho sin más, ni siquiera responde únicamente a la obediencia debida a los mayores o a las costumbres patrias. Frente a la fe cristiana proclama su deseo de ser enterrado con sus armas, como corresponde a los guerreros, como hallamos en las tumbas célticas, y con ello no hace sino afirmar la fuerza de sus propias creencias. Renunciar a tal honor conllevaría la pérdida de su derecho a la inmortalidad, tal y como la concibieran los celtas, y de seguro que, a juzgar por los resultados, no debió servir de mucho la prédica de San Patricio, que naturalmente incluiría una promesa de inmortalidad (el día del juicio es mencionado en el mismo párrafo).

eschatology: a model» *JIES* 4, 1974, 295-320 y otras referencias en nuestra tesis doctoral, *El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. Valladolid, 1996, ed. en microficha, p. 12 y p. 300s.

¹³ P. W. Joyce (*A Social History of Ancient Ireland*. London, 1903, 2 vols., II, p. 552) en un comentario a este pasaje señala sin citar la fuente que efectivamente fue enterrado allí, armado y de pie, con su rostro hacia el norte, frente a los Uí Neill, familia a la que pertenece Loegaire y de la que Dunlaing era enemigo mortal. J. Gwynn (*Liber Ardmachanns. The Book of Armagh*. Dublin-London, 1913, p. XLVIII) señala que dicha enemistad remonta a doscientos años antes con ocasión de una masacre de princesas reales perpetrada por el rey de Leinster (W. Stokes, «*Annals of Tighearnach*, Second Fragment A. D. 143-A. D. 361», *RC* 17, 1896, 6-33, p. 135).

¹⁴ El *campum Lifi* o *Mag Lifi*, es la llanura del río Liffey que recorre los condados de Kildare, Wicklow y Dublín, puesto que Maistiú, Mallaghamast está en el condado de Kildare, se refiere al primero de éstos.

¹⁵ Además del texto de Estrabón vid. *CAES Gall.* IV, 14; *AMM* XV, 9, 8; *MELA* III, 2, 18s.; *LUC*, *Civ.* I, 454-62; *Lucani Commenta Bernensia ad 1-451* p. 33, 7ss.; *D.S.* V, 28, 5-6; *VAL-MAX.* II, 6, 10. Sobre las enseñanzas de los druidas puede consultarse por ejemplo, F. Le Roux-Ch. J. Guyonvarc'h, *Les druides*. Rennes, 1986.

¹⁶ *CAES Gall.* VI, 19; *MELA* III, 19; *Lucani Commenta Bernensia ad 1-451* p. 33, 7ss.

¹⁷ En el continente se documentan enterramientos en rúmulos atribuibles a príncipes celtas desde el s. VI a. C., incluyen carros, servicios de bronce, grandes vasijas para el hidromiel, equipos de caza y pesca, restos de ofrendas alimenticias (cerdo), y armas, y perviven incluso hasta después de la conquista romana (vid. AA.VV. *Les Celtes*. Venezia, 1991). Esta forma de enterramiento es también frecuente en las islas, a pesar del predominio de la incineración; asimismo, esas prácticas funerarias han dejado huella en la literatura y el folklore irlandés. E. O'Curry, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*. London, 1873, 3 vols., I, pp. CCCXIX-CCCXLIV; P. W. Joyce, *op. cit.* II pp. 434-579; H. Hartmann, *Die Totenkult in Irland. Ein Beitrag zur Religion der Indogermanen*. Heidelberg, 1952. Vid. en la tesis antes citada p. 173ss.

Además, otros textos nos informan sobre la importancia de tal circunstancia en la elección del rey.

En el *Lebor na hUidre* (p. 117b²⁰-118b²¹), la más antigua recopilación de manuscritos que se ha conservado, aparece un relato en el que Loegaire y sus hombres, vencidos y al cabo convertidos, ponen a prueba la capacidad de perdón que predica el propio Patricio. Esto conlleva la revisión de algunas antiguas leyes irlandesas por parte del santo, hecho sobre el que dicho relato es una de los testimonios más antiguos. No nos interesa este aspecto, sino el final de la historia: Loegaire permaneció treinta años en el trono de Irlanda en buena relación con Patricio; en la batalla de Ach Dara es vencido y capturado por los hombres de Leinster y a pesar de haberles prometido por el sol y la luna, el agua y el aire, el día y la noche, el mar y la tierra, que no les demandaría más el tributo que ha provocado la guerra, lo hizo, con lo que los propios elementos que invocara se volvieron contra él y halló la muerte; había evitado emprender cualquier expedición naval porque se le había pronosticado que moriría entre Erin (Irlanda) y Alba (Escocia), mas al cabo murió en Grelach da Phil en la llanura del Liffey entre dos colinas con esos nombres¹⁸. Dice entonces el texto¹⁹:

«Tucad dano corp Loegairi anes iartain, agus rohadnacht con armgasciud isin chclud imechtrach airther descertach rig ratha Loegairi hi Temraig hé, agus a aiged fo des for Laigniú oc cathugud friú, or ropó namasam na bíú do Laignib. Bási dano ráith Loegairi tech Midchúarta in tansin, agus is airi conaitechsam a adnacul and.»

«El cuerpo de Loegaire fue trasladado después desde el sur. Y fue enterrado con sus armas²⁰ en el terraplén, en la parte más alta al sudeste de la fortaleza real de Loegaire, en Tara (es) ello. Y su rostro hacia el sur, en dirección a los hombres de Leinster para luchar contra ellos, pues durante su vida él fue enemigo de los hombres de Leinster. Además en ese tiempo la fortaleza de Loegaire era la sala de banquetes²¹ y por eso dio instrucciones él para ser enterrado allí.»

Si bien esta narración es bastante posterior (s. XI) a la versión de Tírechán (s. VII) de la muerte de Loegaire, guarda detalles de indudable antigüedad, como el peculiar juramento del rey, por lo que no parece aventurada la fiabilidad sobre la forma de enterramiento.

Otra fuente distinta, el Dindshenchas, colección de leyendas (ss. IX-XII, aunque existen indicios de tradiciones más antiguas) que explican el origen de los topónimos irlandeses, al tratar de Tara describen la fortaleza de Loegaire con cuatro puertas, una por cada punto cardinal y a continuación añaden:

¹⁸ Cf. St. Macalister, *Lebor Gabála Ereun. The Book of the taking of Ireland*. Dublin, 1956, vol. V, 353-355, p. 530s.

¹⁹ Ch. Plummer, «Irish Miscellanies» *RC* 6, 1883-85, 162-172, p. 165, con referencias a otras publicaciones anteriores; W. Stokes, *op. cit.*, pp. 562-67, p. 566.

²⁰ *Armgasciud* es un compuesto sobre *arm* «armas, equipo de batalla» y *gasciud* que designa también las armas, se utiliza para referirse a todo el equipo militar completo, los avíos, podríamos decir.

