

EL REYEZUELO, EL CUERVO Y EL DIOS CÉLTICO LUG: ASPECTOS DEL DOSSIER IBÉRICO

MARCO V. GARCÍA QUINTELA*

Universidad de Santiago de Compostela
ARYS, 5, 2002, 153-202 ISSN 153-202

RESUMEN

Partimos de un dossier formado por testimonios muy heterogéneos antiguos, medievales o folclóricos analizados con una metodología estructural. El eje es la relación existente entre el reyezuelo y el cuervo por su pertinencia en la definición de espacios sagrados, relaciones entre hombres y dioses, jerarquías entre los hombres. Pero ambas aves se relacionan también, de forma específica, con el dios céltico Lug. Pero el culto a este dios no ha dejado muchas trazas expresas en la antigüedad, aunque sí en las tradiciones insulares medievales. Se sostiene que tradiciones continentales sobre esas aves, y de forma particular concernientes a su relación con S. Vicente, pueden ser huellas más o menos transformadas de un antiguo culto a Lug. Como colofón se examinan testimonios icónicos pertinentes para este dossier y se muestra la importancia de los santuarios costeros localizados en toda la fachada atlántica desde el Cabo San Vicente hasta Bretaña y Gran Bretaña relacionados, se sugiere, con la cosmovisión y concepciones sobre el más allá célticas.

Fecha de recepción: Enero 2002

ABSTRACT

Our starting point will be a very heterogeneous dossier composed by ancient, medieval or folkloric texts to be studied with the aid of a structural methodology. The main point is the relationship between the wren and the raven and its usefulness for the definition of sacred spaces, the relationships between men and gods, and the hierarchies among men. Both birds are also related to the Celtic god Lug. The problem we must face is that Lug in Antiquity is not a very well known god, in opposite to the Irish and Welsh medieval traditions. This paper proposes that the continental traditions about these birds, and in particular those related to the Palaeo-Christian Saint Vincent, can be more or less clear traces of the ancient cult devoted to Lug. Lastly, some images are examined as pertinent to our dossier and the interest and importance of the coastal sanctuaries all along the Atlantic coast is stressed, from Cape St. Vincent to Brittany and Great Britain, all of them related, as it is suggested, to the Celtic world view and the Celtic ideas about the Other World.

Fecha de recepción: Enero 2002

* Lab PPP, IIT USC unidad asociada al IEGPS CSIC/Xunta. phmarco@usc.es

*Para Françoise Le Roux y Christian J. Guyonvarc'h,
porque su trabajo me ayuda a entender mi tierra*

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

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

Para llevar a cabo la tarea indicada se plantea un problema. Por una parte examinaremos un dossier peninsular difícil de entender sin postular la presencia de Lug, su culto y su mitología, como hondamente arraigados en esta parte de

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

² *Lug et Apollon*, Bruselas, 1995.

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

Europa. Pero, por otra parte, los testimonios peninsulares explícitos del culto a los dioses son relativamente reducidos, están compilados en trabajos recientes y útiles⁴ y, sobre todo, nunca aparecen expresamente relacionados con el dossier que se va a proponer.

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

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

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

⁴ A. Tovar, “El dios céltico Lugu en Hispania”, en *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, p. 279-282; *id.*, “The God *Lugus* in Spain”, *BBCS* 29/4, 1982, p. 591-9; F. Marco Simón, “El dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar”, *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, p. 731-59; L. Sagredo – L. Hernández Guerra, “Los testimonios epigráficos de LVG en Hispania”, *MHA* 17, 1996, p. 179-201.

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

⁶ Por ejemplo en G. Dumézil, *Mythe et épopée III: Histories romaines*, Gallimard, París, 1981 (3ª ed. Corregida), toda la primera parte, “La saison des rivières”, p. 19-89. Para la relación entre ambos sabios y la mutua simpatía por sus respectivas obras véase G. Dumézil, *Discours de réception à l'Académie française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss, jeudi 14 juin 1978*, París, 1979, p. 64-5, 72-3, etc.; D. Eribon, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París, 1992, p. 40-2, 207-8 y sobretodo 329-338, con extractos de correspondencia entre ambos; véase un resumen del método de Dumézil en M. V. García Quintela, *Georges Dumézil, 1898-1986*, Orto, Madrid, 1999. Otra aplicación de este método, a la vez lévi-straussiano y duméziliano, en M. V. García Quintela, “Tales de Mileto en Heródoto, en la frontera entre saberes y culturas”, en P. López Barja y S. Rebordea Morillo, *Fronteras*

Otro antecedente epistemológico importante para este planteamiento ha sido la propuesta de P. Bourdieu de un “estructuralismo genético”, que superase molestos elementos de ahistoricismo presentes en la obra de Lévi-Strauss⁷. El caso es que, desde el punto de vista de los estudios sobre la tradición indoeuropea, la cuestión histórica es clave y encaja en la importancia de la dimensión genética subrayada por Bourdieu y que Dumézil, por su propia cuenta, consideró siempre de la mayor importancia⁸. Nada de esto está muy de moda entre las corrientes intelectuales más recientes. Pero no importa, el caso es que sigue teniendo capacidad de explicación.

1. LLEU RECIBE SU NOMBRE: VARIACIONES SOBRE EL REYEZUELO

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

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

Gilvaethwy estaba enamorado de la portapiés del rey Math que, por su tarea consistente en sostener en su regazo los pies del rey en tiempo de paz, debía permanecer virgen. El caso es que Gilvaethwy, con ayuda de su hermano Gwydion que era mago, trama un engaño gracias al cual consigue violar a la joven. El rey cuando se entera castiga a los malhechores y desposa a la portapiés. Pero necesi-

e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores del Mundo Griego, Santiago de Compostela-Vigo, p. 29-55. B. Sergent también lo aplica en parte de sus trabajos recientes, véase un caso con una pequeña justificación teórica en B. Sergent, “Sur l’inversion mythique: l’exemple de Korê et Baldur”, *RHR* 212-2, 1995, p. 131-43.

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

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

taba otra doncella para ese puesto. Gwydion, ahora reconciliado con Math, le sugiere que recurra a su hermana Aranrhod. Pero ésta no supera la prueba de la virginidad pues da luz a gemelos, uno es Dylan, que desaparece inmediatamente en el mar¹⁰. El otro procede de un objeto misterioso que ella deja caer en su huida y que Gwydion envuelve inmediatamente en un manto y deposita en un cofre. Al cabo de un tiempo nace allí el otro niño, sobrino pero a la vez una suerte de hijo de Gwydion¹¹. Éste visita a Aranrhod para notificarle la nueva, pero ella no reconoce al niño, prueba de su vergüenza, y profiere un conjuro según el cual el niño no podría tener nombre si no se lo impone ella misma.

Gwydion trama un engaño para esquivarlo. Él y el niño se embarcan hacia el castillo de Aranrhod, situado en una isla, disfrazados de zapateros¹². Una vez allí, Aranrhod les pide unos zapatos. Primero los hacen demasiado grandes y después demasiado pequeños. Entonces ella se acerca al navío donde estaba instalado el taller y dice al joven aprendiz.

“– Que dios te haga feliz, dice ella. Me extraña que no consigas hacer zapatos a medida.

– No he podido hasta este momento, pero ahora podré.

– En ese momento, un reyezuelo se alzó sobre el puente del navío. El muchacho le golpeó y lo alcanzó entre el tendón y el hueso de la pata. Esto la hizo reír:

– Dios sabe, dijo ella, que es con una mano segura como el ‘pequeño’ lo alcanzó.

– Sí, dice el otro [Gwydion], que Dios no te recompense, él ha por fin encontrado un nombre bastante bueno: se llamará desde ahora Llew Llaw Gyffes (Llew de la Mano Segura)¹³”

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

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

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

¹² P.-Y. Lambert, *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, París, 1993, p. 108-9. Lug es un dios zapatero y de los zapateros. Reciente síntesis de este aspecto en D. Gricourt – D. Hollard, “Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du IIIe siècle”, *DHA* 23/1, 1997, p. 221-86, especialmente p. 226-35, partiendo de la leyenda SVTVS AVG de un cuño monetar. Este aspecto del culto al dios se atestigua en una inscripción de Uxama (Osma, Soria) con la dedicatoria de un *collegio sutorum* a los *Lugoves* (*CIL* II, 2818). Las apelaciones al dios en plural son frecuentes.

¹³ Lambert, *Quatre Branches du Mabinogi*, p. 109; Lambert explica (p. 365 n. 51) el juego de palabras galés que justifica el nombre del muchacho.

Las primeras claves de este episodio las ofrece el mismo relato. En efecto, las condiciones bajo las cuales Lleu recibe su nombre suponen una inversión consciente del uso ritual ordinario de la figura de la portapiés, relatado al principio de la narración. Aranrhod se presenta casi como una reina, pues vive en un castillo como soberana, mientras que su hijo – futuro rey todavía sin nombre – aparece ante ella como zapatero que no hace un calzado correcto y consigue el nombre que buscaba justo antes de medir el pie de su madre.

Es importante visualizar la forma natural de tomar las medidas de un pie, o de calzar a otra persona, pues ello explica la importancia del momento descrito. En efecto, el gesto normal para llevar a cabo esa operación implica que quien la hace se agacha y coloca sobre su regazo el pie que se mide o calza (se puede hacer de otras formas, pero con posturas menos cómodas o naturales). Pero este gesto, en el contexto del cuento, implica que el joven adoptaría *de facto* la postura de un portapiés real¹⁴ (recordemos que Lleu todavía es virgen) con una inversión de sexos y funciones entre madre (portapiés frustrada y reina imposible) e hijo¹⁵. La evocación del ámbito simbólico de la realeza en este episodio se refuerza considerando la simbología del reyezuelo, el pajarillo alcanzado por la mano segura de Lleu¹⁶.

Pero hemos de abandonar la narración galesa y desplazarnos, para empezar, a la vecina Irlanda. El estudio que ha consagrado S. Muller a la simbología del reyezuelo reúne los elementos básicos que nos interesan. El pájaro, cuyo vuelo normal no sobrepasa los arbustos donde reside, debe su nombre a la victoria lograda en el concurso sobre el ave que vuela más alto, pues consigue engañar al águila para volar más alto que ella. Como contrapartida el águila impone la *geis*¹⁷ según la cual se cazarán el avecilla el día de San Esteban (26 de diciembre) y que será rey, pero no volará más alto que un arbusto, una valla o un muro de cierre¹⁸.

Estas tradiciones están particularmente difundidas en Irlanda, S. Muller dice que ha podido contar para su estudio con un centenar de informes sobre el ritual y con cuentos de los que se conocen entre veinte y sesenta versiones¹⁹. Se cazaba

¹⁴ Dumézil, *L'oubli*, p. 96, recuerda la presencia en las cortes del País de Gales de la figura, viril, del *troediawc* (portapiés) del rey que es también su guardaespaldas más cercano.

¹⁵ Digamos, para reforzar el argumento, que las inversiones sexuales aparecen, en el mismo relato: como castigo a los hermanos conspiradores que en tres años sucesivos son animales alternativamente macho y hembra que tienen descendencia; Gwidion es una especie de padre y madre de Lleu al mismo tiempo; además Lug tiene una posible dimensión hermafrodita planteada por Gricourt – Hollard, "Ornithomorphose de Lugus", p. 18-31.

¹⁶ Breve apunte sobre la etología del ave, que fundamenta su simbología, en S. Muller, "Le roitelet et l'aigle, ou le roi et la souveraineté dans la tradition populaire irlandaise", *Ollodagos* 9/1, 1996, p. 59-75, especialmente p.59-61.

¹⁷ Mandato imperativo que prohíbe, pero también obliga, a ciertos individuos y que los druidas imponen a reyes o grandes hombres, véase Ch.-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, París, 1997, p. 91-135.

¹⁸ Muller, "Le roitelet", p. 61-2, 68-9.

¹⁹ *Ibidem*, p. 63 n. 6.

el reyezuelo de forma ritual la mañana del día de San Esteban, o la víspera de Navidad, después se hacía una cuestación con el pajarillo colgado de un palo, en ocasiones se colocaba en el centro de una esfera o una rueda. Jóvenes disfrazados portaban el palo decorado pasando por las casas de la comunidad donde recibían comida y dinero y los muchachos deseaban un buen año y prosperidad. Los recién casados recibían visitas especiales, se evitaban las casas enlutadas y se maldecía a los malos pagadores²⁰.

Si partimos del País de Gales hacia el Sur alcanzamos la ciudad de Brest. Allí está atestiguado el complejo ceremonial de investidura del llamado “roi de Brest”. Hace años J. Loth²¹ había llamado la atención sobre un aspecto parcial de la ceremonia en el marco de sus investigaciones sobre los *omphaloi* célticos. Por su parte P. Levot, cronista de la ciudad, recoge el acta notarial de la ceremonia fechada el 6 de diciembre de 1618 y le dedica un pequeño comentario²². Más recientemente B. Tanguy se ha ocupado de rastrear hasta la Alta Edad Media las huellas más primitivas de estos usos, que sólo tenemos atestiguados fehacientemente cuando se pierden poco a poco a lo largo de los siglos XVII y XVIII²³.

A expensas del estudio global de la ceremonia, que se integra en el dossier que hemos empezado a reunir sobre ceremonias “marginales” de investidura real europeas de época medieval y moderna heredadas de un fondo celta²⁴, nos interesa saber que la caza del reyezuelo está unida en Brest a un rito de investidura real.

Lo ha estudiado B. Tanguy que explica su transformación en rito de toma de posesión de los alcaldes de Brest con un ceremonial que se mantuvo hasta la Revolución francesa²⁵. Se celebraba cada tres años el primer domingo de diciembre²⁶. El rito comenzaba con una misa, al salir de la iglesia el nuevo alcalde ponía su pie sobre la piedra onfálica con un agujero y prestaba juramento. Entonces, toda la compañía parte:

²⁰ *Ibidem*, p. 63-4. Véase Gricourt – Hollard, “Lugus ornithomorphe”, p. 22-4, con bibliografía.

²¹ J. Loth, “Cronique gallo-romaine”, *REA* 28, 1926, p. 265.

²² P. Levot, *Histoire de la ville et du port de Brest, I, La Ville et le port jusqu'en 1681*, Brionne, reed. 1972, p. 96-105 y 241-46.

²³ B. Tanguy, “Le roi de Brest”, en *Études sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo*, Brest, 1987, p. 463-476, la ceremonia se describe en p. 473-6.

²⁴ M.V. García Quintela – M. Santos Estévez, “Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas. Estudio Comparativo”, *AEspA* 73, 2000, p. 6-26; siguiendo y desarrollando parcialmente a F. Delpech, “Le rituel du ‘Pied déchaussé’, Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes”, *Ollodagos* 10, 1997, p. 55-115.

²⁵ Tanguy, “Roi de Brest”, p. 473.

²⁶ El desplazamiento desde las fechas navideñas, que imperan en Irlanda, se debe al intento de evitar su solapamiento con la Navidad. Dice B. Tanguy (“Roi de Brest”, p. 474) que en 1769 la fecha se desplazó al 25 de febrero. Otra parte de la ceremonia, el salto al agua del puerto se había celebrado por última vez el 1 de enero de 1748 (Levot, *Histoire*, p. 244). En Irlanda se produce un sistemático desplazamiento de la fiesta céltica de Lugnasad, 1 de agosto, a fechas con significación cristiana como el primer domingo de agosto, o el día de Santiago, o de la Virgen, véase M. MacNeill, *The Festival of Lugnasa. A study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*, Londres, 1962, *passim*.