²¹ El vocablo irlandés *midchúarta* designa la pieza central de una mansión donde generalmente se celebran los banquetes, también se llama, como es el caso, *tech midchúarta*, literalmente «casa de la sala de banquetes», y especialmente se refiere a la de Tara.

«Rosuidiged [corp] Læguire fo sciathgaisgiudh frisín clodh imechtrach n-airt-berdeiscerthach na righratha Loeguire hi Temraig agus a aghaidh fodes ic cathugud fri Laighniu .i. fri claind Breasail Bricc²².»

«Fue colocado [el cuerpo] de Loegaire bajo sus armas contra el terraplén en la parte más alta de la fortaleza real de Loegaire en Tara y su rostro hacia el sur para luchar contra los hombres de Leinster, esto es, contra el clan de Bresal Brecc.»

No enlazan estas versiones la forma de enterramiento de Loegaire con su renuncia a la fe, la descripción, simple y llana, debía de responder a una costumbre tan extendida que no necesitaba detenerse más en ella; ello induce a pensar que la segunda versión de la *Bethu Phátraic* se ajuste más a la realidad de los hechos, el triunfo de Patricio no fue tan rápido y efectivo como pretenden los hagiógrafos posteriores; y justamente un indicio de esa verosimilitud sería la conservación de un detalle antiguo sobre la forma de enterramiento. Lo que sin duda no deja de ser interesante es cómo se engarza tal dato en la historia, justificando el rechazo de la nueva doctrina como si se tratara de mantener simplemente la promesa hecha al padre. Precisamente las fuentes irlandesas se caracterizan porque al cristianizar los datos antiguos y hacerlos entrar en un nuevo código o sistema, respetan la integridad de los mismos, ofreciéndolos como algo natural. Decimos esto porque puede no ser casual la mención en Tírechán de Dunlaing y sus hijos, éstos aparecen varias veces a lo largo de «La Vida de Patricio»²³, siempre como ejemplo de una conversión rápida a la fe, ellos y sus huestes (a cambio Patricio les concede la realeza por siempre, mientras ésta se extingue en Loegaire, incluso en la primera versión donde abraza la fe). En ese sentido, Loegaire seguirá luchando no sólo contra sus enemigos tradicionales del sur, los hombres de Leinster, sino que de algún modo está implícito un rechazo frontal al cristianismo, el mismo que, a nuestro entender, explica su justificación: 'no puedo creer, porque mi padre me dijo que me hiciera enterrar así, aceptar la fe equivaldría a renunciar a mi creencia en la inmortalidad'. Sin olvidar que la excusa ofrecida por el rey es perfecta, ya que Patricio no puede, no podrán ni siquiera muchos siglos después, echar por tierra las costumbres patrias, el santo se ve obligado a ceder y reconocer el derecho de Loegaire a elegir esa forma particular de enterramiento.

De hecho, a pesar de la opinión de O'Curry²⁴, Joyce se refiere a otro testimonio extraído del *Dindsenchas*²⁵, al hallazgo de esqueletos de pie en tumbas y a la orden

²² W. Stokes, «The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas» *RC* 15, 1894, p. 281, & 7. La similitud con el relato anterior puede apuntar a una dependencia, pero también responder a un origen común, si la leyenda estaba suficientemente extendida. La versión en verso (E. Gwynn, *The Metrical Dindsenchas*, Dublin, 1903, 5 vols, 2.ª reimpr. 1991, I, 20, 94) contiene una descripción mucho más sucinta, sin mencionar la disposición del cuerpo, pero es habitual esa discrepancia entre las dos colecciones. En Ch. Plummer, *loc. cit.*, p. 172 pueden verse las referencias a otras descripciones de la tumba de Loegaire, en especial G. Petrie, *History and Antiquities of Tara Hill*, 1839, p. 137, p. 146, pp. 168-70.

²³ W. Stokes, *op. cit.*, p. 184, en la versión de Tírechán p. 331 y p. 343; cf. p. 467.

²⁴ *Op. cit.*, p. CCCXXXIXs. Al no encontrar referencias a la noticia de G. Keating (1570-1650) sobre la costumbre de enterrar de pie a un guerrero con sus armas y ornamentos piensa O'Curry que pueda tratarse de colocar el cuerpo en posición erecta o a caballo para la cremación, una costumbre de la que señala paralelos entre los ballos del s. XIII. Recuérdese a ese respecto la descripción herodotea de los funerales escitas IV, 72, 3-5.

²⁵ *Op. cit.*, II p. 551ss. Y W. Stokes, «The Prose Tales in the Rennes Dindsenchas» *RC* 16, 1895, p. 276s. *Loch n-Oirbsen*. Es desde luego un caso especial por tratarse de Manannan, el dios del mar en la mitología irlandesa, que habría muerto en la batalla de Cuilliu, siendo enterrado de pie en tal sitio, si bien el lago (*Loch n-Oirbsen*, hoy

dada por el padre de St. Kellach, Owen, rey de Connaught, muerto en la batalla de Sligo contra los del Ulster, de ser enterrado con la jabalina en la mano frente a ellos, en una colina por donde pasen los del norte cuando vayan huyendo delante de los de Connaught; y hasta tal punto eran poseídos aquéllos por el pánico cuando se enfrentaban a los de Connaught, que vinieron con una tropa numerosa, sacaron el cuerpo de Owen, y llevaron sus restos al norte, y se le enterró en otro sitio para que no les hiciera huir siempre delante de ellos.

La idea estuvo extendida hasta el punto de haber quedado supersticiones. Joyce recoge la de un malvado enano cuyas fechorías no acabaron ni aun muerto, hasta que a la tercera vez fue enterrado no de pie, sino boca abajo.

E indudablemente guarda conexión con este hecho la creencia de que la exhibición del cadáver de un rey paraliza al enemigo, así se cuenta del rey Dathi (405-428), alcanzado por un rayo en los Alpes, su cuerpo fue traído por su hijo Amalgaid al frente del ejército y ganó nueve batallas navales y diez terrestres, porque al exhibir el cuerpo derrotaban a las fuerzas enemigas.

La misma leyenda que Joyce refiere de Dathi corría justamente sobre el padre de Loegaire, Niall. En una de las versiones de su muerte sus hombres lo habían transportado desde Italia y alcanzó el triunfo en siete batallas: se aseguraban la victoria poniendo en alto el cuerpo del rey, ante cuyo rostro el enemigo quedaba derrotado²⁶.

Este dato no hace sino constatar que el consejo que Loegaire recibe de su padre dista mucho de ser baladí, está perfectamente enraizado en una tradición bien establecida que, como intentaremos demostrar, sobrepasa los límites de la tradición irlandesa.

El propio Joyce recuerda que también los antiguos britones habrían compartido la superstición sobre la influencia maligna del cuerpo de un guerrero sobre sus enemigos, pues en la segunda rama de los *Mabinogi* galeses, «Branwen hija de Llyr», Bendigeit Bran, herido de muerte, cuando sólo quedan siete supervivientes británicos, pide que le corten la cabeza y la entierren en Gwynn Vrynn, «Colina blanca», en Llundain, Londres, mirando a Francia, ninguna plaga podría atravesar el mar hasta la isla mientras estuviera escondida allí²⁷.