“a la caza del Bérichot o Roy Brethaud [= reyezuelo] que capturado por ellos, por la fuerza y a la carrera siguiendo antiguas costumbres, lo llevan prisionero en una jaula colocada sobre dos picas por cuatro de los principales habitantes de la ciudad hasta delante de la primera puerta del castillo”²⁷

“Entonces”, resume B. Tanguy, “el nuevo alcalde se dirige al gobernador o a su representante, hace acto de sumisión al rey y le solicita el mantenimiento y conservación de los derechos y privilegios otorgados antiguamente a la ciudad. Le regala el pájaro enjaulado, ‘prisionero que como nosotros, le dice, espera la libertad tal como os plazca concedernos’. Hecha la promesa, el gobernador libera al pájaro”²⁸

B. Tanguy recuerda que la caza del reyezuelo está atestiguada en Irlanda, como hemos visto y, para volver a nuestro *Mabinogi*, también en el País de Gales. El rito se parecía al irlandés, aunque se celebraba el día de reyes, y se cantaba una canción que terminaba con estas palabras:

“Al año viejo adiós, gran alegría al nuevo.
Por favor, dejad entrar al rey”²⁹

Siguiendo nuestro itinerario comparativo llegamos a Carcasona de la mano de J.G. Frazer, quien hace años compiló parte del dossier europeo relativo al reyezuelo. Entre los ritos que recoge destaca el celebrado en la citada ciudad todavía en la primera mitad del siglo XIX. El primer domingo de diciembre, como en Brest, los jóvenes de la calle de San Juan salían de la ciudad armados con bastones para ahuyentar y cazar los reyezuelos de los setos. El primero en capturar una de estas avecillas se proclamaba rey, la colgaba de su bastón, y regresaba a la ciudad encabezando la procesión de cazadores. Esa noche se celebraba una procesión nocturna en la que se conmemoraban al mismo tiempo al rey y al nuevo año. Pasados unos días, el día de la Epifanía por la mañana, el rey volvía a desfilar con gran aparato, portaba corona, capa blanca y cetro. Ante él se llevaba al reyezuelo atado en el extremo de una pértiga adornada de follaje. Se asistía a una gran misa en la iglesia de San Vicente y seguidamente el rey, rodeado por sus cortesanos, visitaba al obispo, al alcalde, a los magistrados y a los notables. En todas partes recogía dinero destinado al banquete de esa noche que terminaba con un baile³⁰.

²⁷ Levot, *Histoire*, p. 104, 243; Tanguy, “Roi de Brest”, p. 474.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Tradición de Pembroke citada por Tanguy, “Roi de Brest”, 476, que la toma de T.M. Owen, *Welsh Folk customs*, Cardiff, 1968, p. 63-4.

³⁰ J.G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, vol. III : *Esprits des blés et des bois*, R.Laffont, París, 1983, p. 382-3. Por su parte, J-P. Lelu, “Le souvenir de la royauté et de la souveraineté celtiques dans la toponymie (2)”, *Mythologie française* 201-4, 2000, p. 36-9, relaciona el topónimo Bitry atestiguado en los departamentos de Oise y Nièvre con el nombre galo-romano del reyezuelo, *bitriscus*; por otro lado, el patrón del primero es San Sulpicio, que se celebra el 17 ó 27 de enero, y el enclave está en un lugar central que domina la totalidad del valle de *le Nohain*, marcado por distintos pueblos donde arqueología y

Estamos ante los mismos elementos que en Brest con una diferencia notable en la categoría social y simbólica de los protagonistas. En Carcasona la caza del reyezuelo se conserva como una osamenta vacía, ocupada por protagonistas sin relación con el ejercicio efectivo, o simbólico, de la realeza. Aspecto que sin embargo todavía está muy vivo en Brest y, como vamos a ver, en los testimonios procedentes de Galicia.

Aquí tenemos atestiguados, por dos vías diferentes, dos ritos estrictamente paralelos de los que conforman la investidura de Brest protagonizados, al igual que en la ciudad bretona, por alcaldes.

El primero no nos detendrá pues ya le hemos dedicado un estudio. Está atestiguado en el ayuntamiento de Cabanas, cerca de Ferrol, donde se encuentra un gran peñasco conocido como *Pena da Elección* que domina la desembocadura del río Eume. Sobre esa piedra una vecina cuenta que:

“antigamente, nesa pedra, elexíanse ós alcaldes, no alto da pedra existe a figura dun pé, a carón da pedra hai unha tumba, na noite de San Xoán oíase tocar a un gaitero”³¹.

Ese pie existe, aunque no los otros restos mencionados, posiblemente como resultado de la erosión natural, al contrario que otros podomorfos claramente tallados por la mano del hombre que hemos podido examinar³². En este caso, pues, es el detalle sobre una determinada colocación del pie del alcalde en cierta piedra lo que coincide en los testimonios bretón, gallego y otros procedentes del ámbito céltico (*supra* n. 24).

El segundo aspecto apuntado lo conocemos merced a la sistematización que J.L. Pensado Tomé ha hecho de la caza del “rey charlo” en Vilanova de Lourenzá. El rito se conoce como “*Solta do paxaro*” y formaba parte de las tradiciones del Monasterio de San Salvador de Lourenzá hasta entrado el siglo XX, siendo causa de destrozos y alborotos con motivo de la cacería de un ave previamente soltada por los monjes. A comienzos del mismo siglo E. Lence-Santar y Guitián, en un folleto sobre el Monasterio, relataban una pormenorizada ceremonia por medio de la cual los vecinos de Vilanova reconocen el señorío del abad:

“El día primero de cada año se juntan los dos alcaldes ordinarios con los escribanos de número y en compañía de los vecinos van a la celda del Padre Abad, llevando un pajarillo vulgarmente llamado *Rey* (*Regaliorum*), preso con una cinta en una lanza, y la lanza en hombros de dos vecinos que eligen los alcaldes, se lo ofrecen al abad diciendo: ‘Señor, este pájaro

toponimia (*Condate, Intaranum*) atestiguan la raíz gala del paisaje. Al hilo de estas observaciones nótese que los jóvenes de Carcasona proceden de la calle de San Juan (fiesta el 23 de junio, solsticio de verano) y la misa se celebra en la Iglesia de San Vicente (su fiesta es el 23 de enero) en fechas no lejos del solsticio de invierno: ambos santos reaparecerán en estas páginas.

³¹ Tradición recogida por M.J. Bóveda Fernández, que nos comunicó la noticia.

³² Otros detalles en García Quintela – Santos Estévez, “Petroglifos podomorfos”, p. 22-23.

os ofrecemos en señal de vasallaje'. Recíbele el abad de mano del alcalde de hidalgos, y con la ceremonia de cortarle algunas plumas con unas tijeras, diciendo justamente que le recibe en señal de tal vasallaje, le da libertad. Después de esto van los vecinos al Concejo y eligen otros nuevos alcaldes, cuya elección se presenta al abad para que, si le parece, la confirme... Si acaso no cumplen con la ceremonia del pájaro el día dicho por no poderle coger, tienen obligación de cumplir con este reconocimiento el día de Reyes, pena de cierta cantidad de maravedís, que pagan si hay falta en su ejecución"³³.

Supone J.L. Pensado que tal práctica estuvo vigente hasta el momento de la desamortización³⁴, y recoge el testimonio más antiguo sobre este rito (1527). Las diferencias son escasas, el ave se llama *rey Charlo*, se indica el lugar preciso donde se caza, una plantación de manzanos, y como se lleva hasta "el Palacio y Sala Vella del señor abad" que lo recibe y reparte pan y vino entre los presentes. Sigue la elección de cuatro nuevos alcaldes en la casa del Concejo, de los que el abad escoge dos³⁵.

Con respecto a Brest cambian detalles importantes dentro de una escenografía sustancialmente semejante. El número de alcaldes es dos en Galicia³⁶. El orden de la ceremonia difiere, pues en Brest el nombramiento del alcalde es previo a la caza, y es él quien entrega el pajarillo al gobernador, mientras que en Vilanova son todos los vecinos que lo entregan al abad para, seguidamente, elegir a sus alcaldes. El resto es idéntico, las fechas en torno al solsticio de invierno, coinciden con las cazas del reyezuelo en Irlanda. También es común la secuencia caza, entrega al señor legítimo (gobernador o abad) como testimonio de sumisión y posterior suelta por parte de la autoridad.

³³ J. L. Pensado Tomé, "La caza del 'rey charlo' en Vilanova de Lourenzá", en J.L. Alonso Hernández (ed.), *Literatura y folklore: problemas de intertextualidad*, Salamanca, 1983, p. 75-82, cita de la p. 76 (versión en gallego sin cambios en X.L. Pensado, "O 'rey Charlo' de Vilanova de Lourenzá", *Grial* 74, 1981, p. 405-11). La información se incluye a título anecdótico al final del tratamiento sobre Lourenzá en M. Amor Meilán *Provincia de Lugo*, tomo 1º vol. IX, p. 535, de F. Carreras Candi (dir.), *Geografía general del Reino de Galicia*, La Coruña, 1980 (reprint de la 1ª ed. Barcelona 1936), quien a su vez la toma de E. Lence-Santar y Guitián en un folleto sobre el monasterio impreso en 1910. Recoge otros ejemplos de la difusión de este rito en el noroeste de la Península Ibérica F. Alonso Romero, "La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos", *Anuario Brigantino* 24, 2001, p. 83-102

³⁴ Serie de operaciones legales y financieras emprendidas desde 1836 con el fin de introducir en el mercado los bienes de la Iglesia y otras instituciones.

³⁵ Pensado, "Caza del 'rey charlo'", p. 77, señala las diferencias entre las versiones, el pasaje aparece al inicio de un documento sobre "Vilanova y su concejo" transcrito y comentado en M.X. Rodríguez Galdo, *Señores y campesinos en Galicia: siglos XIV-XVI*, Santiago, 1976, p. 166-7, 233-6, tratando de distintos aspectos sobre las relaciones entre el monasterio y los aldeanos que de él dependían.

³⁶ Que sean dos puede deberse a la huella residual de un "co-rey" tipo *tanist* irlandés; véase D.A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon Kingship*, Oxford, 1970, p. 26 etc.; T.M. Charles-Edwards, *Early Irish and Welsh Kinship*, Oxford, 1993, p. 102-10; interpretación diferente en B. Jaski, *Early Irish Kingship and Succession*, Dublín 2000, p. 247-75. Tenemos noticias en torno a la Segunda Guerra Púnica sobre indígenas comandados por parejas de hermanos, como Indíbil y Mandonio, y en la Alta Edad Media, por ejemplo en la segunda dinastía de Pamplona, véase M.V. García Quintela, "Parejas de reyes hispanos en la Antigüedad y la Alta Edad Media: cuestiones comparativas, tipológicas y genéticas", en prensa.

La semejanza es sorprendente. J.L. Pensado, que no la conocía, explica el rito de Vilanova como introducido por emigrantes bretones procedentes de Gran Bretaña que fundaron la diócesis étnica de Britonia (Bretoña actual) en la zona de Mondoñedo, cercana al Monasterio de San Salvador donde se celebra la ceremonia de Vilanova. También especula J.L. Pensado sobre el nombre del pájaro, *rey charlo* en la versión más antigua, que habría que explicar por influjo francés y al que, en todo caso, identifica con el reyezuelo³⁷.

Todo ello es posible. Pero en cuanto al origen hemos de partir de que sabemos muy poco sobre los emigrantes bretones de Britonia³⁸. Están asentados en la segunda mitad del siglo VI y se les menciona por primera vez el año 569, cuando el abad del monasterio participa en un concilio de Lugo. Pero, en general, su presencia está tan pobremente documentada que es difícil sacar cualquier clase de conclusión histórica. La presencia de estos bretones, por mera proximidad geográfica y por el hecho de que se trata de una fórmula en las relaciones entre el monasterio y los campesinos, invita a pensar en el origen isleño del rito de Vilanova, pero difícilmente explicaría el rito de investidura de los alcaldes en la *Pena da Elección* de Cabanas y, todavía menos, la talla de la serie de petroglifos podomorfos atestiguados en todo el Noroeste hispano en contextos de Edad del Hierro. Así pues, la hipótesis de un origen indígena no debe descartarse, de entrada, también para el rito de Vilanova. Sin excluir la posible mezcla con elementos importados – no necesariamente en el mismo momento – como el nombre del ave. No es esto lo que nos interesa resaltar ahora. Nos interesa más subrayar la estrecha afinidad simbólica y conceptual entre el mito galés y los ritos continentales.

En primer lugar porque Lleu como pseudo-portapiés momentáneo ocupa un lugar equivalente a la roca donde los alcaldes reciben la investidura. La equivalencia simbólica normal es la que se produce entre la joven doncella portapiés del rey, de forma permanente, y la roca con huellas inscritas donde recibe su investidura el rey, en el momento inicial de su reinado³⁹. Es decir, la roca de Brest o la de la *Pena da Elección* donde los alcaldes ponen sus pies, ocupan un lugar equivalente al del joven Lleu cuando adopta la postura necesaria para medir el pie de su madre. En segundo lugar, en los ritos de Brest y Vilanova los aldeanos reciben de sus señores sus “libertades” tras cazar el Roy Brethaud o el Rey Char-

³⁷ Pensado, “Caza del ‘rey charlo’”, p. 75, 78-82.

³⁸ El estudio más completo es el de G. Brenier, “As igrejas bretonas en Galicia”, *Boletín do Museo Provincial de Lugo* 1, 1983, p. 67-74; A. García y García, “Dos visitas a Bretoña”, *Compostellanum* 23, 1978, p. 171-89, revela la desaparición de las huellas de presencia bretona desde la Alta Edad Media; *id.*, “Ecclesia Britoniensis”, *Estudios Mindonienses* 2, 1986, p. 121-34; apuntes más breves de M.C. Díaz y Díaz, “La Cristianización de Galicia”, en *La Romanización de Galicia*, Sada (A Coruña), 1976, p. 113; J. M. Andrade Cernadas – F. J. Pérez Rodríguez, *Galicia Medieval. Historia de Galicia*, tomo II, Perillo-Oleiros (A Coruña), 1995, p. 17; M.C. Pallares – E. Portela, “Idade Media”, en *Nova Historia de Galicia*, Perillo-Oleiros (A Coruña), 1996, p. 157.

³⁹ Tema estudiado en M. Santos Estévez — M.V. García Quintela “Petroglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones”, *Revista de Ciências Históricas*, XV (Porto), 2000, p. 7-40.

lo, en el momento que liberan al ave. Mientras que Lleu recibe su nombre de la autoridad pertinente, en este caso su madre-reina, en el momento de cazar un reyezuelo.

Ahora podemos entender la trascendencia del acto por el que Lleu recibe su nombre. Por un lado tenemos que la caza ritual del reyezuelo se produce en fechas navideñas en Irlanda, Bretaña, Galicia y País de Gales, Carcasona y otros lugares de Europa⁴⁰. Además, en Brest, Carcasona y Vilanova, la asociación con la realeza no deriva del nombre y la simbología del pajarillo⁴¹, sino que forma parte con toda naturalidad de una ceremonia de investidura del alcalde / rey.

La coincidencia de fechas es fundamental pues sabemos que el dios Lug tiene entre sus atributos el de impulsar el disco solar en su recorrido celeste. También preside los pasajes o cambios, en especial entre estaciones, y en particular el inicio del año coincidente con el solsticio de invierno. Concepción correlativa con la información de César según la cual los celtas situaban el inicio de los días a la caída de la noche⁴².