Igualmente, si bien dentro de la literatura griega no hemos encontrado pasajes semejantes a los antes citados para los celtas, sí son evidentes algunos indicios que apuntan a la existencia de costumbres y creencias muy semejantes.

Lough Corrib, en el condado de Galway) se desbordó y cubrió el lugar de la tumba. Sin embargo, dado el evermerismo, Manannan es aquí un druida, artesano y bulionero, es probable que refleje una costumbre bien conocida. El texto dice: «ro hadnacht ina sessom», «fue enterrado en su actitud de defensa», donde *sessam* designa el acto o la postura de estar de pie, y más en concreto el estar de pie defendiendo.

²⁶ *Lebor Gabála Erenn* V p. 348s. (B «no togarbthe corp in ríg in árd», M «no tocaibthea corp in ríg in árd», «era colocado en alto el cuerpo del rey»); *Metrical Dindsenchas* II, 36, 22s. *tócabtha súas*, el *Dindsenchas* en prosa (W. Stokes, *RC* 15, 1894, p. 295s.) no menciona explícitamente la acción de levantar el cadáver. Tampoco la versión del manuscrito Rawlinson B 502 fo. 47a I. K. Meyer en su edición de éste (*Otia Merseana* 2, 1900-1901, 84-92, p. 91 n. 2) llama la atención sobre el paralelo con los versos sobre el Cid: «Y á siete reyes venció. Después de muerto, en batalla».

²⁷ Los lectores españoles pueden ver la trad. *Mabinogion* de V. Cirlot, Madrid, Siruela, 1988, p. 40 y 43. Sobre el culto a las cabezas, vid. S. Sterckx, «Les têtes coupées et le Graal» *Studia Celtica* 20/21, 1985-86, 1-42; S. y P. F. Botheroyd, *Lexikon der keltischen Mythologie*, München, 1992, s.v. «Kopfkult».

Existía la convicción de que mientras se mantuviera íntegro el sepulcro de Laomedonte, sobre la puerta Escea, los destinos de Troya estarían seguros, no podría ser tomada²⁸.

No es necesario mencionar aquí las similitudes en cuanto a la forma de enterramiento y cómo en las descripciones más antiguas entre las pertenencias que acompañan al difunto figuran incluso perros y caballos. P. Stengel²⁹, preguntándose por la utilidad de tales ofrendas, propuso que el caballo podría servirle para luchar contra los enemigos de su país.

Ciertamente existe en la tradición griega un convencimiento pleno de que los héroes defienden su territorio, hecho ligado al lugar donde reposan sus restos. No son los héroes griegos difuntos normales en el sentido en el que lo son Loegaire, Owen, Niall, seres reales, sin embargo y sin entrar en la polémica sobre el origen de su culto³⁰, los especialistas coinciden en las similitudes con el antiguo culto a los muertos y más adelante veremos cómo las historias que corren sobre estos seres legendarios se aplican también a personas reales, lo que justifica la comparación con los testimonios irlandeses.

Quizás los mejores ejemplos de cómo concebían los griegos la clase de ayuda que puede esperarse de un héroe aparecen en dos obras maestras de la literatura griega, *Las Coéforas* y *Edipo en Colono*.

A lo largo de la primera de estas tragedias, ya desde los primeros versos (4-5) resuena la invocación a Agamenón para que ayude a sus hijos a vengar su muerte en Egisto. Orestes y Electra le llaman para que se una a ellos (455-60), venga a la luz y se ponga a su lado frente al enemigo. El coro invoca a los μάκαρες χθόνιοι (476-8)³¹, mientras los dos hijos suben al túmulo, de rodillas golpean la tierra suplicando a su padre (479-509): necesitan su ayuda. A cambio le prometen banquetes, honores, libaciones y, para provocar más su cólera, le recuerdan las circunstancias de su muerte, además si salva a sus hijos, se salvará a sí mismo, no habrá muerto del todo. Especialmente llamativos son los versos 495-97:

Orestes: ἄρ' ἐξεγείρη τοῖσδ' ὄνειδεσιν, πάτερ;
Electra: ἄρ' ὀρθὸν αἰρεῖς φίλτατον, τὸ σὺν κάρᾳ;
El coro: ἦτοι Δίκην ἰάλλε σύμμαχον φίλοις;

²⁸ La noticia la debemos a Servio en su comentario a la *Eneida* 2, 241. Es notable que en Quinto de Esmirna (1, 788 y 802) Pentésilaea pide ser enterrada junto con sus armas y su caballo en la gran tumba de Laomedonte. Los troyanos le rinden unos funerales a la manera de los de Héctor, como si fuera su propia hija.

²⁹ «Ἄ (δὴς) κλυτόπολος» *AW* 8, 1905, 203-213, p. 210. Naturalmente, como él mismo señala, guarda relación con las cabalgadas de los muertos, el cortejo de Hécate, vid. *infra*.

³⁰ Vid. entre otros E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeit der Griechen*, Freiburg-Lepzig-Tübingen, 1898², reimpr. Darmstadt, 1980, I p. 146ss y II p. 351ss. sobre su continuación en época helenística, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1955, reimpr. 1967, 2 vols. I p. 184ss., p. 378ss., p. 715ss.; W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, trad. inglesa del original alemán, Stuttgart, 1977, Oxford, 1985, p. 203ss.

³¹ La cólera de los subterráneos contra sus asesinos es la responsable del sueño de Clitemestra (40s.), y Electra pide a su padre un vengador (130ss.), que devuelva muerte por muerte, pero de hecho cuando llega su hermano, no cesan, sino que se acrecientan las súplicas para despertar, hacer venir a Agamenón desde allí donde esté (316ss.). Igualmente Orestes, al enterarse del sueño, ruega a la tierra y al sepulcro paterno que en él encuentren cumplimiento feliz esos sueños (540ss.), que dirija hacia él su mirada y le asegure la victoria (583s.). Parece no bastar la furia desatada por las Erinis, ni la invocación a los seres subterráneos, es necesaria la intervención directa de Agamenón. En ese sentido quizás no es casual la mención del cadáver mutilado (439), que el coro emplea para despejar las pocas dudas que Orestes pudiera albergar, ya que ligaría a Agamenón con esos espíritus inquietos, vengativos por no haber sido enterrados convenientemente, vid. *infra* sobre los *draugar* islandeses.

Orestes: '¿No despiertas padre ante estos ultrajes?'. Electra: '¿No vas a alzar tu cabeza bienamada?'. El coro: 'Envía la justicia para unirse al combate con los tuyos.'