El *Mabinogi* no ofrece indicaciones sobre las fechas del episodio que consideramos ni de otros, pues la acción transcurre en el tiempo del mito. Pero si Lleu recibe su nombre, con connotaciones luminosas⁴³, en el momento de cazar el reyezuelo, y que su postura ante su madre evoca en filigrana la de un portapiés real, podemos pensar que el episodio se sustenta en ritos e ideología relacionados con la realeza (ámbito propio de Lug), combinados con la definición de una de las más importantes funciones de Lug / Lleu: la de promover el cambio de sentido del camino del sol en el cielo al inicio del invierno. Dice la cancioncilla recogida en Gales, “dejad entrar al rey”, aludiendo al reyezuelo enjaulado portado por jóvenes disfrazados, pero que es el propio Lleu que (re)nace al recibir su nombre y es el sol y el año que comienzan su ciclo gracias a la propia existencia y acción de Lug / Lleu.

⁴⁰ Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 380-83. Es pertinente citar un documento hitita (KUB XVIII 12) que dice: “Cuando su Majestad regresa de la campaña, celebra a los dioses. Su Majestad y la reina pasarán el invierno en Hatusas y celebrarán allí la fiesta del Trueno del dios de la tormenta de Alepo; y celebrarán allá la fiesta del Año [Nuevo]. Los pájaros de la estación se reunirán para él. Pero cuando el tiempo de la primavera [fin de los doce días] llegue, depositarán para los dioses (la planta)...”, citado por E. Masson, *Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, PUF, París, 1991, p. 47 y 41-58 sobre el ciclo de los “doce días” en culturas indoeuropeas anatólicas y balcánicas; prolongado por B. Sergent, “Un cycle celtique des douze jours?”, *Ollodagos* 3/4, 1992, p. 203-36, en especial p. 220-1. Este período se perpetúa, en el calendario cristiano, en las fechas entre la Navidad y la Epifanía.

⁴¹ Gricourt – Hollard, “Lugus ornithomorphe”, p. 22-4.

⁴² César, *BG*, VI, 18, 3. Gricourt – Hollard, “Dieu celtique Lugus”, p. 240; N. Stalmans, *Les affrontements des calendes d'été dans les légendes celtiques*, Bruselas, 1995, p. 77-87, con una presentación útil del calendario céltico. Véanse *infra* más detalles sobre Lug y el sol. Y ya que hemos evocado a César, recordemos que uno de los presagios que anuncian su muerte es la violenta caza de un reyezuelo por unas rapaces: Suetonio, *César*, 81.

⁴³ Idea conocida desde J. Loth, “Le dieu Lug, la Terre Mère et les Lugoves”, *Revue archéologique* 2, 1914, p. 205-30, en especial p. 207-9; sobre la etimología de Lleu, análoga a la de Lug, Lambert, *Quatre Branches du Mabinogi*, p. 365 n. 51; más allá de la etimología la mitología define el aspecto brillante, áureo, del dios, Sergent, *Lug*, p. 5-10; Gricourt – Hollard, “Dieu celtique Lugus”, p. 233-35.

La analogía entre el mito galés y los ritos continentales es profunda y sólo se puede explicar como sustentada en idéntico fondo mítico-ritual, común a Gran Bretaña, Bretaña (y el conjunto de la Galia, si recordamos el rito de Carcasona) y Galicia. Este fondo es céltico prerromano, sin excluir aportaciones parciales posteriores como la indicada presencia de bretones ¡pero ojo! procedentes de las islas, no de Bretaña, en el norte de la provincia de Lugo.

2. SANTUARIOS Y CUERVOS DE LUG Y DE SAN VICENTE.

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

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

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

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

En sus notas a la edición de Estrabón, F. Lasserre menciona, a propósito del pasaje que nos interesa, un estudio de S. De Kersabiec, publicado en 1868, donde se propone identificar el lugar con el puerto de Brandu. La razón es que *vran-deü*

⁴⁴ Estrabón IV, 4, 6.

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

significa en bretón “dos cuervos”. También menciona la existencia de una Punta de los Dos Cuervos al sur de la isla de Hyères y concluye que toda identificación sigue siendo aleatoria⁴⁶.

Volvamos a la Península Ibérica. Mediante idéntica forma de transmisión (Artemidoro, Posidonio, Estrabón) estamos informados sobre los ritos que los célticos del Anas celebraban en el Promontorio Sacro (*hieron akroterion*) el actual Cabo San Vicente en la punta sudoccidental de la Península Ibérica. Artemidoro comenzaba describiendo el paisaje, la forma de cuña del cabo y los pequeños islotes que lo prolongan⁴⁷. Indica los cultos practicados, que no habría un santuario de Heracles ni de otro dios y que los visitantes efectuaban libaciones con agua que portaban desde la aldea vecina. No se permitía sacrificar ni acudir de noche, pues entonces los dioses ocupaban el lugar⁴⁸.

A continuación, Estrabón cambia de tema para tratar acerca de las puestas de sol en el extremo Occidente. Al final del párrafo comprendemos la relación entre el excursus astronómico y la descripción del Promontorio Sacro: Estrabón dice que Artemidoro apoya su opinión en lo observado en aquel lugar:

“que en las regiones que limitan con el Océano se ve al sol más grande en el momento que se pone y se hunde con un silbido semejante al que haría el mar al apagarlo por el hecho de que se hunde en las aguas... Artemidoro dice que el sol es cien veces más grande en el momento de ponerse y que la noche comienza enseguida”⁴⁹.

Posidonio (Estrabón recoge su argumento) sostiene que esto es imposible apoyándose en sus observaciones durante su estancia en Cádiz. Termina Estrabón, o Posidonio, indicando que Artemidoro miente porque no pudo observar nada en el Promontorio Sacro dado que no se podía acceder por la noche y que no habría intervalo de tiempo entre la puesta del sol y el anochecer, momento adecuado para realizar esa observación. Sin embargo, concluye nuestra fuente, Artemidoro sólo pudo hacer su observación en el Promontorio Sacro, no en cualquier otro lugar de la orilla oceánica⁵⁰.

Mi opinión, desarrollada en otro lugar⁵¹, es que la noticia de Artemidoro sobre el “sol grande” cuando se pone en el Promontorio es un residuo de lo que en algún momento habría sido el mito etiológico de los ritos efectuados allí, reflejo,

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

⁴⁷ M. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, vol. II, Lisboa, 1905, p. 9-13 y 199-215, corroboró esa descripción con una inspección *in situ* y planteó un estudio pionero.

⁴⁸ Estrabón, III, 1, 4.

⁴⁹ Estrabón, III, 1, 5.

⁵⁰ *All’oud’en állo tópo tês parokeanítidos*, Estrabón III 1, 5.

⁵¹ M.V. García Quintela, *Mitología y Mitos de la España Prerromana*, III, Madrid, 1999, p. 169-76; que no excluye la lectura de M. Salinas de Frías, “El Hieron Akroterion y la geografía religiosa del Extremo-Occidente según Estrabón”, *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, vol. II, pp. 135-47.

a su vez, del tema del fuego en el agua estudiado por G. Dumézil y otros. Ahora sólo me interesa subrayar la similitud profunda entre los modos de transmisión de las noticias relativas a santuarios costeros de la céltica antigua. Conocemos ambos a través de un filtro de escepticismo establecido por los antiguos, que los modernos hemos de superar para interpretar su verdadero sentido religioso.

El recurso al folclore puede ayudarnos a esquivar esa incredulidad. Aunque, obviamente, al tratar con esta clase de información siempre planea la duda, necesaria y razonable, sobre la antigüedad de sus contenidos. Pues bien, en este caso Artemidoro nos proporciona indirectamente la clave sobre la antigüedad del folclore en torno al cabo S. Vicente.

Cuenta M. Leite de Vasconcellos la creencia popular según la cual una de las islitas que prolongan el cabo San Vicente mar adentro estaba primitivamente unida al continente. Cierta día el santo fue a sentarse donde en la actualidad hay una capilla, se hartó de ver aquella configuración topográfica y, con su dedo meñique, separó la actual isla del resto de la tierra. El dedo se rompió y constituye en la actualidad una reliquia de la iglesia de Villa do Bispo. Además se dice que S. Vicente tenía *dois corvinhos* consigo. Sigue Leite con una extensa nota donde recuerda que en la catedral de Lisboa se alimentan dos cuervos relacionados con las armas de la capital y con las leyendas del Cabo. Da noticias sobre la celebración de San Vicente el 23 de enero relatando que tras la ceremonia religiosa los asistentes iban a ver los cuervos que estaban en el patio. Menciona también las tradiciones sobre el traslado de las reliquias de San Vicente desde el Cabo hasta Lisboa y ofrece algunas referencias sobre el papel sagrado de los cuervos en la antigüedad⁵².

Pero Leite no conoce la referencia más antigua a estos cuervos que he podido rastrear. Es una noticia recogida por el geógrafo musulmán conocido como Idrisi. Había nacido en Ceuta a fines del siglo XI, trabajó en la corte de Roger II en Palermo y probablemente vivió algún tiempo en Córdoba y Lisboa⁵³.

El topónimo *kanisat al-gurab* (Iglesia de los Cuervos) aparece por dos motivos. Primero es uno de los puntos de referencia en la descripción general de la

⁵² Leite, *Religiões*, p. 214-5. Recordemos que la parte religiosa del rito de caza del reyezuelo que se celebra en Carcasona transcurre en la iglesia de S. Vicente, *supra* n. 30. Es pertinente además F. Delpech, "Arthur en corbeau: le dossier ibérique", *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 25, 2002, p. 421-450.

⁵³ Ha querido la fortuna que escribiendo este trabajo cayese en mis manos el artículo de R. Matesanz Gascón, "Dónde está la mitología fenicia? Al-Idrisi y los aventureros de Lisboa (I)", *Gerión* 20/1, 2002, p. 75-111, estudio modélico de un caso de pervivencia de mitología antigua (fenicia en este caso) en la tradición medieval, véase *infra*. Puntualizaciones sobre la vida y el grado de conocimiento de la Península que tenía Idrisi se establecen en C. E. Dúblér, "Los caminos de Compostela en la obra de Idrisi", *Al-Andalus* 14, 1949, p. 59-122, donde la identificación de sus itinerarios peninsulares no incluye el Cabo San Vicente (p. 66, 75-6, 78) que debió tomar de fuentes anteriores. Véase también C.E. Dúblér, "Idrisiana Hispánica I. Probables itinerarios de Idrisi por Al-Andalus", *Al-Andalus* 30, 1965, p. 89-137, con otras precisiones de interés pero insistiendo en que su conocimiento del Cabo San Vicente es indirecto.

Península Ibérica, que forma un triángulo uno de cuyos ángulos es precisamente “la Iglesia del Cuervo situada sobre el Océano”, siendo los otros “la montaña llamada del Templo de Venus” (Port Vendrés) y la “iglesia de Santiago”⁵⁴. La identificación de la Iglesia de los Cuervos con el Cabo San Vicente se debe a R. Dozy que dio a la imprenta en 1866 una edición y traducción francesa de la parte de geografía hispana de Idrisi en colaboración con M. J. Goeje, y nadie la ha discutido desde entonces⁵⁵. Indiquemos, simplemente, que esa misma posición y utilidad ocupaba el Promontorio Sacro en las descripciones geográficas de la Antigüedad. Pero nos interesa sobre todo la segunda aparición del topónimo. Nuestro geógrafo está dando un itinerario con las distancias entre distintas localidades y dice:

“... Desde allí [Sagres] al cabo del Algarbe, que avanza en el Océano, 12 millas. Desde allí a la iglesia del cuervo, 7 millas. Esta iglesia no ha experimentado cambio alguno desde la dominación cristiana; posee tierras, y las almas piadosas tienen costumbre de ir a dar presentes cuando van en peregrinación. Está situada sobre un promontorio que avanza en el mar. Sobre el caballete del edificio hay diez cuervos y nadie los ha visto comer ni ausentarse. Los sacerdotes que hay en la iglesia, cuentan cosas maravillosas de estos cuervos, pero se dudaría de la veracidad de quien quisiera repetirlos. Por lo demás, es imposible pasar por allí sin aceptar la comida que da la iglesia: esto es una obligación inmutable, una costumbre a la que jamás se falta y con la que se conforma un tanto mejor cuanto que es muy antigua y ha sido transmitida de edad en edad y consagrada por una larga práctica. La iglesia está servida por sacerdotes y religiosos. Posee grandes tierras y rentas muy considerables”⁵⁶.

Siguen detalles sobre sus riquezas y la importante afluencia de visitantes al lugar. De este texto son dignas de destacar varias cosas. En primer lugar, una precisión topográfica, la Iglesia do Corvo aparece cercana al cabo y no allí mismo, por lo que pudiera ser la localidad actual de Vila do Bispo⁵⁷. Por otra parte, las noticias folclóricas sobre la presencia de cuervos en el Cabo San Vicente se remontan hacia atrás en el tiempo un buen número de siglos con respecto a las indicaciones ofrecidas por Leite. Además, las indicaciones directas del texto, y el hecho de que Idrisi maneja información de autores anteriores, hacen retroceder las fechas hasta principios de la Edad Media. Por último, cabe destacar la equiva-

⁵⁴ Traducción de A. Blázquez, publicada en 1901 y reimpresa en A. Ubieta Arteta, *Idrisi. Geografía de España*, Valencia, 1974, p. 153-214, la cita es la p. 161 (= p. 9 de la edición original).

⁵⁵ Véase Dúblér, “Idrisana”, p. 91, 120, 134, 136.

⁵⁶ Blázquez, p. 169 (= 17).

⁵⁷ L. Fernandes, “Iconografía vicentina – o corvo como atributo ou o corvo como signo”, *Revista de ciencias históricas* 12, 1997, p. 41-51, p. 43, la utilidad de algunas observaciones de este trabajo se ve mermada por su carencia de bibliografía y abundantes imprecisiones. Señalemos que a quinientos metros del Cabo San Vicente, en dirección sudeste hay un “Pontal dos Corvos”, según la hoja 609, Sagres, escala 1:25000 del *Instituto Geográfico do Exército*.

lente actitud intelectual de Idrisi y Posidonio, donde el erudito musulmán o su fuente indica que se “cuentan cosas maravillosas de estos cuervos, pero se dudaría de la veracidad” de quien las repita, el filósofo griego establece el carácter *mythodés* del relato sobre los cuervos de la Galia.

Pero ¿cuando llega Vicente al Promontorio Sacro? Vicente “es el más célebre de todos los mártires hispanos antiguos, el único que se ha incorporado por el rito romano a la liturgia de la Iglesia universal”⁵⁸. Vicente era diácono de la iglesia de Zaragoza pero fue martirizado en Valencia, la “*Passio Sancti Vicenti Levitae*” se fecha hacia el siglo IV y constituye un buen ejemplo del género no histórico de las “pasiones épicas”. El culto a Vicente se extiende con rapidez desde Valencia y Zaragoza, las dos ciudades fundacionales, sus reliquias permanecen en Valencia hasta el 711, fecha de la invasión musulmana de la Península, y desde entonces varias ciudades pretenden haberlas recibido, aunque es más probable su continuidad en Valencia. Pero todavía en época visigoda el culto al santo se atestigua en Sevilla (desde el siglo V) y en Córdoba (sobre su iglesia los musulmanes construyeron la mezquita) así como en Toledo y otras ciudades.

En este contexto se inscriben las noticias sobre el culto a Vicente en el Promontorio Sacro. La *Crónica Pseudoisidoriana* menciona la *ecclesia Coruorum Sancti Vincentii* (VIII, 7-8), pero esta obra data del siglo XII bien entrado y, aunque reposa sobre fuentes anteriores⁵⁹, es difícil precisar si la presencia de Vicente procede de esas fuentes o refleja una situación propia de ese siglo a la que Idrisi, como hemos visto, no alude. Tampoco ayuda la *Crónica del Moro Rasis*, que sitúa la presencia del santo en el Promontorio en época de Abderramán. Se trata en este caso de una adaptación portuguesa del original de Al Razi y la noticia sería una interpolación interesada para justificar las pretensiones de la catedral de Lisboa sobre las reliquias del santo⁶⁰. Se ha sostenido que, dada la amplia difusión del culto a Vicente, nada impediría su presencia también en este lugar con alguna reliquia que después se tomó por el cuerpo del santo⁶¹, pero no deja de ser una posibilidad.

Volviendo ahora al contenido de los relatos sobre el enclave peninsular ¿Qué historias maravillosas sobre los cuervos del Promontorio Sacro hemos perdido? No lo sabemos. Pero conviene destacar que, más adelante cuando el sur de la

⁵⁸ Véase C. García Rodríguez, *El culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*, CSIC, Madrid, 1966, p. 257 y 257-78, de donde tomo los datos que siguen.

⁵⁹ He consultado el detenido estudio de F. González Muñoz, *La chronica gothorum pseudoisidoriana* (ms. Paris BN 6113), Edición crítica, traducción y estudio, Toxosoutos, Noia, 2000, pp. 11-108, especialmente 92-9 para la datación. Ph. Walter, “Les corbeaux de saint Vincent et le coq de saint Tropez. Du mythe celtique à l’emblème médiéval”, *Taira. Revue du centre de recherche et d’études lusophones et intertropicales* 5, 1993, pp. 123-142 y dos ilustraciones, p. 125-6 recuerda la existencia de un «saint Vincent des Corbeaux» honrado en la zona de Agen desde el año 1235, en la p. 127 atribuye erróneamente la referencia estraboniana al “Puerto de los dos Cuervos” de la Galia al Promontorio peninsular.

⁶⁰ García Rodríguez, *Culto de los Santos*, p. 264; en p. 437 recoge el texto del *Moro Rasis*.

⁶¹ Así Lacger en “St. Vincent de Saragosse”, *Revue d’histoire de l’Eglise de France* 13, p. 347, citado por García Rodríguez, *Culto de los Santos*, p. 264.

Península vuelve a manos cristianas al hilo de la expansión del reino de Portugal, se recristianiza el papel de los cuervos. Esto es, si los cuervos del Promontorio Sacro y su papel simbólico durante el tiempo de dominio musulmán tuviesen un claro sentido cristiano no haría falta remodelarlos, como efectivamente se hizo (*infra*). De ello se infiere que su presencia y el papel religioso que desempeñan puede responder a una tradición pagana anterior y que la presencia allí de Vicente pudiera no ser tan temprana como en otros lugares, pues de hecho no hay testimonios antiguos al respecto cuando, por lo demás, la difusión del culto al santo está bien documentada por todo el Mediterráneo. Así pues podemos pensar en cierto grado de independencia entre la presencia de cuervos y la de Vicente en el Promontorio Sacro, y que la horquilla temporal entre los testimonios clásicos sobre el sol grande y las noticias sobre la presencia de cuervos con un papel simbólico en ese mismo lugar se reduce significativamente.

Así pues, sobre el Promontorio Sacro conocemos sólo el rito, el mito aparece como por descuido con la mención del Sol grande en el momento de su puesta, e Idrisi atestigua la existencia de una korakología local importante conservada a través de las generaciones pero que no transmite. Sobre el Puerto de los Dos Cuervos, tenemos la descripción de un rito adivinatorio, trivial teniendo en cuenta las aves protagonistas⁶², donde llama la atención que Posidonio lo enmarque en dos menciones a su carácter mítico y en una serie formada por santuarios costeros⁶³

⁶² Sobre el carácter oracular del cuervo, Sergent, *Lug*, p. 75-8; Gricourt – Hollard, “Dieu celtique Lugus”, p. 246-54. Para los cuervos en relación con Odín, *Ynglingasaga*, 7 : “[Odín] tenía dos cuervos a los que había enseñado a hablar. Volaban lejos sobre las tierras y le traían muchas informaciones”, véase G. Dumézil, *Los dioses de los Germanos*, Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 45-9. Sobre el mito de la fundación de Lugdunum véase más abajo.

⁶³ Había más, como el de la isla de Lero junto a Marsella, con el santuario al héroe Lero, Estrabón IV, 1, 10. Este lugar de culto se debe relacionar con el “Facho de Donón” en la Península del Morrazo, provincia de Pontevedra, la divinidad es *Deus Larius Breus Brus Sanctus*, nombre que con variantes aparece en la mayor parte de las catorce inscripciones que ha proporcionado el lugar, de un total de 32 aras, véase G. Baños, G. Pereira Menaut, “*Deus Larius Breus Brus*. Las inscripciones votivas del Facho de Donón (Pontevedra)”, en J. Alvar (ed.), *Homenaje a José M^a Blázquez*, vol. V, 1998, p. 21-44, con buenas fotografías. Es muy difícil la interpretación religiosa de la divinidad, los autores citados la relacionan con los *Lares*, basándose en la multiplicidad de formas que puede adoptar su culto y su plasticidad para acoger formas religiosas indígenas (p. 28-9). Por su parte R. Brañas, *Deuses, heroes e lugares sagrados na cultura castrexa*, Sotelo Branco, Santiago, 2000, p. 88-10, relaciona el nombre del dios con el del cercano río Lérez (*Laero* en la antigüedad, Pomponio Mela, III, 9, 10) cuya etimología remite a la noción de llanura, en sentido mítico, como lugar del Más Allá o de comunicación con el Más Allá, aspecto representado en la mitología irlandesa por Ler, de sorprendente homofonía con los nombres galaicos, o Mananan. Por otra parte, el topónimo Donón recuerda inevitablemente el del santuario de Donon en Alsacia, situado en una cumbre montañosa que domina el valle y dedicado a *Mercurius Vosegus*, probable manifestación local de Lug, véanse algunas aproximaciones en E. M. Wightman, “Pagan Cults in the Provincia of Bélgica”, en *ANRW*, II, 18.1, Berlín – Nueva York, 1986, p. 542-89, p. 566; T. Derks *Gods temples and ritual practices : the transformation of religious ideas and values in Roman gaul*, Amsterdam, 1998, p. 137, 190. Podemos recordar también el faro de Cepión en la desembocadura del Guadalquivir junto al oráculo de Menesteo y un santuario de *Phosphoros*, cf. Estrabón, III, 1, 9. Es posible establecer una geografía sagrada del litoral peninsular desde este último enclave hasta San Andrés de Teixido (norte de la provincia de la Coruña), algunos de cuyos elementos se presentan en estas páginas, recurriendo a fuentes antiguas literarias, epigráficas, arqueológicas y folclóricas. El fondo prerromano del conjunto es más que probable, ver *infra*.

¿Dónde estaría lo mítico o fabuloso que llama la atención de nuestros cronistas?

Podría estar en el ala derecha casi blanca (*paráleukon*) de ambas aves. Si algo hay cierto es que los cuervos son completamente negros. Por qué, entonces, estos tienen un ala casi blanca. Daremos un rodeo para responder.

Nos detendremos en primer lugar en el mito de fundación de Lugdunum, que leemos en un tratado *Acercã de los Ríos* falsamente atribuido a Plutarco:

“Cerca del Arar se encuentra el monte Lugduno, que también cambia de nombre por la siguiente razón: Momoros y Atepomaros, expulsados por Sereroneos, llegaron a esta colina, siguiendo órdenes de un oráculo, para construir una ciudad. Se excavaban fosos para las fundaciones cuando repentinamente aparecieron cuervos que, volando de un lado a otro, cubrieron los árboles de los alrededores. Momoros, que era especialista en la ciencia de los augures, llamó a la nueva ciudad Lugdunum. Pues en su idioma el cuervo se llama *lougos* y un lugar elevado *dounon* como dice Clitofón en el libro trece de las *Fundaciones*”⁶⁴

Un pasaje de la épica irlandesa destacado por F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc’h establece cierta mediación entre el texto de Artemidoro sobre el Puerto de los Dos Cuervos y el mito fundacional de Lugdunum. Procede de la “Enfermedad de Cúchulainn” y dice:

“Los dos cuervos druídicos anunciaron lo que hacían los ejércitos. ‘Es probable’, dice el ejército, ‘que sea el contorsionista de Irlanda [= Cúchulainn] a quien anuncian los cuervos’”⁶⁵

⁶⁴ Pseudo-Plutarco, *de Fluviis*, IV, 6.

⁶⁵ Le Roux – Guyonvarc’h, *Mórrigan*, p. 77. El episodio por el que Marco Valerio Máximo logra el cognomen *Corvus* que lo distinguirá tiene cierta semejanza con este pasaje. Según Tito Livio, VIII, 26, en el 349 a. de C. un guerrero galo de gran talla reta a los romanos a un duelo singular, se designa al joven M. Valerio que se apresta al duelo. Entonces intervienen los dioses, dice Livio, “Pues cuando el romano estaba a punto de entablar el combate, un cuervo se posa repentinamente en su casco, de cara al enemigo. El tribuno recibió primero con alegría este augurio enviado por el cielo. Después rogó ‘que quien fuese que le enviase el auspicio, dios o diosa, quisiese serle favorable’”. Esto fue así, pues el ave permaneció en su lugar e incluso atacó al galo que acabó con la cabeza cortada, tras lo cual el ave marchó hacia el este. El valor auspicial y guerrero del cuervo es evidente, y R. Bloch en varios trabajos desarrolló una intuición de C. Jullian, seguido por H. Hubert (*Los celtas y la civilización céltica hasta la época de La Tene*, Madrid, Akal, 1988 [ed. original 1932], p. 285) viendo en el episodio elementos de mito y religión celta vertidos en la historiografía latina. Le Roux – Guyonvarc’h, *Mórrigan*, p. 71-3, han matizado la comparación entre Livio y la épica irlandesa aduciendo el relato de la *Muerte de Cúchulainn* (*ibidem* p. 37-9) que presenta al cuervo como manifestación de la diosa Bodhb. Por su parte J. Alvar, “Matériaux pour l’étude de la formule *sive devs, sive dea*”, *Numen* 32/2, 1985, p. 236-73, en especial p. 252-4, 262, 265, incide en que la fórmula empleada por Valerio es una *evocatio* por la que se hace con los servicios de una divinidad de otro pueblo, celta en este caso, cuya naturaleza precisa desconoce. Esto nos interesa, pues aunque el cuervo del pasaje irlandés es una epifanía de Bodhb, el cuervo de Valerio puede representar a otra divinidad, de hecho su valor como auspicio así invita a hacerlo, que podría ser Lug, según el propio Alvar. Que el galo sea un rey o príncipe, como subrayan Le Roux y Guyonvarc’h, podría favorecer esta idea. En todo caso, el romano considera al cuervo como la epifanía de un dios cuya naturaleza precisa desconoce. La dimensión iconográfica de este episodio, que al mismo tiempo revela su actualización mucho después de acae-

En tres textos tan diferentes como los señalados el papel de los cuervos es idéntico: *designan* a un vencedor, *señalan* un lugar, *indican* la presencia de un héroe. Se trata, pues, de aves oraculares. Este es un rasgo destacado por la investigación que no presenta dificultades. El problema es qué relación concreta tienen con el dios Lug.

F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h sugieren que son los mensajeros del dios, sus representantes, teniendo en cuenta la importante dimensión odínica de Lug⁶⁶. B. Sergent destaca la estrecha relación entre el cuervo y el dios partiendo del nombre del cuervo en lengua gala, *lugos*. El testimonio del Pseudo-Plutarco se debe aceptar pues no ofrece dudas lo correcto del significado de *dunon*, "fortaleza". Como, por otra parte, los numerosos *Lugdunum* antiguos toman su nombre del dios, no cabe sino pensar en la estrecha afinidad entre el dios y el ave. Pero surge el problema de la etimología más probable del nombre del dios, emparentado con la raíz **leug-* que designa la luz, ¿cómo puede el dios Luminoso estar representado por el ave negra?

La respuesta procede de la evocación del druida Fintan. La etimología de su nombre supone un antiguo **Vindo-seno-s* que significa "Blanco Antiguo"⁶⁷. Su papel mítico es transmitir a los nobles de Irlanda la tradición que le comunica *Trefuilngid*, un sobrenombre de Lug, en *La Fundación del Dominio de Tara*. Pero según otro texto mitológico, transmitido por el manuscrito Egerton 1782⁶⁸, esa relación privilegiada la establece Fintan con un ave de Aichill, tierra del oeste con aire luminoso, buenos puertos y rica en alimentos⁶⁹. A lo largo del relato el ave es indistintamente halcón, cuervo o águila. Además, ave y profeta se vanaglorian de una edad que remonta a más allá del diluvio, lo que no deja de plantear problemas a los cristianos para quienes Noé y los suyos fueron los únicos supervivientes⁷⁰. Bajo la apariencia de cuervo le arranca un ojo a Fintan, quien reclama una compensación y para conseguirla cuenta al ave sus metamorfosis animales en

cido, se estudia en J.-L. Desnier, «L. Valerius Acisculus et le corbeau combatant. Chouette ou corbeau», *Latomus* 44, 1985, p. 811-835; nuevas apreciaciones en *id.*, "Aius Locutius et les voix de Rome", en P. Defosse ed., *Hommages à Carl Deroux* vol. IV: *Archéologie et Histoire de l'Art, Religion*, Bruselas, 2003, p. 339-50.

⁶⁶ *Mórrigan*, p. 77. Conviene recordar el lugar de este tema en la organización del libro, centrado en la definición de la soberanía guerrera representada por las divinidades irlandesas Morrigan, Bodb, Macha, y la frecuente epifanía de Morrigan mediante una corneja o un cuervo de aspecto guerrero. El cuervo oracular es marginal en la mitología irlandesa, mientras que esta dimensión es notable en las noticias sobre la religión céltica continental de la antigüedad, véase *supra* n. 62, 65 y los problemas de método histórico que plantean estas variantes *infra* n. 106.

⁶⁷ F. Le Roux – Ch.-J. Guyonvarc'h, *Les druides*, Ouest-France, Rennes, 1986, p. 390; Sergent, *Lug*, p. 78-9; Sterckx, *Des dieux et des oiseaux*, p. 37-8, con datos que recalcan la relación entre Lyon y los cuervos.

⁶⁸ Ch.-J. Guyonvarc'h, *Textes Mythologiques Irlandais I*, Celticum, Rennes, 1980, p. 169.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 169, § 5-6.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 169, § 8-11. Lo problemático del tema de la edad queda reflejado en el comentario de Keating en su *Historia de Irlanda*, reproducido *ibidem*, p. 175-8 con la nota introductoria de Guyonvarc'h.

salmón, águila, halcón, hasta que logra su forma humana, bajo la cual ejerció como de juez-druida de todos los reyes de Irlanda⁷¹. El ave, entonces, le transmite su conocimiento de “todas las batallas que se libraron en Irlanda”. Más en concreto aparece junto a Lug en el campo de batalla “lugar de cuervos y cornejas. Era el momento de roer huesos al lado de Lug de mano heroica”⁷².