Si en este caso se implora a un cadáver que se levante para ayudar a sus hijos, todo el asunto de *Edipo en Colono* gira en torno al lugar donde muera Edipo y se erija su túmulo, que servirá de protección a Atenas frente a los tebanos. Los versos 1524s. son suficientemente explícitos: ὡς σοὶ πρὸ πόλλων ἀσπίδων ἀλκὴν ὄδε

δορὸς τ' ἐπακτοῦ γειτονῶν αἰεὶ πᾶσι

«De modo que te preste siempre socorro frente a los escudos numerosos y la lanza extranjera de los vecinos.»

Es una protección *post mortem* con la que Edipo se gana a Teseo desde el inicio de la tragedia³²; responde a un oráculo de Apolo (91ss.) que es también conocido en el país cadmeo (389ss.). Creonte pretende colocar la estela funeraria a la vera del país para tener autoridad sobre él, pero también para evitar que ponga sus pies dentro de los límites. Mas Edipo no está dispuesto a consentir, sino que desde donde está triunfará sobre quienes le expulsaron (646); si lo asentaran en la frontera, Tebas se vería libre de la amenaza ateniense, pero si continúa aquí, su venganza será eterna (785-88); por la misma razón acude Polinices a buscar el apoyo de Edipo (1331ss.).

De hecho la razón de que permanezca en secreto el lugar de la tumba, transmitido sólo de padre a hijo, no es otra que evitar que los tebanos la descubran y se lleven sus restos, con lo que la protección dejaría de ser efectiva (1760ss.)³³. Recordemos que en el caso del rey Owen ocurrió justamente eso al ser trasladado de lugar. El héroe, a diferencia de los dioses, actúa en las proximidades de su tumba, en favor de su familia, su clan, su ciudad o en contra de ella por una venganza, perfectamente justificada en el caso de Edipo³⁴.

Se entiende así el cuidado por mantener el culto a las tumbas de los héroes. En Grecia se disponen en el interior de la ciudad para héroes muy distinguidos³⁵, más frecuentemente a las puertas de la ciudad, como Laomedonte, o en las fronteras del país. Se comprende mejor entonces el interés que muestran a veces los griegos por recuperar los restos de los héroes, trasladarlos a sus ciudades y su cuidado de no revelar el lugar donde están depositados³⁶.

³² Vid. 287s., 459s., 576ss., 627s., 1508s., 1554s.

³³ J. C. Kamerbeek en su comentario a esta obra (Leiden, 1984, p. 208), señala que los enemigos podrían intentar propiciárselo con ofrendas y remite a Eur. *Erechth.* Fr. 65, 87-89. Vid. *infra* nn. 41 y 44, algunos casos en los que también se intenta propiciarse a los héroes de otras ciudades. No interesa a nuestra discusión otras cuestiones sobre esta obra, como la existencia de distintos lugares de culto a Edipo, vid. por ejemplo, J. P. Jacobsen, *Les Manes*, II, Paris, 1924, p. 29ss.

³⁴ No son sólo guardianes, también suelen convertirse en amenaza para los que no los veneran (E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley, 1979, trad. esp. México, 1984, p. 331ss.). Ya E. Rohde compara la limitación espacial de los héroes griegos con los límites de actuación de los espíritus de grutas o castillos en la tradición alemana, buen indicio del carácter popular de estas leyendas. También en el folklore los espíritus tutelares se muestran hostiles contra cualquier extraño (K. Briggs, *Diccionario de las hadas*, ed. esp. Barcelona, 1976, reimpr. 1992, s.v. «Coluinn gun Cheann»).

³⁵ E. Rohde, *op. cit.*, I p. 159 n.1; J. P. Jacobsen, *op. cit.*, II, p. 17s.; y más en concreto, F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1909-1912.

³⁶ E. Rohde, *op. cit.*, I p. 161s. Creen asegurarse así la victoria en una guerra (Teseo en Atenas, Orestes en Esparta) o librarse de una peste, igualmente piensan que si el enemigo se apodera del país se debe a que el héroe lo ha abandonado, por ejemplo por no recibir culto, esto conllevará la institución y sustitución de héroes por motivos

Ese campo de acción limitado y los paralelos irlandeses ayudan a explicar mejor la existencia de gran número de leyendas en las que los héroes son vistos en el curso de una batalla defendiendo su tierra frente a los enemigos³⁷, algo similar al Santiago matamoros en nuestro país. En ellas se mezclan elementos muy diversos, por lo que cabe hacer las siguientes distinciones:

1. Por un lado están las apariciones que pueden ser identificadas con dioses y que, por tanto, guardan más relación con las epifanías de dioses para ayudar a uno de los bandos³⁸, bien conocidas desde Homero. Por ejemplo, en la batalla de Salamina se vio a una mujer increpando a los griegos que retrocedían, sería Atenea³⁹.

2. No muy diferentes de éstas son las leyendas de personas heridas por un héroe en el curso de una batalla; lo notable es que los combatientes dejaron un lugar en el ejército para un héroe⁴⁰ o un río⁴¹. Recuérdese que también en la épica los dioses disparan sus flechas contra los mortales.

3. Por otro lado, los griegos, confiados en la protección que les dispensan sus héroes⁴², los invocan en su ayuda y cuando están lejos de su tierra, esto es, del lugar donde reposan sus restos, hacen traer sus imágenes.

Los espartanos llevaban a los Dioscuros⁴³. Los atenienses al producirse un seísmo y un maremoto antes de la batalla de Salamina, además de pedir ayuda a los dioses, solicitan desde Salamina el auxilio de Ayante y Telamón y envían un navío a Egina para traer a Éaco y los Eácidas (Hdt. VIII, 64), por cierto que al decir de los eginetas tal nave habría iniciado las hostilidades (Hdt. VIII, 84)⁴⁴.

políticos, así como la heroización de jefes políticos y guerreros (J. P. Jacobsen, *op. cit.*, II, p. 42ss. y p. 68s.). Igualmente es comprensible que se entierre fuera de los términos de la ciudad a quien ha sido su enemigo: Polinices frente a Eteocles, o Remo cuyos restos habrían estado fuera del recinto de Roma hasta época de Claudio mientras en época clásica se decía que la tumba de Rómulo estaba bajo la Piedra Negra.

³⁷ E. Rohde, *op. cit.*, I p. 95s.; J. P. Jacobsen, *op. cit.*, II, p. 13; M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 715ss.; W. Burkert, *op. cit.*, p. 206s.

³⁸ Vid. *RE* Suppl. V p. 293s.

³⁹ Hdt. VIII, 84.

⁴⁰ Por eso es herido Leónimo (Paus. III, 19, 12-13; Antoleonte en *Canon FG+H* 26 F 2 [XVIII]), porque se dirige a luchar allí donde había oído decir que se apostaba Ayante al frente de los locrios; no deja de llamar la atención el relato fantástico de su curación posterior por el propio Ayante al que habría ido a buscar a la isla Leuce, donde vio y conversó también con otros héroes. Una curación similar, esta vez por uno de los Dioscuros en Teopompo de Quíos *FG+H* 115 F 392. En otro caso (Hdt. VI, 117, 2-3), un ateniense contaba haberse quedado ciego sin haber recibido ningún golpe, pero creyó ver un gigantesco hoplita, pasar junto a él y matar al soldado que estaba a su lado. Podría ser (Vid. C. Schrader, Madrid, 1981, *ad locum*) una encarnación del dios de la guerra, pero lo extraño es que parezca figurar en las filas persas, a menos que el soldado muerto no fuera griego, supuesto que queda sin especificar.