Este cuervo es un animal del más allá, al final del poema dice a Fintan que venía del oeste en busca de su bendición y que al dejarle, para ir al frío Aichill, le llegará la muerte⁷³. Este itinerario del cuervo recuerda el que sigue Lug cuando hace su aparición en *La Fundación del Dominio de Tara*:

[Habla el mismo Fintan] “En cierta ocasión celebrábamos una gran asamblea de los hombres de Irlanda en torno a Conand Bec-Eclach, rey de Irlanda. Un día, en esta asamblea, vimos a un gran héroe, hermoso y poderoso, que venía hacia nosotros del oeste en el momento de la puesta del sol. Estábamos sorprendidos por su gran tamaño... Tenía a su alrededor un velo de cristal brillante, como un vestido de lino precioso... tenía una cabellera amarillo oro que caía en rizos hasta lo alto de sus piernas...” [Y dijo] “He venido en verdad, desde la puesta del sol y me dirijo a su salida. Me llamo Trefuilngid Tre-Eochair... porque soy la causa de la salida del sol y de su puesta”⁷⁴

El texto del manuscrito Egerton 1782 insiste en las mismas nociones:

“Cuando estábamos en Druimm Léith, soldados de la Isla de Fal, hombres que no eran débiles, vimos a un hombre grande venir hacia nosotros a nuestra reunión. El gran joven llevaba un ...? blanco brillante, completamente bordado de oro. Nos falta el sol brillante de su sombra viniendo de Tara [...] Su cabellera era rubia-cobriza como de oro, su cuerpo era más blanco que la espuma [...] Se sentó a nuestro lado. Es una maravilla decirlo [...] Soy Trefuinngid el fuerte, el rey supremo del cielo de las nubes. He venido del este, del paraíso de Adán. Es un viaje que no ha seguido hacia el oeste, allí donde no alcanza el sol habitual, donde no hay tierra ni hierba”⁷⁵

Otro texto, *La Muerte Trágica de los Hijos de Tuireann*, insiste en idénticas nociones:

“Cierta día que estaba reunida una asamblea por el rey de Irlanda sobre la colina de Balar... vieron una tropa y un buen ejército en la llanu-

⁷¹ *Ibidem*, p. 170-1, § 20-34

⁷² *Ibidem*, p. 171, § 50. En todo el pasaje final, p. 173-4, § 86-105, el cuervo se presenta básicamente como carroñero de los grandes guerreros de la epopeya irlandesa. M. Green, *Animals in celtic life and myth*, Routledge, Londres y Nueva York, p. 179-80, sugiere que los cuervos blancos, o de alas blancas, pueden ser urracas, véase también Sterckx, *Des dieux et des oiseaux*, p. 43 e *infra* n. 106; pero el texto de Estrabón subraya que sólo una de las alas era blanca, por lo que parece razonable atenerse al carácter mítico del relato.

⁷³ Guyonvarc’h, *Textes Mythologiques*, p. 174, § 112-13. Sobre las aves del Más Allá, Le Roux – Guyonvarc’h, *Druides*, p. 129 y 288-92.

⁷⁴ Guyonvarc’h, *Textes mythologiques*, p. 161, § 14-15.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 172, § 66-73.

ra, viniendo hacia ellos directamente desde el este. Había un joven a la cabeza de la tropa con gran autoridad sobre todos. Semejante a la puesta del sol era el brillo de su rostro y de su frente. No pudieron mirar su figura a causa de su brillo. Era Lug del Brazo Largo”

Y un poco más adelante un personaje dice, aludiendo al camino seguido por Lug para presentarse ante la asamblea: “Me parece extraño que el sol salga por el oeste hoy y al este todos los demás días”⁷⁶.

En la mitología galesa esta secuencia reaparece bajo otro aspecto. En efecto, en el *Mabinogi* de Branwen su protagonista, Bran el Bendito, es un héroe-gigante galés que se desplaza hacia el oeste a través del mar y llega a Irlanda donde perece, sus seguidores le cortan la cabeza y la llevan de regreso primero al País de Gales y finalmente la entierran en Londres mirando hacia el continente. Nos interesa saber que Bran es el nombre del “cuervo grande”⁷⁷. Su hermana Branwen lleva el mismo nombre seguido por el adjetivo *gwyn*, cuya forma femenina es *gwen* y significa “santo, sagrado”, por lo que el nombre de la mujer es un calco de la expresión con la que se designa a Bran el Bendito. Pero más significativo es que el primer sentido de *gwyn* es “blanco”⁷⁸, por lo que, sin forzar en absoluto la etimología, Branwen es un Cuervo Blanco hembra. Por último, cabe destacar que la cabeza de Bran, el Cuervo, se deposita en Londres en un lugar llamado Colina Blanca⁷⁹ que, de esta forma, presenta una doble relación con Lugdunum (Lyon): por una parte esa colina se convertiría, propiamente, en la “Colina del Cuervo”, de acuerdo con la etimología propuesta por Clitofón para la ciudad gala y, por otra parte, evoca la simbología luminosa de la etimología de Lug recordada en otros testimonios sobre Lyon⁸⁰. Parece, pues, que el juego cromático blanco / negro está perfectamente presente en la mitología galesa, junto con otros elementos semejantes a los que estamos estudiando.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106, 108 § 5 y 19.

⁷⁷ Le Roux – Guyonvarc’h, *Mórrígan, passim*; Lambert, *Quatre Branches du Mabinogi*, p. 357 n. 1.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem* p. 75.

⁸⁰ Así en la glosa de Heirico, *Vida de san Germano*, 4, v. 297-8: Lugduno celebrant Gallorum famine nome impositum quondam, quod sit mons lucidus idem, (siglo IX). Brañas, *Deuses*, p. 167 reuerda que los nombres Albocelo o Louciocelo atestiguados en la epigrafía romana del noroeste deben interpretarse como montes o colinas blancas. Sobre esa colina se levantaría seguidamente la Torre de Londres, con sus célebres decapitados, recordados por Delpech, “Finistèrres”, y su no menos célebre colonia de longevos cuervos... todavía atracción de turistas. Una estela funeraria de Asturias, en el límite con Galicia, dice *Nicer / Clutosi (filius) ... (castello) Cariaca, principis Albionum, an(norum) / LXXV / hic s(itus) est* F. Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo, 1959, n° 14, la etimología del nombre de nuestro príncipe «Negro hijo de Famoso», o algo así, no ofrece dudas, Brañas, *Deuses*, p. 124-5 y 128, lo significativo es que junto a la N del nombre y como en exponente aparece con claridad un sol, exactamente igual que en el llamado bronce *res* un sol, a modo de ideograma, acompaña la sílaba *-res* que encabeza la cara B y que se podría leerse como *Solirix* (= «Rey Sol»), véase C. Jordán Cólera, *Introducción al Celtibérico*, Zaragoza, 1998, p. 82. En el contexto que comentamos, la oposición cromática que se establece en esa lápida entre el sentido del ícono y la semántica del nombre no parece casual y menos si tenemos en cuenta que estamos ante un *princeps*.

Del conjunto de los textos irlandeses se desprende una constante afinidad entre el cuervo y el dios (esta relación no aparece en el País de Gales, aunque parece que se evoca en filigrana). Ambos transmiten sabiduría. El cuervo, a su muerte, va hacia el oeste, como el sol cuando se pone. Mientras que las epifanías de Lug en la mitología irlandesa que hemos recogido subrayan su relación con la puesta del sol: “venía hacia nosotros del oeste en el momento de la puesta del sol”, “he venido desde la puesta del sol y me dirijo a su salida”, “semejante a la puesta del sol era el brillo de su rostro”, “me parece extraño que el sol salga por el oeste hoy”.

Ahora bien, hemos establecido que en la descripción de Artemidoro sobre el Promontorio Sacro la mención al gran tamaño del sol en el momento de ponerse en el mar formaría parte del mito del santuario (*supra*), detalle que presenta singulares concomitancias con las descripciones solares de Lug que acabamos de leer. Pero a la luz de estos pasajes podemos dar un paso más.

Entre los detalles que subrayan la luminosidad de Trefuilngid se menciona su *tamaño sorprendente* y que estaba rodeado por “un velo de cristal brillante”. Pues bien, este detalle se asemeja de forma notable a la explicación “racional” que ofrece Posidonio sobre el tamaño excepcional del sol cuando se pone en el Océano:

“En cuanto a la impresión de que las dimensiones del sol aumentan, en el mar, cuando se pone y también cuando sale, se debe a la evaporación incrementada del elemento líquido. En efecto, *el rayo visual se inclina al atravesar estas emanaciones, como a través de los objetos de cristal, y recoge imágenes más grandes*”.⁸¹

No es necesario insistir en el paralelismo entre el texto mitológico irlandés y la explicación racional del filósofo griego Posidonio. Pero se puede reforzar: en las lenguas célticas existen afinidades onomásticas entre los nombres del sol y de la visión⁸². Algo similar está atestiguado en la forma en que los griegos se explicaban el funcionamiento de la vista, que J.-P. Vernant explica con estas palabras:

⁸¹ Estrabón III, 1, 5.

⁸² D. Gricourt – D. Hollard – F. Pilon, “Le Mercure *Solitumarus* de Châteaubleau (S.-et-M.): Lugus macrophtalme, visionnaire et guérisseur”, *DHA* 25/2, 1999, p. 127-80, especialmente p. 135-6, cuando explican el primer término del epíteto galo de Mercurio *Solitumarus*, recogen argumentos y referencias a favor de dos etimologías. Una remite al “ojo”, partiendo del irlandés *súil* “vista” y las relaciones de fuentes sanadoras y oculistas con Minerva *Sulis* en Bretaña (isla), aunque reconocen algún problema fonético, es la etimología que prefiere P.-Y. Lambert, “Irlandais *súil* ‘vue; yeux; attente, espoir’”, *Études celtiques* 17, 1980, p. 175-8. La otra posibilidad es relacionar *sol-* con el nombre céltico del sol, con numerosas manifestaciones (Lambert en el artículo citado la rechaza aunque recuerda que se sostiene en el irlandés *Glosario de Cormac*). La unión entre ambas posibilidades se manifiesta en irlandés mediante la expresión que llama metafóricamente a los ojos “los soles” del rostro. Lambert insiste en la inexistencia de un culto al sol como tal en el mundo céltico y nada de lo examinado aquí invita a cambiar esa apreciación. Indiquemos que *Suleis*, teónimo en dativo plural, está atestiguado en Galicia, Brañas, *Deuses*, p. 67.

“El sol que ilumina todo es también, en el cielo, un ojo que todo lo ve, y si nuestro ojo ve es porque irradia una especie de luz comparable a la del sol... La luz es visión, la visión es luminosa”⁸³.

Tenemos, pues, un contexto de representaciones célticas sobre el sol y sobre Lug el Brillante, junto con las ideas griegas sobre la visión. Es en este contexto doble donde se inscribe el testimonio de Posidonio sobre el cómo y el porqué se ve el sol en el Promontorio Sacro: por una parte es portavoz de su propia cultura, griega y filosófica, de reflexión sobre la vista, pero esa cultura se manifiesta curiosamente afín con determinadas representaciones o creencias locales cuya matriz céltica parece que se impone⁸⁴, cosa que explica su semejanza con los testimonios irlandeses aducidos, y que se expresan, en definitiva, en el texto griego de Posidonio que transmite Estrabón.

Así pues, planteamos la hipótesis de que los visitantes griegos del Promontorio Sacro conocieron relatos indígenas sobre el santuario que reaprovecharon en sus escritos. Artemidoro describe el rito e incide en su *aition* mítico, Posidonio intenta racionalizar ese mito y, por último, Estrabón actúa como su transmisor.

Pero si los restos del mito sobreviven, como residuos, a través de su racionalización filosófica y su introducción en la noticia etnográfica, los cuervos del folclore del Cabo también son restos de un proceso análogo. En efecto, en Lugdunum, no señalan sólo el lugar de establecimiento de la ciudad sino, de forma más precisa, el lugar del santuario galo sobre la colina de Fourvière donde más adelante se instaló el foro de la colonia romana⁸⁵. Además entre ambos espacios se produce una continuidad simbólica a través del hecho de que los foros romanos más antiguos estaban marcados por árboles o postes que los definían como espacios augurales⁸⁶, exactamente como los árboles señalados por los cuervos en el mito fundacional de la ciudad. Por otra parte, el Puerto de los Dos Cuervos no aparece expresamente como santuario, pero se sitúa entre dos lugares que sí lo son. En este contexto, los dos cuervos que el folclore ubica en el Cabo San Vicente y la tradición musulmana sobre la iglesia “do Corvo”, muy bien pueden proceder de una tradición propia del Promontorio Sacro que los autores clásicos, con intereses diferentes, no registraron.

Otro problema es que, como hemos visto, Lug es el Brillante y *lugos* en el idioma galo de Lugdunum es el cuervo negro. No sabemos cómo se llamaría el

⁸³ En J.-P. Vernant, “Introducción: El hombre griego”, en J.-P. Vernant ed., *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1993, p. 9-31, cita de p. 23. Ver también, M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, París, 1974, p. 89 n. 99.

⁸⁴ El Promontorio Sacro es un ónfalos de los célticos del Anas. Estrabón, III, 1, 6, lo subraya al describir la Mesopotamia céltica entre el Tajo y el Guadiana, tras detenerse en el Promontorio Sacro, presentado como el extremo occidental de la tierra (III, 1, 4).

⁸⁵ P. Willeumier, *Lyon métropole des Gaules*, París, 1953, p. 11; A. Audin, *Lyon miroir de Rome*, París, 1979, p. 69 y 91.

⁸⁶ F. Coarelli, *Il Foro Romano*, vol. II *Periodo repubblicano e augusteo*, Roma, 1992 (1ª ed. 1985), p. 126-9.

cuervo en el idioma de los celtas del Anas, pero con toda seguridad era de color negro en un lugar donde se subraya el gran tamaño del sol. Conceptualmente entre ambos están las aves con alas casi blancas del Puerto (bretón) de los Dos Cuervos.

Una explicación para estos juegos cromáticos podría ser la sugerida por B. Sergent. Este autor parte de que en la mitología griega el primitivo color del cuervo sería blanco. Su color actual se lo proporcionó Apolo cuando Corónide, amada por el dios, le fue infiel y se casó con Alcioneo (o Isquis, o Lico). Un cuervo blanco dio la noticia a Apolo que como castigo le mudó de blanco a negro⁸⁷. En el mundo céltico un Fintan, Blanco Viejo, afín con los cuervos como hemos visto, podría ser un resto de ese mismo mito. Otro resto, sugerimos, podrían ser los cuervos de ala derecha blanca, cuyo carácter mítico subraya Posidonio ¿pero está en lo cierto el filósofo griego? Algunas observaciones ornitológicas nos hacen dudar.

La familia de los córvidos está formada por grajas, cornejas y cuervos que comparten características como su color negro, más o menos intenso según la especie, la alimentación frugívora o el carácter gregario. Las diferencias detectadas con facilidad por los ornitólogos no se aprecian popularmente (por ejemplo en Galicia la corneja, que abunda, se confunde con el cuervo cuya presencia se limita a enclaves concretos). Pero nos interesa en particular que los ornitólogos al describir el plumaje negro de los córvidos indiquen que refleja el sol de manera significativa (figura 1). Esto se aprecia sobre todo en las grajas pues, como señala R.T. Petterson, tienen un “plumaje totalmente negro, con un fuerte lustre violeta que recoge la luz del sol más que ningún otro cuervo”, en italiano se conoce esta especie como “corvo nero”⁸⁸. En cuanto al cuervo propiamente dicho, este mismo autor indica que tiene “plumaje negro, con una irisación plateada”⁸⁹. Por otra parte la graja adulta posee una cara calva blancuzca que la hace fácilmente reconocible⁹⁰ y esta característica queda muy bien reflejada en el nombre que se le da a esta ave en gallego “gralla calva” y en portugués “gralha-calva”⁹¹.

⁸⁷ Sergent, *Lug*, p. 77. Los testimonios más importantes son Antonio Liberal, *Metamorfosis*, 20, 7; Apolodoro, *Biblioteca*, III, 10, 3; Ovidio, *Metamorfosis*, II, 534-632. Véase F. Vian, *Les Origines de Thèbes cadmos et les spartes*, París, 1963, p. 78-9; sobre la fundación de Magnesia véase O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlín, 1967, n° 17, líneas 11-2, *leukoì] kórakes* (= F. Jacoby *FrGrHist* 482 F 3 (2)); y sobre la fundación de Koraka por los beocios cf. Denón de Atenas (?) *FrGrHist* 327 F 7 con protagonismo de *leukoùs kórakas*. En los textos se subraya la paradoja del color, como las palomas negras relacionadas con la fundación de los oráculos de Zeus en Dódona y Amón en Libia. También entra en este breve dossier la abeja blanca que cambia de color por vergüenza en el folclore eslavo, en válaco se llama al insecto *albina*, véase Masson, *Combat pour l'immortalité*, p. 256.