⁴¹ El Eas o Eante (VAL-MAX I 5 ext. 2), que los de Epidamno envían en ayuda de los apoloniatas. Téngase en cuenta que en Estrabón recibe el nombre Ἰαυός y que Hecateo lo llamaba Ayante (Str. VII, 5, 8). También en el otro caso llaman los locrios a Ayante en virtud de su parentesco con los de Opunte.

⁴² Jenofonte (*Cyn.* I, 17) llega a decir que hacen a Grecia invencible contra los bárbaros. Cf. Hdt. VIII, 109, 3.

⁴³ Primero a los dos y luego sólo a uno, de la misma forma que uno de los reyes quedaba en Esparta (Hdt. V, 75, 2); para ellos extienden un lecho en la nave que envían a los locrios, quienes les han pedido ayuda contra los crotoniatis (D.S. VIII, 32).

⁴⁴ No siempre resultan efectivos (n. 41), por ejemplo de nada les sirven a los tebanos que los devuelven (Hdt. V, 81, 1), indudablemente porque los defensores de la isla, que entonces pertenecía a Atenas, no iban a traicionar a su propia patria. El caso de Edipo nos confirma que es necesaria una poderosa razón. No en vano, cuando los atenienses, irritados por los ataques de los eginetas a sus costas, se disponen a atacarlos, intentan propiciarse a Éaco dedicándole un recinto sagrado (Hdt. V, 89, 2).

4. Mas cuando Plutarco (*Them.* 14, 1-2) relata el mismo episodio, los hechos se desarrollan de otra manera. Aquí es en el curso de la batalla cuando se ve una gran luz desde Eleusis y se oye una voz semejante al grito de Iaco, se ve venir una nube desde tierra a las tirremes y a otros les pareció ver φάντασματα y εἰδωλα de hombres armados que avanzan desde Egina, los Eácidas llamados con súplicas al comienzo de la batalla.

Hay otros caso en los que aparece el φάσμα⁴⁵ de un héroe como Teseo en Maratón contra los medos, razón por la cual comenzaron a honrarlo los atenienses y siguiendo el oráculo pítico fueron a buscar su tumba (la disposición en la que encuentran su gran cuerpo⁴⁶, αἰχμή τε παρακειμένη χαλχῆ καὶ ξίφος «al lado una punta de lanza y una espada de bronce», recuerda notablemente la descripción de Loegaire y en general los funerales antiguos), trasladaron los restos a Atenas y los enterraron en el centro de la ciudad.

Quizás los relatos más conocidos son las apariciones de fantasmas de héroes en Delfos cuando la invasión persa⁴⁷ y después céltica⁴⁸. Además de la caída de piedras, algunos de los protagonistas son comunes: ante los persas aparecieron dos hoplitas gigantescos que tras perseguirlos los mataron, a decir de los delfios, Fílico y Autónoo; ante los gálatas Hipéroco, Laódoco, Pirro, Fílico y en otra versión (Paus. I, 4, 4), Hiperóco, Amádoco y Pirro.

Si uno se pregunta por la relación de estos héroes con Delfos, puesto que siempre obra la relación con el territorio que defienden, encontramos que Fílico y Autónoo, según informa el propio Heródoto, eran héroes de la región, cuyos recintos sagrados se encontraban cerca del santuario y cuyas ruinas están en parte identificadas. Pausanias (I, 4, 4) señala que a Pirro, el hijo de Aquiles, a quien hasta entonces habían tenido por enemigo y no habían honrado su sepulcro, le hicieron sacrificios de héroe, y que Hipéroco y Amádoco eran de los hiperbóreos, con lo que, puesto que según una tradición éstos habían fundado Delfos (Paus. X, 5, 7), estaría perfectamente justificada la protección que todos ellos ejercen, bien por su parentesco mítico, bien por la cercanía de sus sedes, donde dejarían de recibir culto, si fueran destruidas, o, aprovechan la ocasión para ganarse los favores del pueblo.

Ésta sería la justificación popular, perfectamente coherente ante los lazos que unen a dichos héroes con Delfos, como lo es el otro rasgo común que une a los héroes, sus nombres parlantes: Fílico, 'Custodio', Autónoo, 'Persistente', Hipéroco, 'El que sobresale', Laódoco, 'El que acoge al pueblo' y con una formación similar

⁴⁵ Los de Helena y los Dioscuros se aparecen a Aristómeno cuando ataca Esparta de noche y le obligan a retroceder (Paus. IV, 16, 9). Más curioso es el intento de explicación del odio de los Dioscuros hacia Mesenia (Paus. IV, 27, 1-3) porque unos jóvenes mesenios habrían ultrajado un sacrificio en su honor haciéndose pasar por ellos, buena prueba de hasta qué punto se contemplaba como posible la epifanía de estos héroes en la mentalidad popular. Cf. Cic. *De Div.* I, 34, 75.

⁴⁶ Cf. Hdt. VIII, 38 sobre la estatura sobrehumana de los héroes que se aparecen a los persas y Hdt. VI, 117, 3, del hoplita gigantesco que viera Epicelo. Es un motivo común, no exclusivo de Grecia (p. ej. J. P. Jacobsen, *op. cit.*, p. 48 n. 1), que después en época cristiana se aplicará a santos populares. *Infra* n. 59.

⁴⁷ Hdt. VIII, 38-39.

⁴⁸ Paus. X, 23, 1-2. H. Hitzig-H. Blummer en su comentario (Berlín, 1896 - Leipzig 1910, 6 vols.) consideran que se trata de una repetición de los acontecimientos persas narrados por Heródoto.

Amádoco⁴⁹. C. Schrader en su comentario a Heródoto señala este hecho como algo típico de la tradición heroica delfica. Pero quizás no esté restringida a ella, Laomedonte también lleva un nombre así 'el que se cuida del pueblo' y no son casos aislados⁵⁰. Aquí, desde luego, es especialmente llamativo, porque no son héroes especialmente conocidos, a excepción de Pirro. Este rasgo de origen popular da un tono muy característico a estas leyendas en las que se personifica al héroe salvador.

No fue a ellos a los únicos a los que tuvieron que enfrentarse los gálatas, Apolo había prometido guardar Delfos y la invasión se vio acompañada de temblores, truenos, relámpagos, que asustaban a los celtas y les impedían oír las órdenes. Además por la noche (Paus. X, 23, 7s.) unos pocos creyeron percibir ruido de caballos y el ataque de los enemigos, pronto se extendió a todos esta alucinación, provocando una gran matanza recíproca, ya que los gálatas luchaban entre sí, si bien a ellos les parecía que lo hacían contra los griegos, que eran griegas las armas y la lengua que hablaban⁵¹.

La experiencia de oír el ruido de una batalla no fue exclusiva de los gálatas. De nuevo Pausanias (I, 32, 5) en su descripción de la batalla de Maratón, tras señalar las tumbas atenienses, beocias y de los esclavos, se detiene en el sepulcro individual de Milciades, uno de los estrategos en aquella batalla. Allí, dice, es posible percibir durante toda la noche a los caballos que relinchan y a los hombres que luchan; a nadie le es útil ir a verlo a propósito, mas nada sucede si no se busca, no se incurre entonces en la ira de los demonios.

Sobre la batalla de Maratón había leyendas de las ya tratadas, se habían aparecido además de Atenea y Heracles, los héroes Maratón y Teseo, un hombre que con su arado mató a muchos y el oráculo reveló que se trataba del héroe Equeclo⁵². Pero lo

⁴⁹ Hitzig-Blummer identifican a Laódoco y Amádoco y a su vez, probablemente con el Autónoo de Heródoto.

⁵⁰ Lo mismo podría decirse de Sosípolis 'Salvador de la ciudad', el nombre que los eleos dieron al niño desnudo que les entregara una mujer para que lo colocaran delante del ejército cuando son invadidos por los arcadios (Paus. VI, 20, 4-5). El episodio recuerda cómo colocan los irlandeses a sus reyes muertos frente al enemigo, con la diferencia de que aquí para explicar el pavor que provoca se dice que cuando atacaron los arcadios se convirtió en serpiente, una forma bastante común de representar a los muertos. Lo mismo se cuenta de Cicreo que apareció bajo ese aspecto entre las naves de la batalla de Salamina (Paus. I, 36, 1), cuyo carácter epónimo (Str. IX, 1, 9) insiste una vez más en la fuerte relación con el territorio. Dichos héroes aumentaron considerablemente después de las guerras médicas, sobre todo en las colonias, aunque también se recurría a héroes de la guerra de Troya. La tradición se conservó hasta época histórica y se aplicó también a héroes reales (M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 718s.).

⁵¹ Quizás no sea mera coincidencia que también en la versión de la conversión de Loegaire, cuando éste pretende matar a Patricio (*supra* n. 4), por orden divina se desencadenen tinieblas, temblores de tierra y armas, como si el cielo fuera a caer, los caballos se encabriten y los carros sean arrastrados por el viento, con la consecuencia de que se mataron entre sí cincuenta hombres. Existe, por otra parte, un episodio un tanto oscuro sobre los cimérios (Hdt. IV, 11): ante la amenaza de los escitas, celebran consejo y si bien el pueblo prefiere huir, los reyes eligen morir y reposar en la propia tierra, para ello forman dos tropas que libran combate y, una vez muertos y enterrados, el pueblo emprendió el éxodo de modo que los escitas encuentran la tierra vacía. G. Dumézil (*Escitas y osetas. Mitología y sociedad*, México, 1989, pp. 261-65, trad. de *Romans de Scythie et D'Alentour*, Paris, 1978) comenta el pasaje a propósito de la elección de la muerte heroica, tema presente también en las leyendas nartas, sin embargo, el que suceda justo antes de la llegada del enemigo a su país nos lleva a preguntarnos si no guardará relación también con los episodios aquí analizados.

⁵² Su nombre deriva del sustantivo que designa «mango del arado», ἐχέτλη. Cf. Paus. I, 15, 3, todos ellos estaban representados en las pinturas del pórtico Pecile. También Opis, rey de los yápigis (sur de Italia), se hizo representar junto a los héroes Taras y Falanto en un monumento enviado a Delfos con ocasión de una victoria sobre

que diferencia este episodio del resto es que aquí junto a héroes míticos o autóctonos, hay personas reales, en concreto un destacado general alrededor de cuya tumba se registran fenómenos sobrenaturales, que pueden ponerse en relación con las peculiaridades del enterramiento de Loegaire frente a sus adversarios para luchar contra ellos. En la imaginación popular esa batalla incesante que se oía de noche en Maratón sería la continuación de la lucha entre griegos y persas.

Antes de buscar más paralelos en este sentido, conviene detenerse en otro relato donde también se constata que los muertos, unos muertos cualesquiera, no ya Agamenón o Edipo, pueden ejercer su venganza desde la tumba hasta conseguir la muerte de sus enemigos. En él puede observarse hasta qué punto estaban extendidas estas leyendas. En la batalla de Leuctra Epaminondas al frente del ejército tebano que luchaba contra Esparta, para levantar el ánimo de sus tropas, decidió acudir a varias añagazas: prepara la aparición de un hombre desconocido que en nombre de Trofonio promete la victoria a los que comiencen la lucha, hace descolgar las armas de Heracles de su templo, como si se las hubieran llevado los héroes antiguos o el propio Heracles antes de partir a la lucha, y abrir las puertas⁵³. Pero el detalle más interesante es que la victoria se habría debido a que en Leuctra estaban enterradas unas doncellas que se habían ahorcado después de ser violadas por unos espartanos, su padre, que no pudo alcanzar justicia, hizo lo mismo⁵⁴. Los oráculos señalaban que allí habrían de ser vencidos los lacedemonios, mas, bien por la antigüedad del suceso, bien por la confusión con otro lugar, no le prestaron atención los de Esparta; no así los tebanos, que habrían adornado su monumento antes de la batalla u ofrecido sacrificios asegurándoles que el combate era honor a su venganza.

Si bien los propios autores que nos transmiten estas noticias dudan de su credibilidad y las consideran supercherías, propaladas para envalentonar a los combatientes o quizás para justificar una derrota inesperada, lo cierto es que tales leyendas corrían de boca en boca y que se trata de muertos reales, capaces de vengarse desde su tumba contra quienes les infligieron una ofensa. Aunque guarden relación con los cuentos de muertos dañinos⁵⁵, no obstante, la forma de resarcirse sirviéndose de un combate nos parece justificar su inclusión aquí, cotejándolo con el episodio de Loegaire.

Si en los testimonios griegos la creencia que sustenta la práctica funeraria irlandesa se desarrolla en una línea muy concreta, el convencimiento de que los héroes ayudan a los suyos en ocasiones de peligro frente al enemigo exterior, sean otros griegos, sean los bárbaros, en Roma, aunque hemos aludido a algunos ejemplos que tienen como protagonistas a pueblos de la Península Itálica, es más difícil encontrar indicios de esa clase.

los peucetios (Paus. X, 13, 10). Los nombres siguen la línea antes descrita, el primero, Taras, es un epónimo y el segundo, Falanto, una denominación popular 'Calvo'.

⁵³ Se complementan entre sí las versiones de Polieno (II, 3, 8), Diodoro Sículo (XV, 53), Jenofonte (HG VI, 4, 7) y Cicerón (*De Div.* I, 34, 74ss.), quien señala que las armas resuenan, suda la estatua de Heracles, mientras en Esparta entre los signos contrarios que aparecen está la caída de las coronas de los Dioscuros y la aparición de una corona de hierbas espinosas y salvajes sobre la cabeza de Lisandro.