⁸⁸ R. T. Peterson, G. Mountfort, P.A.D. Hollom, *Guía de las aves de España y de Europa*, Barcelona, 1995, p. 282.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 283.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 282; A. Van den Berg, T. Van der Have, G. Keilj, D. Mitchell, *Aves de Europa*, Barcelona, 1999, p. 154

⁹¹ X.M. Penas Patiña, C. Pedreira López, C. Silvar, *Guía das aves de Galicia*, A Coruña, 1991, p. 284 y Petterson, *Guía*, p. 282, respectivamente.

Partiendo de estos datos que un sol especialmente grande y los cuervos aparezcan simultáneamente en el Cabo San Vicente puede ser fruto de una falsa paradoja cuidadosamente elaborada. Las dos entidades naturales en principio más opuestas en realidad se alimentan mutuamente: el color del cuervo es el que mejor resalta el brillo del sol y el sol al ponerse en el mar tiene en el cuervo una suerte de *alter ego* terrestre. Las ambigüedades sobre el color de los cuervos con las que juegan las tradiciones que hemos recogido, sean las alas blancas de las aves del Puerto de los dos Cuervos, la Branwen “Cuervo Blanco”, los cuervos blancos que dirigen fundaciones en Grecia, las afinidades del Blanco Antiguo con los cuervos o, con un ligero cambio de registro, el *princeps* a la vez Negro y solar, pueden muy bien tener como fundamento observaciones empíricas como las recogidas ¿irían los misteriosos relatos de la iglesia del Cuervo en esa dirección? Por otra parte, desde el punto de vista teológico, todo esto entra muy bien en el ámbito de definición de Lug debido a su singular gusto por la unidad de contrarios: es hermafrodita, joven y viejo, como impulsor del sol actúa sobre todo en la salida y puesta del astro, y también en los dos solsticios, cambiando el sentido de su giro en el cielo⁹². Teniendo en cuenta, además, su afinidad con los cuervos, no ha de extrañarnos que estas aves sean significativas en un santuario dedicado al sol grande en el momento de ponerse en el Océano.

No olvidemos, en este contexto, que toda una tradición antigua destaca el saber de los mitólogos celtas. Diodoro de Sicilia nos recuerda que practicaban la ornitomanía, especialidad adivinatoria para la que la observación simplemente ornitológica es fundamental. Más en general, César menciona que entre los ámbitos de saber que cultivan están los astros y su movimiento, la naturaleza de las cosas (*de rerum natura*) y la fuerza y poder de los dioses inmortales⁹³: es decir, el tipo de conocimientos que observamos articulado de una forma concreta en el Promontorio Sacro y, como veremos más adelante, en otros santuarios costeros peninsulares.

⁹² Gricourt – Hollard, “L’ornithomorphose”, p. 18-21. Sterckx, *Des dieux et des oiseaux*, p. 38, sostiene: “Une relation reconnue entre Lugus et le corvidé ne peut donc pas être mise en doute. Ce qu’on ne peut savoir de manière sûre, c’est si cette relation ne reposait que sur l’éventuelle paronymie entre son nom et un *lugos ‘corbeau’, ou si elle renvoyait à des traits de la mythologie ou de la personnalité du dieu”; pues bien, los elementos aquí reunidos invitan a inclinarse por la segunda posibilidad, como por lo demás hace este autor como conclusión de su trabajo.

⁹³ César, *BG*, VI, 14, 6; Diodoro, V, 31, 2; Estrabón IV, 4, 4, los menciona como *physiologistes*; los tres derivan de Posidonio. Más adelante Diógenes Laercio, I, 1, dice que los druidas — no otros son nuestros mitólogos celtas — están entre los bárbaros que cultivan la filosofía. Muchos ejemplos de sabiduría de los druidas recogidos por Le Roux – Guyonvarc’h, *Druides*, p. 126-74, implican una profunda observación de fenómenos naturales, sobre la ornitomanía p. 129-30 con testimonios irlandeses y gálatas. Esta alusión al saber de los druidas en un contexto ibérico se apoya en el convencimiento de que especialistas religiosos de esta clase actuaban entre los celtas peninsulares. Me he extendido sobre la cuestión en García Quintela, *Mitología*, p. 243-60, donde expongo los límites de la opinión más difundida, que niega la presencia de druidas entre los celtas peninsulares, y llego a conclusiones semejantes a las de F. Marco y G. Sopeña trabajando sobre los celtíberos, véase en último lugar F. Marco Simón, “La religión indígena en la Hispania indoeuropea” en AA.VV., *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, 1994, Madrid, pp. 313-400, en especial p. 372-8. Sin embargo,

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

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

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

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

Duarte Galvão es un autor de pésima fama como historiógrafo, conocido por compilar una *Crónica de D. Afonso Henriques*, probablemente aprovechando materiales de Fernão Lopes (1384?-después del 1459), que compendia haciéndose eco también de “tradiciones y leyendas vulgares”⁹⁷. Constatación que desani-

el testimonio de Floro sobre el celtíbero Olíndico, usado en estas argumentaciones, debe revisarse a la luz de M. García Teijeiro «El hombre de la lanza de plata», en M.A. Alonso Ávila *et. al.* (eds.), *Homenaje al Profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid, 1999, pp. 257-68. Por su parte, Sterckx, *Des dieux et des oiseaux*, p. 43-4, y sobre todo M. Tymoczko, “The semantic Field of Eaurly Irish Terms for Black Birds and Their Implications for Species Taxonomy”, en A.T.E. Matonis, D.F. Melia (eds.), *Celtic Languages. Celtic Culture. A Festschrift for E.P. Hamp*, Van Nuys, 1990, p. 151-171, indican la dificultad para distinguir entre córvidos y otras aves en la iconografía pues en irlandés antiguo rapaces y córvidos se engloban en una especie única, cosa que parece repetirse en otras áreas del mundo céltico. Ello no implicaría una ignorancia de las diferencias, como ya hemos observado, sino que por razones desconocidas tales precisiones no pasaron a la literatura épica o legendaria, ni a la iconografía. También remite este autor a H.R.E. Davidson (*Myths and Symbols in Pagan Europe*, Manchester, 1988, p. 58, 95) sobre la confusión de los germanos entre gallos, halcones, águilas y cuervos.

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

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

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

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

ma a los historiadores pero estimula a los estudiosos del folclore y la mitología. Refiere en dos momentos las circunstancias de búsqueda de las reliquias de S. Vicente. El primero está protagonizado por el propio Afonso Henriques, el segundo por “*certos homens de Lisboa*” que consiguen su objetivo⁹⁸. Galvão describe ambos con detalle y transparenta la reutilización de tradiciones preexistentes.

La primera no ofrece dudas, es la hagiografía del Santo que D. Galvão resume⁹⁹. Nada de lo que dice falta en el relato del martirio y entierro de San Vicente recogido por Santiago de la Vorágine (1228-1298) en la *Leyenda Dorada*, que pudo ser su fuente. Considerando esta tradición el recurso a S. Vicente se debe a dos razones. Una es en cierto modo más trivial: consiste en la atribución de una ubicación precisa a un lugar indefinido o perdido en la tradición preexistente. En efecto, según Santiago de la Vorágine, la tumba del santo estaba en un lugar sin especificar próximo a la costa, sin duda cercana a la ciudad de Valencia, donde fue torturado el mártir¹⁰⁰, pero en realidad cualquier litoral podía atribuirse la honra de conservar ese cuerpo. D. Galvão, o sus fuentes, aprovechan esta imprecisión para explicar la presencia del cuerpo en el Cabo S. Vicente. Galvão cuenta, siguiendo a indeterminados historiadores árabes, que el moro Abderramán fue un violento destructor de santuarios cristianos y de reliquias de santos. Conocedores de los peligros que amenazaban las reliquias del santo en Valencia, sus custodios se las llevaron guiados por *nosso Senhor* hasta el cabo *chamado ora de S. Vicente... para seu corpo ali ser enterrado e escondido*. Seguidamente otro moro mató durante la noche a aquellos guardianes ocasionando la pérdida del cuerpo¹⁰¹.

La segunda razón tiene más peso. Culminando la serie de tormentos infligidos al santo estaba su tratamiento *post mortem*, pues sus torturadores lo abandonaron como pasto de animales carroñeros. Pero el cadáver encontró la defensa de unos ángeles y, sobre todo:

“Hasta un cuervo, pese a que estos pajarracos son por naturaleza voraces, colaboró con los espíritus celestiales en la defensa de las reliquias del mártir, planeando a cierta altura sobre el venerable cadáver, batiendo ferozmente sus alas y alejando de allí a las aves de rapiña... a picotazos obligó a huir a un lobo que se atrevió a acercarse al sagrado cuerpo; cada vez que ahuyentaba a los volátiles rapaces o a las alimañas, remontaba el vuelo hasta cierta altura, inclinaba su cabeza hacia el santo y lo miraba

⁹⁸ Duarte Galvão, *Crónica de D. Afonso Henriques. Segundo o manuscrito da Torre do Tombo. Com notas e glosario de José de Bragança, sd.* (pero 1948), Lisboa, p. 98 y 213 que dice que la segunda iniciativa tuvo lugar veintiséis años después de la primera.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 93-6.

¹⁰⁰ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, I, París, 1967, p. 146; Santiago de la Vorágine, *La Leyenda dorada*; trad., Fray José Manuel Macías, Madrid, 1987, vol. I, p. 123.

¹⁰¹ Galvão, *Crónica*, p. 97-8.

fijamente, cual si quisiera dar a entender que unía su admiración a la de los ángeles que lo custodiaban”¹⁰².

D. Galvão también conoce y resume este detalle cuando indica que “foi um [cuervo] visto guarda-lo [el cuerpo del mártir] e defendê-lo”¹⁰³

Así pues, tenemos a un rey, Afonso Henriques, que precisa una sanción religiosa, cristiana, para su política expansiva y nacional. También sabemos de santo enterrado en un lugar desconocido, pero costero, y que es curiosamente afín a los cuervos.

Todo ello confluye con un lugar, el Cabo San Vicente, donde Idrisi destaca, en ese mismo siglo XII, la importancia de las muy antiguas tradiciones religiosas locales sobre los cuervos, equivalentes a los del santuario galo del Puerto de los Dos Cuervos, y de posible origen prerromano. Pero además, D. Galvão cuando describe el Cabo parece evocar otros usos antiguos: el moro asesino nocturno de los guardianes del cuerpo recuerda la noticia de Artemidoro según al cual el Promontorio Sacro era frecuentado por los dioses durante la noche y los hombres no podían acceder allí durante ese tiempo. El asesino nocturno ocupa el lugar de los dioses que vengan la infracción del tabú y los custodios de las reliquias el de los humanos transgresores de las normas del santuario. Además, Galvão menciona la presencia del cuervo en la *translatio* de las reliquias de Vicente a Lisboa¹⁰⁴. En definitiva, el procedimiento seguido se entiende con facilidad pues cuenta con multitud de paralelos: se atribuyó al santo cristiano un aspecto religioso preexistente. Pero, como ya indicábamos más arriba, el grado de cristianismo del culto preexistente era más que dudoso, podía conservar huellas de la mitología de Lug, como hemos visto, por lo que se impuso la recristianización aprovechando un elemento significativo de la leyenda de S. Vicente.

Pasemos a las circunstancias de la *translatio* del cuerpo del Santo el año 1173. Unos lisboetas se trasladaron por mar al Cabo San Vicente y tras un poco de oración encontraron el cuerpo del santo sin gran problema. A su llegada a Lisboa se produjo cierta polémica acerca del lugar adecuado para depositar los restos, quedando definitivamente instalados en la catedral de la ciudad. Y sigue D. Galvão:

“E conta a historia que depois que este Santo Corpo ali foi na Sé, o Corvo, o qual, segundo já dissemos, foi visto guardá-lo quando foi detado ás aves e

¹⁰² Voragine, *Légende*, p. 146 ; *Leyenda* 122. He consultado a mi compañero Andrés Rosende, historiador del arte y especialista en hagiografía, sobre la frecuencia de las relaciones entre cuervos y santos. No es rara sin que sea frecuente, pero solo un caso es realmente paralelo de la historia de San Vicente: los cuervos señalan la tumba del santo suizo Meinrado.

¹⁰³ Galvão, *Crónica*, p. 95. Esta mezcla de tradiciones hagiográficas y populares es extraordinariamente frecuente, la subraya por ejemplo en el caso de *La leyenda dorada*, H. Savon, “Introduction”, en Voragine, *Légende*, p. 7-17, en especial p. 17.

¹⁰⁴ Galvão, *Crónica*, p. 216. Otro tema merecedor de un estudio sería el de la comparación entre la *translatio* de San Vicente y el desplazamiento del cuerpo de Santiago desde Iria Flavia hasta su lugar de reposo definitivo en la ciudad de Compostela. En otro lugar he contemplado la reutilización de elementos prerromanos en las tradiciones jacobeanas, M.V. García Quintela, “Lucus, Lugdunum, Lucaria, Lugnasad, Augusto, Lug y Santiago”, en *id et al.*, *Souveraineté et sanctuaires dans l’Espagne celte*, Bruxelles, 2003, p. 33-73.

alimarias, veio sempre na barca com ele e o acompanhou. E depois de posto na Sé, o viram muitas vezes sobre o seu Moimento, como quem o não queria desamparar; e outras horas se punha sobre o altar-mór, e assim andava voando pela Igreja.

E aconteceu que um moço chamado Joane, que servia na Igreja, deu com uma pedra a este Corvo, e foi cousa milagrosa, que desde logo nessa hora foi tolheito de todos os seus membros; e então seu pai do moço, quando viu tamanho pesar do filho, lançou-se de noite em oração muy devotamente ante o Corpo de S. Vicente, e foi logo o moço são de todo, como dantes era. E dali nuna mais ninguem ousou de fazer nojo áquele Corvo, o qual foi hi visto por muitos tempos"¹⁰⁵.

La primera parte del relato que transcribimos ya no llama la atención. El cuervo ejerce una función oracular. Al indicar un lugar sagrado mantiene íntegro el valor que desempeña en el conjunto de las tradiciones examinadas. Por otra parte, la historia del joven Joane nos proporciona un claro ejemplo de inversión estructural del tema de la conquista del nombre por Lleu que nos sirvió como punto de partida. Veamos ambos textos en paralelo subrayando las relaciones entre sus componentes:

LLEU Y EL REYEZUELO	JOANE Y EL CUERVO
Un reyezuelo aparece ante los zapateros.	Hay un cuervo en la catedral
El muchacho le golpeó y lo alcanzó entre el tendón y el hueso de la pata.	Um moço chamado Joane... deu com uma pedra a este Corvo,
[Habla la madre]: Dios sabe, dijo ella, que es con una mano segura que el 'pequeño' lo alcanzó.	e foi cousa milagrosa, que desde logo nessa hora foi tolheito de todos os seus membros;
Sí, dice el otro [Gwidion], que Dios no le recompense, él ha por fin encontrado un nombre bastante bueno:	e então seu pai do moço, quando viu tamanho pesar do filho, lançou-se de noite em oração muy devotamente ante o Corpo de S. Vicente,
e llamará desde ahora Lleu de la Mano Segura	e foi logo o moço são de todo, como dantes era

¹⁰⁵ Galvão, *Crónica*, p. 216-17.