⁵⁴ Con algunas variantes en los detalles: D.S. XV, 54; Paus. IX, 13, 5-6; Jen. HG VI, 4, 7; Plut. *Pel.* 20-21.

⁵⁵ Vid. p. ej. J. P. Jacobsen, *op. cit.* II, p. 62, donde incluso se cuenta el caso de la imagen de un héroe que cobra vida de noche para defenderse de quien le hace azotar.

No obstante, conviene recordar que entre los prodigios que se desencadenan al inicio de la guerra civil entre César y Pompeyo (Luc., *Ciu.* I, 524ss.; cf. II, 1ss.) salen gemidos de las urnas funerarias, se oye estrépito de armas, clamores semejantes a los de las cohortes, se deslizan las sombras (fantasmas), se alzan los manes de Sila, los campesinos huyen ante Mario que, roto su sepulcro, levanta su cabeza en las gélidas ondas del Anio (568-83). Precisamente Mario también había asaltado en tiempos la ciudad de Roma (II, 99s.), como ahora intenta César, por eso es más significativo que sea él quien tome esa actitud más belicosa, mientras Sila, que al fin logró vencer a Mario, sólo lo hace para vaticinar tristes presagios, no en vano César ganará la guerra.

Pero curiosamente hay que esperar hasta después de época clásica para encontrar testimonios más numerosos; quizás porque los autores latinos, educados en la literatura griega e interesados fundamentalmente en ella, desconocen el verdadero culto a los héroes en su vena popular y no encuentran ocasión para compararlo con nada suyo³⁶. Sin embargo, prueba de su existencia es que en los primeros tiempos de la Iglesia afloran leyendas de traslado en las que el culto a los héroes como protectores y salvadores de una ciudad se aplica a mártires u obispos. Priman, como en los episodios griegos analizados, personalidades ligadas al pueblo, que reclaman una tumba y alrededor de cuyas reliquias se construyen las basílicas. Entre ellas se cuenta³⁷ el caso del obispo Lacques de Nisibis, muerto en época de Constancio (s.IV), es enterrado conforme a los deseos del emperador Constantino, padre de éste, en el interior de los muros de la ciudad, convirtiéndose en protector de la misma, como lo probó el hecho de que cuando años más tarde Juliano ordenó sacar sus reliquias, su sucesor Joviano (363-364) se vio obligado a entregar la ciudad de los persas. Igualmente los habitantes de Antioquía responden al emperador León I, quien les reclama las reliquias de Simeón el Estilita, que, dado que un terremoto destruyó sus murallas, han trasladado allí el cuerpo del santo para que las proteja.

Es de destacar también que si no hay noticias sobre una forma peculiar de enterramiento semejante a la de Loegaire, el castigo que se atribuye a Mecencio, un tirano etrusco que en su salvajismo llegaba a unir cadáveres con cuerpos vivos para dilatar su muerte³⁸, responde al mismo principio: el deseo de prolongar la lucha entre los enemigos para siempre.

³⁶ J. P. Jacobsen, *op. cit.*, II, p. 191. Si que estaba viva entre los latinos la idea de que las estatuas de los dioses protegían a las ciudades, lo que hasta cierto punto es comparable a la confianza de espartanos y atenienses en las de sus héroes. Así el paladio de Minerva, en el que se cifraba la defensa de Troya, habría hecho retroceder a los celas (Sil. XIII, 79-81, cf. 41ss.; cf. Just. XLIII 5, 4ss. donde un príncipe celta renuncia a invadir Masilia por haberse aparecido en sueños una diosa, a la que reconoce en la estatua de Minerva) o fue posible mantener el dominio a pesar de su ataque por mantenerse intacta la sede de Júpiter (Tac. *Hist.* IV, 54), mientras la estatua de la Victoria que se cae y vuelve hacia atrás es como si cediera ante los enemigos britanos (Tac. *Ann.* XIV, 31).

³⁷ J. P. Jacobsen, *op. cit.*, II, p. 264ss. cf. 169ss. No obstante, conviene señalar que se produce sobre todo en la parte oriental del Imperio Romano, en la Galia y en las colonias griegas, por lo que habría que analizar con cuidado cada una de ellas, si es atribuible al sustrato anterior o a la tradición latina.

³⁸ El texto dice así: *mortua quia etiam iungebat corpora iuvis / componens manibusque manus atque oribus ora. / tormenti genus, et sanie taboque fluentis / complexu in misero longa sic morte necabat* (V. En. VIII, 485-88). Servio en su comentario señala que también Cicerón en su Hortensio trató de este suplicio entre los etruscos.

Y si hay un pueblo indoeuropeo que haya dado importancia a ese enfrentamiento continuo de los muertos, éste es el germánico. En sus tradiciones hay dos elementos complementarios que pueden ponerse en relación con el asunto aquí tratado.

Por un lado están los *draugar* islandeses, cadáveres vivientes, muertos descontentos con su suerte en el otro mundo, capaces de causar toda suerte de males, incluso llevarse con ellos a los vivos. En las sagas es muy frecuente que se enfrenten a quienes intentan saquear los túmulos donde habitan³⁹. Mantienen una actividad similar a si estuvieran vivos, de donde se deduce que se mostrarían especialmente belicosos contra sus antiguos enemigos.

No hemos encontrado ejemplos en ese sentido, pero sí referencias a cómo es posible levantar un ejército de *draugar* para ganar un reino, así lo hizo Skuld, hija del rey Helgi y una mujer-elfo, contra su medio hermano Hrólf⁴⁰. Se sirve para ello de la magia, de noche, en el campo de batalla donde murieron⁴¹ y no es la única. Existen asimismo otros relatos en los que se produce una resurrección de los muertos con el objetivo de que la lucha entre dos ejércitos no tenga fin. Unas veces ésta se sitúa en el campo de batalla, otras dentro del túmulo. En algunos casos, un vivo es invitado a entrar en uno de esos túmulos y allí encuentra una batalla campal entre dos bandos en la que se ve obligado a participar⁴², muchas veces al ser invulnerables sólo un vivo puede derribarlos.

Todas estas leyendas está fuertemente ligadas a la creencia del batallar continuo al que se dedican los *einberjar*⁴³ en la *Valhöll*, luchan de día y festejan al llegar la noche, así por siempre, las heridas se curan, la lucha se renueva igual que el jabalí que comen. Hay en esta representación una superposición de imágenes, cuyo análisis no afecta a nuestro propósito⁴⁴, pero la antigüedad de esta concepción parece más allá de toda duda, así como que ya Tácito tuviera noticia de ella cuando en la *Germania*

³⁹ Vid. con bibliografía, R. Simek, *Lexikon der germanische Mythologie*. Stuttgart, 1984, s.v. «draugr» y «Tod und weiterleben»; R. Boyer, *La mort chez les anciens Scandinaves*, Paris, 1994, p. 25ss. Nótese que, como los héroes griegos y romanos (*supra* n. 46 o por ejemplo Creusa en *En.* II 773), también tienen un tamaño descomunal (*ibidem* p. 29, p. 35). Vid. en p. 59 un ejemplo de estos robos. También en el mundo clásico era muy fuerte el miedo a los profanadores de tumbas, tal y como reflejan incluso las fórmulas de execración en inscripciones (C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*. Torino, 1932, 2 vols., I, p. 19s.), la preocupación por asegurarse un lugar de reposo incluso para los caídos en la guerra o los enemigos guarda relación con el miedo a convertirse en un 'mal muerto', los tiranos lo utilizan a menudo en sus amenazas (*ibidem* pp. 93-95; N.-M. Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris, 1864, p. 10s.)