Considerando una estructura muy semejante, la diferencia del sentido viene marcada por el simbolismo diferente del ave alcanzada por el joven. La caza del reyezuelo, de acuerdo con todos los ritos que hemos visto, apunta al establecimiento de la jerarquía social humana. Pero en ningún caso hemos visto al cuervo cazado. Es más, junto a las manifestaciones oraculares mencionadas existe toda otra serie de tradiciones sobre el cuervo agresivo y guerrero¹⁰⁶. Consecuentemente con la especie de ave cazada la acción es favorable para Lleu y perjudicial para el desgraciado Joane.

Para empezar, Lleu recibe un primer reconocimiento en forma de admiración expresada por su madre hostil; por su parte Joane también es reconocido o identificado por el Santo que al provocar su mutilación le devuelve su hostilidad anterior en contra del cuervo. Además, tanto Aranrhod como San Vicente insisten en las cualidades de la mano agresora del joven, cualificándola, positiva o negativamente, en cada caso. Seguidamente interviene el padre; en el caso de Lleu, Gwydion sanciona la fórmula de la madre como la adecuada para identificar al joven; en el caso de Joane su padre también interviene con la palabra, la oración a San Vicente al que invoca o nombra para conseguir la curación. Por último, Lleu obtiene el nombre que lo califica para proseguir su definición heroica mientras que Joane a duras penas consigue volver a su punto de partida.

¹⁰⁶ Le Roux – Guyonvarc’h, *Mórrígan, passim*. Sobre el reyezuelo véase además Ch.-J., Guyonvarc’h, “Notes d’étymologie et de lexicographie celtiques et gauloises V, 16: Les noms celtiques du ‘CHÊNE’, du ‘DRUIDE’ et du ‘ROITELET’”, *Ogam* 12/1, 1960, p. 49-58, en especial p. 55-57: este autor indica que el nombre celta de los druidas (= *dru-wides), se conserva en galés en el nombre del reyezuelo, *dryw*, cuyo adjetivo derivado, *drywon*, no significa otra cosa que “druidico”. Además lingüísticamente *dryw* sería el único equivalente posible del irlandés *druí* o del galo **druis*. Según Guyonvarc’h, esta asimilación se produce porque el reyezuelo es el rey de las aves, como muestra su nombre en diversas lenguas. El avecilla se relaciona, pues, con la clase sacerdotal mientras que el cuervo lo hace con los guerreros. Los datos recogidos en este trabajo, junto con los reunidos en Le Roux – Guyonvarc’h, *Mórrígan, passim*; y Sterckx, *Des dieux et des oiseaux*, p. 82-5, son claros. Sin embargo no son únicos o exclusivos (dice Sterckx, *ibidem*, p. 82: “que le symbolisme de l’aigle ou du corbeau ne peut pas être tenu pour univoque”). Hemos visto, *supra* n. 55, la mención irlandesa, recogida por Le Roux y Guyonvarc’h, a los “cuervos druidicos”, *fiach druídechta*, citados en “La Enfermedad de Cúchualinn”, conforme con el carácter oracular del cuervo en los testimonios continentales. Por otra parte el reyezuelo, en los testimonios vistos, se relaciona inequívocamente con la realeza pero como presa o víctima que favorece la acción de los reyes humanos, incluso en el episodio galés por medio del cual Lleu obtiene su nombre. No creo, en resumen, que haya contradicción entre unos testimonios y otros. Pienso, más bien, que se produce un juego de variantes limitado sobre ciertos temas – en nuestro caso el valor simbólico de ciertas aves – que se produce bien dentro del abanico de matices existentes entre poblaciones célticas o, posteriormente, a lo largo del proceso histórico de contacto con las culturas mediterráneas antiguas y, más adelante, con el cristianismo. En definitiva, quisiera que se diferenciase entre propuestas como la aquí presentada y otras en la misma línea, de trabajos que animados por la convicción del peso de las tradiciones célticas en Galicia traslucen cierto convencimiento de que Galicia e Irlanda son lo mismo, sin consideración a los problemas propios del proceso histórico y de las formas de transmisión y transformación de las tradiciones. Me refiero trabajos como los de B. García Fernández-Albalat, *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*, A Coruña, 1999; o de J. Caridad Arias, *Cultos y divinidades de la Galicia Prerromana a través de la toponimia*, A Coruña, 1999. La crítica de método indicada no es obstáculo para que ambos libros recojan información útil desde el punto de vista de la presencia plural de elementos de tradición céltica en el Noroeste de la Península Ibérica.

Podemos dar un paso más. En el cuento lisboeta San Vicente responde vengativamente a la agresión recibida por el cuervo (lo “disminuye”) y devuelve al tullido su salud inicial tras recibir reconocimiento penitente por parte del padre. Es decir, el cuervo desaparece en los pasos sucesivos a la agresión quedando desplazado por el Santo: el cuervo es el *alter ego*, la epifanía si se prefiere, de Vicente. El joven agresor recibe su castigo por no saberlo y el padre lo rehabilita porque lo sabe y expresa su reconocimiento de esa identidad mediante la oración. En el episodio galés la agresión es calificadora porque se producen dos cambios significativos. Cambia la especie agredida pero también cambia la naturaleza del agresor; el joven es un dios / héroe, no es un simple mortal. Las calificaciones sucesivas de la madre y el padre lo identifican positivamente como tal: el joven Lleu “crece” a consecuencia de su acción. En Lisboa quien “crece” es San Vicente, el joven queda apenas “reestablecido”. Si esto es así, la estructura del relato invita a identificar a Lleu con San Vicente y, correlativamente, con el cuervo (identificación o similitud definida por otros medios en lo que ya hemos visto), al tiempo que se establece una polaridad entre el cuervo y el reyezuelo en lo relativo a su relación con el dios-rey Lug / Lleu.

Esta analogía estructural entre el cuento lisboeta y un pasaje del *Mabinogi* de Math nos sirve como colofón del conjunto de las tradiciones examinadas. La única conclusión posible es que, por caminos sin duda peculiares, la mitología de Lug, que conocemos casi en exclusiva a través de textos célticos insulares, estaba viva entre los celtas de la Península Ibérica prerromana y dejó sus huellas en el folclore peninsular, tanto en la dimensión ritual – pensemos en los alcaldes de Vilanova de Lourenzá, aunque su uso sea importado en el siglo VI, y en los ritos efectuados en torno a los podomorfos, pues ambos son ritos de la realeza situada bajo el manto de Lug – como en la dimensión mítica – reflejada en el folclore de los cuervos de San Vicente. Esta constatación, con ser importante, no basta. Sobre todo porque los distintos hilos y relaciones de los que hemos tirado y que hemos establecido permiten profundizar en el análisis de las relaciones que se establecen entre hombres, reyes y dioses, entre distintas especies de aves, y entre formas de entender el espacio y el tiempo¹⁰⁷.

3.1. SEMÁNTICA DE LAS ESPECIES, DE LOS ESPACIOS Y DE LOS TIEMPOS.

Remontemos desde Lisboa hacia el sur el camino seguido por la *translatio* de San Vicente para regresar al Promontorio Sacro, o a *kanisat-al-gurab*. Topónimos que nos interesan pues resaltan la situación anterior a su recristianización del siglo XII: cuando se convierte en “Cabo de San Vicente”.

¹⁰⁷ Existe un precedente, que yo sepa, del planteamiento de la relación entre Lug y San Vicente: M. F. Fernández de Escalante, *San Vicente los cuervos y el dios Luc (frente a la aculturación)*, Librería Andaluza, Córdoba, 1996, el autor pretende mostrar sobre todo la presencia de Lug en Andalucía con ayuda de aventuradas etimologías (p. 13-4, por ejemplo). Pero más interés tiene la asociación que detecta en varias ocasiones entre lugares del área indoeuropea peninsular con cultos a San Vicente, restos de presencia prerromana y topónimos con menciones a cuervos (p. 20-22, 110-4), pero esta intuición precisaría ser completamente revisada con otro método; véase *infra* n. 120.

El geógrafo Idrisi establece una oposición fundamental entre cuervos y hombres en la Iglesia del Cuervo: dice de los cuervos que “nadie los ha visto comer ni ausentarse” mientras que para los fieles y peregrinos “es imposible pasar por allí sin aceptar la comida que da la iglesia: esto es una obligación inmutable”¹⁰⁸. Por otra parte, el texto de Artemidoro¹⁰⁹ sobre el Promontorio establecía una diferencia de uso del lugar entre el día (cuando acuden peregrinos) y la noche (cuando está frecuentado por los dioses), marcando el peculiar crepúsculo la transición entre los dos modos.

De Artemidoro a Idrisi el lugar es un centro de peregrinación: los hombres van. Los dioses, o los cuervos, permanecen. ¿Hay una diferencia entre ambos o hemos de identificar a dioses y cuervos al igual que acabamos de identificar al cuervo de Lisboa con San Vicente? Idrisi invita a la identificación cuando traza una separación radical entre cuervos (no comen, no se van) y hombres (todos comen imperativamente, van y vienen). Además, si para Artemidoro el cabo durante la noche está poblado por los dioses, los cuervos pueden ser huella de su permanencia durante el día (son la noche en el día) — no hay que olvidar la importancia de las epifanías divinas con aspecto de ave en el mundo celta y griego¹¹⁰.

Idrisi insiste en la perennidad de los cuervos. Esta idea reaparece en otros casos: el cuervo relacionado con Fintan viene de más allá del diluvio y atraviesa todas las edades, aunque no es inmortal (*supra*). Testimonios indirectos refuerzan la misma idea: la permanencia de las tradiciones folclóricas de los *dous corvinhos* en el Cabo San Vicente o de los cuervos de carne y hueso en la catedral de Lisboa, así como la sistemática relación, que todavía se conserva parcialmente, entre santuarios costeros relacionados con el más allá y topónimos con el nombre del cuervo (*infra*).

La perennidad se relaciona con la alimentación de los cuervos, ausencia de alimento según Idrisi, que concuerda perfectamente con el “menú” de Trefuilngid (= Lug) que él mismo describe:

“Tengo por siempre un alimento que no es pequeño, el perfume de mi hermosa rama [estaba llena de frutas olorosas y se había presentado con ella ante la asamblea], cada día y cada noche. La rama que me ves en la mano, es la saciedad de hombres y mujeres. Produce sus virtudes sin violencia, sobre el frío, la sed y el hambre. Si tu consumes, el rostro vuelto hacia el norte, el fruto de la rama maravillosa, el anciano que lo toma se vuelve joven. Si consumes, el rostro vuelto hacia el sur, el fruto de la rama cargada de frutos no deberás temer ninguna enfermedad dolorosa”¹¹¹

¹⁰⁸ Trad. A. Blázquez, p. 169 (= 17) y *supra* toda la cita.

¹⁰⁹ Recordemos que lo conocemos gracias a que lo cita Posidonio que, a su vez, es resumido por Estrabón III, 1, 4.

¹¹⁰ Sergent, *Lug*, p. 75-9, 87-9; Sterckx, *Des dieux*, *passim*.

¹¹¹ Se trata de un pasaje del manuscrito Egerton 1782 traducido por Guyonvarc'h, *Textes mythologiques*, p. 173, § 77-80.

Seguidamente deja su rama a los irlandeses cuyas semillas recoge y planta Fintan, dando lugar a los distintos árboles de Irlanda. De otra forma estos temas reaparecen en el *Mabinogi* de Branwen. Tras la muerte y decapitación de Bran en Irlanda, sus siete compañeros supervivientes regresan con la cabeza al País de Gales. En una primera etapa en Harddlech:

“Cuando se pusieron a beber y a comer, sucedió que tres aves cantaron para ellos una especie de música — todas las músicas que habían podido oír hasta entonces no tenían ningún encanto en comparación con esta. Y verlos afuera, sobre el Océano, les ofreció una visión clara de lo lejano: las aves a lo lejos se les aparecían tan claras como si estuviesen junto a ellos. Esta clase de festín los ocupó durante siete años”¹¹²

La música de estas aves oceánicas cuya especie no se precisa, suspende el tiempo, sin duda son, otra vez, aves del Más Allá. Pero el texto sigue presentando las peculiaridades de otro enclave costero:

“Al cabo de siete años partieron para Gwales en Pembroke. Allí les esperaba una hermosa y real vivienda sobre el Océano; era una gran sala en la que entraron [tenía tres puertas una de las cuales no debían abrir]. Pese a todos los sufrimientos de que habían sido testigos, y los que habían sufrido en carne propia, ningún recuerdo les asaltaba, ni de este ni de ninguna pena del mundo. Pasaron así veinticuatro años, hasta el punto que nunca habrían podido pasar el tiempo más agradable y felizmente. Nada perdía su encanto desde que llegaron — y ninguno de ellos percibía el paso del tiempo en sus compañeros. La cabeza [de Bran, “el Cuervo”] era para ellos una compañía tan agradable como si Bran el Bendito estuviese entre ellos. Es por estos veinticuatro años que se llama a [este episodio] ‘la honorable hospitalidad de la cabeza’”.¹¹³

De nuevo semejanzas llamativas entre los distintos testimonios reaparecen. En la Iglesia del Cuervo las aves no comen y los hombres lo hacen obligatoriamente según costumbre ancestral. En el episodio irlandés el texto subraya la diferencia entre el alimento de Lug, el perfume de los frutos de su rama, y los hombres que los consumen realmente logrando distintos beneficios¹¹⁴. Los dos momentos del cuento galés presentan a peregrinos en enclaves costeros disfrutando de festines en los que el tiempo está suspendido gracias a las tres misteriosas aves oceánicas o, dicho expresamente, a la hospitalidad de Bran “el cuervo”.

¹¹² Lambert, *Quatre branches du Mabinogi*, p. 74.

¹¹³ *Ibidem*, p. 74-5.

¹¹⁴ El tema no deja de recordar la distribución alimenticia establecida por la *thysía* griega, el texto fundamental es el mito de Prometeo según Hesíodo cuyo análisis de referencia es J.-P. Vernant, “À la table des hommes. Mythe de fondations du sacrifice chez Hésiode” en J.-P. Vernant – M. Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, París, 1979, p. 37-132 y muchas páginas de M. Detienne, *Los Jardines de Adonis*, Akal, Madrid, 1983.

Volviendo a Iberia, ya Artemidoro había indicado la prohibición de celebrar sacrificios en el Promontorio Sacro¹¹⁵. De este modo los hombres, al no sacrificar, renunciaban al alimento y compartían temporalmente durante su estancia en el santuario la condición divina mediante el ayuno y alimentando a los dioses mediante las libaciones de agua que alimentan al “Sol grande”¹¹⁶. Mientras que en el exterior del santuario se levanta la Iglesia cristiana (en la actual Villa do Bispo, no en el Cabo propiamente dicho) donde esa alimentación era obligatoria e Idrisi subraya en su noticia las riquezas de la Iglesia del Cuervo necesarias para atender adecuadamente a los peregrinos.

Las relaciones que se establecen entre textos antiguos y medievales sobre el Cabo y aspectos de las epifanías de Lug revelados en la mitología irlandesa invitan, por su forma de presentar los mismos temas, a tratarlos sincrónicamente como testimonio del establecimiento de una distancia radical entre hombres y dioses ocasionalmente representados por cuervos, o manifestándose a través de ellos. Conclusión a la que ya habíamos llegado, parcialmente, al tratar la caza del cuervo por Joane. Pero ¿cuál es el lugar de Lleu y su historia con el reyezuelo en este contexto?

Entre los episodios comparativos de caza del reyezuelo que hemos reunido la historia de Lleu es excepcional por dos razones. En primer lugar porque los cazadores del reyezuelo son individuos anónimos (jóvenes en Irlanda, la “compañía” en Brest, vecinos en Vilanova de Lourenzà, y en Carcasona son jóvenes de los que se destaca como “rey” el primero que consigue matar al avecilla). En segundo lugar por la ausencia de determinación temporal en el *Mabinogi* de Math, en contraste con la celebración de la caza en torno al solsticio de invierno en los restantes lugares.