⁴⁰ *Hrólfs Saga kraka* II, vid. resúmenes en H. R. Ellis Davidson, *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge, 1943, p. 78ss., cf. p. 162s.; R. Boyer, *op. cit.*, p. 176s.

⁴¹ También en dos batallas míticas irlandesas, Primera y Segunda Batalla de Mag Tuired se consigue esto gracias a un baño de regeneración, vid. nuestra tesis, p. 237s.

⁴² H. R. Ellis Davidson (*op. cit.*, p. 83) señala paralelos célticos y recoge la opinión del origen céltico de los mismos en la tradición nórdica, aunque indica que el motivo está bastante extendido. También es normal encontrar en las leyendas célticas, tanto galesas, como irlandesas, un ser del otro mundo que viene a pedir ayuda a un mortal para hacer frente a sus enemigos, igualmente las hadas invitan a veces a alguien a participar en sus juegos, el hurling sobre todo, porque de él dependerá la victoria. De algún modo es la contrapartida de las intervenciones de los héroes griegos en batallas, son ellos quienes conceden el triunfo, mientras en estos casos son los vivos quienes deciden la suerte de la batalla entre seres sobrenaturales.

⁴³ Vid. R. Simek, *op. cit.*, s.v. con bibliografía especializada, cf. ssvv. «Kriegerbünde», «Odinsweihe», «Berserker»; H. R. Ellis Davidson, *op. cit.*, p. 66ss.; R. Boyer *op. cit.*, p. 171ss. El tema está además conectado con el de la Caza Salvaje, conocida también en Grecia en las tradiciones relativas a Hécate.

⁴⁴ R. Boyer, *op. cit.*, p. 175ss.

(43) describe a los Harii. A pesar de presentarlos como un pueblo, los términos que emplea permiten pensar que es un ejército de muertos, la propia denominación, *feralis exercitus*, el hecho de que elijan la noche para combatir, el negro como color de sus cuerpos y sus escudos y que nadie pueda soportar su *infernum aspectum*. Aun en el caso de que se tratara de un ejército real disfrazado⁶⁵, la misma añagaza, semejante a las ideadas por Epaminondas, demostraría que si se hacen pasar por muertos es porque cuentan con tal imagen, la de un ejército de espectros, invencible.

Lo que no encontramos en la tradición germánica es que los muertos defiendan su país frente a los enemigos, dicha protección se circunscribe al túmulo, aunque sí está presente la idea de que velan por la familia, le recuerdan sus deberes etc., así como que todos ellos lucharán en la batalla final junto a los dioses frente a los poderes del mal.

Mas estos muertos vivientes guardan relación con personajes legendarios, que viven no sólo en tumbas, también en montañas (Federico Barbarroja, Carlomagno, Federico II, el rey Marko, Holgar el danés, el propio Arturo), esperando el día en que volverán a la vida para salvar a los suyos, son los guerreros dormidos, presentes también entre los celtas y que responden a un motivo bastante extendido en el folklore⁶⁶.

En ellos pervive la misma idea que alienta tras las disposiciones funerarias de Loegaire. En último término lo que late tras ella es un culto muy arraigado a los muertos, que, sin llegar a los extremos de la tesis maníptica de H. Spencer⁶⁷ está muy presente en estas culturas indoeuropeas. Existe una fuerte ligazón entre vivos y muertos más allá de la tumba, normalmente limitado a la propia familia o al clan, extendida quizás a la ciudad, al país o a la propia nación conforme a la categoría del héroe y la organización social de cada pueblo. Se trata de una relación de servicios recíprocos en la que los vivos a cambio de ofrendas y la conservación de la memoria de los muertos obtienen protección en todos los sentidos. El cristianismo supo aprovechar estas creencias espiritualizándolas, los vivos rezan por sus difuntos y, a su vez, éstos interceden por ellos. Para ello es indispensable la cercanía de los restos. Aun hoy y no sólo en Irlanda, tiene gran importancia el ser enterrado junto a la propia familia, se explican así los enfrentamientos entre clanes⁶⁸, si no se respetan los límites, los cenotafios griegos, los traslados de cadáveres y el ansia por recuperar los de familiares muertos lejos de su patria.

En el camino hasta nuestros días puede haberse perdido el sentido último de la necesidad de enterrar el cuerpo en el lugar al que pertenece, aunque en ocasiones se encuentran verdaderas joyas de tradiciones antiguas en la literatura más reciente⁶⁹,

⁶⁵ R. Boyer, *op. cit.*, p. 27 cf. p. 177.

⁶⁶ Vid. referencias en R. Simek, *op. cit.*, s.v. «Grabhügel»; K. Briggs, *Diccionario de las hadas*, s.v. «Leyenda de Mullaghmast» y «Guerreros durmientes». Cf. los motivos D 1960.2, A 571, E 502, en St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, 1932-1936.

⁶⁷ Para este autor, que publica *The Principles of Sociology en Londres*, I, 1876 y II, 1896, todas las formas de religión procederían del culto a los antepasados.

⁶⁸ H. Hartmann, *Der Totenkult in Irland*, p. 186s.

⁶⁹ Valgan como muestra estos dos ejemplos: si en la novela de L. O'Flaherty, *Insurrection* (1952, cap. XV) se reprende a uno de los personajes, que se dispone a coger la pistola de un soldado muerto, explicándole que no importa que esté muerto, sigue siendo suya, era un soldado y un soldado muerto tiene derecho a su arma, en *La ilustración*

también la forma específica de enterramiento. Sin embargo, el afán es muchas veces el mismo. El análisis de cómo elementos semejantes se engarzan en las distintas culturas muestra que la forma en que Loegaire dispone su enterramiento es mucho más que un *topos* literario, creemos estar ante la conservación de un motivo que pertenece al fondo más antiguo de las creencias de estos pueblos indoeuropeos. De su vitalidad e importancia dan testimonio las leyendas de héroes a los que no conviene despertar hasta que llegue su día. Dejémosles dormir por ahora.

Casa de Ramires (1900) de J. M. Eça de Queiroz un antepasado del protagonista, salió de su tumba de Santa María de Craquède, montó armado en su caballo muerto, que estaba en el atrio, y galopó a través de toda España para batirse en las Navas de Tolosa. No volvió a ella, sino que sigue en correrías heroicas por España (cap. II y VII).