También cambia la orientación del episodio. En Brest, Carcasona y Vilanova la caza ritual permite abrir un espacio de autonomía política local o marginal en los contextos históricos en que están atestiguados nuestros ritos: los alcaldes de Vilanova están tutelados por el Abad, el alcalde de Brest por el Gobernador y el “rey” de Carcasona preside una fiesta supervisada por el obispo, el alcalde y los magistrados¹¹⁷. Las determinaciones simbólicas sociales de la caza del reyezuelo acotan el espacio de las jerarquías sociales humanas cerradas sobre sí mismas. Sin embargo, la caza efectuada por Lleu no es más que un inicio. Es el primer paso de un largo camino hasta la conquista de la realeza en el contexto del *Mabinogi* donde Lleu es humano, pero las difíciles y dolorosas pruebas que vence a lo largo de su carrera y las reiteradas intervenciones mágicas que la jalonan

¹¹⁵ *Thyein ouk eínai nómimon*, Estrabón III, 1, 4.

¹¹⁶ Interpretación fundamentada en García Quintela, *Mitología*, p. 175-6.

¹¹⁷ Teóricamente no habría que descartar que la sumisión de “alcaldes” o “rey” a otras autoridades, además de mostrar una fiesta inserta en un contexto institucional profundamente modificado por el proceso histórico, pudiera reflejar, al mismo tiempo, la existencia de jerarquías de reyes bien atestiguadas en Irlanda y otras áreas del mundo céltico o bien que los sacerdotes o el pueblo ratifiquen al rey elegido.

permiten evocar las dificultades de ciertos dioses por ver reconocido su estatuto, su apoteosis, en otras mitologías (desde Heracles a los Ashvin, pasando por Hefesto o Rómulo).

Llegados a este punto no podemos sino constatar que la diferencia entre hombres y dioses tiene un correlato preciso en la diferencia entre el reyezuelo y el cuervo quedando su oposición semántica establecida por el sentido diferente de su caza para Lleu y para Joane. Partiendo de ahí, como encrucijada establecida por el uso de idéntica estructura con finalidad diferente, se establece una sistemática oposición temporal y espacial.

Hemos visto que el cuervo se asocia con lo perenne (o el tiempo suspendido en el *Mabinogi* de Branwen), hecho derivado de su natural vida larga. Por su parte el reyezuelo se asocia con lo efímero, considerando el punto de vista natural por la brevedad de su vida, pero sobre todo porque su caza ritual, en fecha fija, todos los años (cada tres años en Brest) establece una periodicidad y una renovación constante de las relaciones sociales que establece el rito (paralela con la renovación de la naturaleza marcada por el solsticio de invierno).

También hemos visto a nuestros cuervos en santuarios o en sus inmediaciones. Por el contrario el reyezuelo es un pajarillo que frecuenta los setos que separan las parcelas cultivadas. La última noticia que conocemos sobre la caza del rey charlo en Vilanova de Lourenzá destaca con enojo los destrozos que provoca en los sembrados y la primera dice que se debe cazar en una plantación de manzanos (*supra*).

Desde el punto de vista divino, Lug está junto a los cuervos, de la misma forma que el sol se refleja en su plumaje entretejiendo una relación de contrastes cromáticos cuya manifestación más clara es el hecho lingüístico galo consistente en denominar al cuervo con el nombre del dios, *lugos*, siendo San Vicente en Portugal el depositario cristiano de esta relación, sin olvidar a Branwen "Cuervo Blanco". Por el contrario, la relación de Lleu / Lug con el reyezuelo es circunstancial, es un detalle de la escenografía que rodea su consecución de un nombre.

Inversamente, los cuervos son ajenos a la condición humana, no se les caza, todo lo más cazan o son aves guerreras en algunas tradiciones (*supra*), mientras que el reyezuelo está plenamente inserto en la definición de la condición humana inscrita en un entramado social organizado.

De este juego de oposiciones deriva, como última observación, la constatación de los límites del poder del rey (heredado en los ritos que conocemos por alcaldes, "rey de Brest", o "rey" de la calle de San Juan en Carcasona). En efecto, definido su lugar en los campos cultivados y su poder por la caza del reyezuelo, el rey está siempre del lado de los hombres. Sobresale entre ellos por riqueza, por su valor, por su excelencia, pero es irremediamente humano: no hay en este ambiente religioso un lugar para la apoteosis o para héroes ubicados entre hombres y dioses, como en la religión griega. Pero lo que es meta o cúspide de la condición humana es inicio de la "biografía" de Lleu. El rey solo roza la condición divina cuando esta se manifiesta en su estado más pobre imaginable.

Joane, el pobre chaval hijo de un modesto trabajador de la catedral de Lisboa, nunca pudo imaginar la magnitud de su afrenta cuando le tiró una piedra al cuervo. Con su atrevido lanzamiento derribó todas las enseñanzas sobre la infranqueable distancia entre hombres y dioses y sufrió castigo por ello. El padre, sabio, con su oración reconstruyó esa distancia y, así, obtuvo la curación de su hijo.

4. FRAGMENTOS DE ICONOGRAFÍA DEL LUG PENINSULAR.

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

4.1. ESTATUA ANTROPOMORFA DE SANTA TECLA

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

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

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

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

Estrabón nos dice que D. Junio Bruto llegó, en su expedición del año 137 a. de C. siguiendo la costa oceánica hacia el norte, hasta el río Miño¹²¹. Mientras

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

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

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

¹²¹ Estrabón, III, 3, 4. El párrafo consiste en una enumeración de los ríos que aparecen yendo por la costa oceánica entre el Tago y el Miño, también llamado *Bainis*, sobre el que recoge la noticia de Posidonio según la cual el río procede del país de los cántabros. Sigue una observación sobre las altas orillas de los ríos, que impiden que las mareas las desborden, y termina el párrafo indicando que el Miño fue el límite

que Floro relata las circunstancias en las que se vio obligado a emprender la retirada en contra de su voluntad: al ponerse el sol a orillas del Océano su fuego se encendía en las aguas causando un miedo sacrilego en los romanos¹²². Es decir, un fenómeno semejante al observado en el Promontorio Sacro y, probablemente, tan mítico como aquel.

Ahora bien, Santa Tecla, la colina que domina la desembocadura del Miño, es importante en la geografía de la zona pues viniendo desde el sur, las tierras de la margen izquierda del Miño son muy llanas, y Santa Tecla destaca mucho sobre la margen derecha en la confluencia del río con el Océano.

Una leyenda contada por los pescadores portugueses de la desembocadura del Miño no es ajena a este contexto. Al parecer en las noches de San Juan una barca desaparece misteriosamente llevada por las brujas. La barca navega a una velocidad sobrenatural hasta que llega a una isla en medio del Atlántico, donde las racionalizaciones modernas ubican las islas Canarias¹²³. Este relato tiene significativas semejanzas con el "Escrito de Trezenzonio sobre la gran Isla de Solistición" fechado por su estudioso, M. Díaz y Díaz, en el siglo XI. Allí se relata el viaje del protagonista desde la Torre de Hércules en la Coruña a una remota isla en medio del Océano¹²⁴. Algunas de las analogías son que el monte de Santa Tecla preside la desembocadura del Miño y la misma santa preside el santuario de la misteriosa isla de Solistición, además en el Miño la fecha del evento es el solsticio de verano y la isla de Trezenzonio se llama Solistición. Por lo demás no parece que los pescadores portugueses estuviesen familiarizados con una remota tradición manuscrita altomedieval. Este tema de las Islas del Más Allá es perfectamente conocido por la mitología irlandesa y céltica en general, sirviendo en ciertos casos el cuervo como guía de ese periplo, además numerosos testimonios inciden en la vigencia del mito, ciertamente transformado, en distintos horizontes ya cristianos¹²⁵. El relato de Trezenzonio, así pues, tiene probables raíces célticas e insiste, por otra vía, en las relaciones entre nuestros puntos oceánicos y el sol poniente.

alcanzado por la campaña de Bruto. Además de por la mención expresa a Posidonio, parece claro que toda la información del pasaje deriva de observaciones efectuadas con motivo de esa campaña.

¹²² Floro, I 33, 12: peragratoque victor Oceani litore non prius signa convertit quam cadentem in maria solem obrutumque aquis ignem non sine quodam sacrilegii metu et horrore deprendit. Véase García Quintela, *Mitología*, 169-171.

¹²³ F. Alonso Romero, *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*, Vigo, 1991, p. 67.

¹²⁴ M. Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago, 1985, p. 96-119. Este relato está lleno de referencias clásicas y distinguir contenidos autóctonos es difícil, véase una aproximación en García Quintela, *Mitología*, p. 164, pero la cuestión exige mayor estudio.

¹²⁵ Le Roux - Guyonvarc'h, *Druides*, p. 305-15. Brañas, *Deuses*, p. 87-107, recoge numerosas representaciones del Más Allá en la religión de los castreños. Otro ejemplo es el estudiado por F. Marco Simón, "Procopio, *Bell.* 8, 20, 42 ss.: el pasaje de los muertos", en F. Presedo *et al.* (eds.), *Cai're. Homenaje al Prof. F. Gascó*, Sevilla, 1997, pp. 497-511, donde la fuente indicada en el título describe el viaje de los muertos al Más Allá; Marco Simón señala sus raíces célticas e indica su paralelismo con

Así pues, tenemos asociados en Santa Tecla un mito sobre el sol grande y la representación iconográfica de una figura humana ornitomorfa. El mito es idéntico al atestiguado en el Promontorio Sacro y sugerimos que la representación ornitomorfa equivale, siguiendo otras formas expresivas, a los cuervos atestiguados desde la Edad Media en el Cabo San Vicente. Un último detalle llama la atención: un monte cercano al de Santa Tecla se llama "Nido de Cuervos". Es un detalle que precisa una encuesta etnográfica en los alrededores para evaluar con precisión su relación con los restantes elementos que consideramos. En cualquier caso es oportuno presentar una somera encuesta sobre el topónimo "Niño dos Corvos"¹²⁶:

(a) Aldea de la parroquia de Anxeriz (Tordoia, La Coruña).

(b) Monte de 313 m. de altitud, situado entre las parroquias de Goián (Tomiño, Pontevedra) y San Miguel de Tabagán (O Rosal, Pontevedra).

(c) Punta del litoral atlántico, situada entre las de Pasada de Insua y Penas Blancas, en la parroquia de Piñeira (Ribadeo, Lugo).

(d) Punta de la costa atlántica, situada entre la de San Martiño y la playa de Menduiña, en la parroquia de Aldán (Cangas do Morrazo, Pontevedra).

(e) Punta de la costa O. de la isla de Arousa, situada entre las de Barbafeita y Festos, en la parroquia de Illa de Arousa (Vilanova de Arousa, Pontevedra).

Analicemos estos datos con algún detalle. Menos el primer caso, los otros cuatro topónimos se ubican sobre la costa o en sus inmediaciones. El (b) está cerca del santuario del Tecla. Pero esto mismo ocurre con (d) distante dos km. en línea recta (a través de la ensenada de Aldán) del Facho de Donón con su santuario a *Larius Breus* posiblemente relacionado con el Más Allá (*supra* n. 53). Algo semejante cabe argumentar sobre (c) pues el topónimo está cerca de unas "Penas Blancas", evocando el juego cromático negro / blanco que ya conocemos y que en la misma zona estaba presente en la Antigüedad mediante la asociación de *Nicer* con el sol (*supra* n. 80). Por otra parte, ya a gran distancia, en Piloña (Asturias) se ha encontrado la célebre diadema que representa un tránsito acuático al Más Allá de guerreros célticos¹²⁷.

el relato de Trezenzonio en p. 504-5; Walter, "Les corbeaux de saint Vincent", p. 129, recuerda que el héroe galés Bran (= Cuervo) es el patrono celta de las navegaciones marítimas. Sobre este tema además Ph. Walter, "Le voyage de Saint Tropez 29 avril - 17 mai. Essai de mythologie hagiographique", *Uranie. Revue du Centre de recherches mythologiques de l'Université de Lille* 4, 1994, p. 133-50, en p. 139 y *passim*; Ch.-J. Guyonvarc'h, "La navigation de Bran, fils de Febal", *Ogam* 9, 1957, p. 304-9.

¹²⁶ Recojo las menciones de la *Gran Enciclopedia Gallega*, vol. 22, p. 177. El registro es incompleto y deben buscarse otros topónimos derivados del ave. En catas efectuadas sobre mapas de Galicia 1: 25.000 hemos comprobado que las relaciones aquí expuestas son más intensas, si cabe, pero exigen un estudio específico; cf. *supra* nn. 57 y 103.

¹²⁷ El estudio de referencia es F. Marco Simón, "Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)" en J. Mangas y J. Alvar (eds), *Homenaje a José M. Blázquez*, vol. II, Madrid, 1994, p. 319-348.

Sólo el topónimo de la Isla de Arosa queda, tal vez por ignorancia, sin una asociación religiosa prerromana cercana. Para compensar Manuel Santos me informa sobre el topónimo, "Os Corvos" de una afloración rocosa sita en la cima de la montaña que domina el famoso santuario gallego de S. Andrés de Teixido. Desde la roca hay una vista impresionante sobre el mar y el santuario propiamente dicho está cercano a la costa y cuenta con un riquísimo folclore relacionado con el Más Allá y los viajes marinos¹²⁸. Recordemos, también, que la iglesia do Corvo estaba a unos 13 km. del Promontorio propiamente dicho. ¿Es casual esta serie de asociaciones entre topónimos del cuervo, cercanos pero no identificados con santuarios sitios en las inmediaciones, ubicaciones costeras, y tradiciones de diferente antigüedad con evocaciones de viajes al Más Allá?

Creo que no. No puede ser casual esta asociación de elementos para nosotros heterogéneos y que conocemos por fuentes tan diversas. Refleja idéntica concepción simbólico-religiosa que opera en diferentes enclaves significativos a lo largo de la costa atlántica peninsular. La explicación, por lo demás mítica, que ofrece Estrabón sobre el poblamiento del Noroeste Hispano por celtas procedentes del Anas corrobora, indirectamente la pertinencia de las analogías detectadas¹²⁹.

4.2. PETROGLIFO DEL CABO DE ROCA

En segundo lugar, hemos de considerar unos petroglifos encontrados a orillas del Océano en las cercanías de Sintra (junto al cabo de Roca, en Portugal). Los ha publicado E. Melim de Sousa, que relaciona la escenografía representada con las noticias que conocemos sobre el Promontorio Sacro y las circunstancias solares que provocaron la retirada de D. Junio Bruto. Una de las imágenes sería el sol 'grande' en su ocaso marino e interpreta la serie sucesiva de círculos como representaciones del sol en su 'caída' hacia el mar y la figura humana como un 'orante' que celebra una ceremonia (figuras 4 y 5).

No se queda aquí este autor. Recuerda que el nombre antiguo de Sintra pudo ser *Castrum Suntrium*, relacionado con la raíz indoeuropea del nombre del sol, lo cual podría discutirse. Es mucho más convincente que el topónimo monte y cabo de *Selene*, citados por Tolomeo (III, 5, 3), se relacionen con la Sierra de Sintra y el Cabo de Roca, y que a unos seis kilómetros del petroglifo hubiese un templo romano consagrado al Sol y a la Luna¹³⁰.

La aproximación es muy seductora y, como en Santa Tecla, se puede insistir en ella con ayuda de nuestro dossier. En efecto, Sintra está muy cerca de Lisboa. Lugar donde, como sabemos, el cuervo es protagonista del folclore de la catedral. Veíamos más arriba cómo, según la tradición, los cuervos estaban allí por haber seguido el cuerpo de San Vicente. Pero los petroglifos citados y el complejo con-

¹²⁸ Recogido en García Fernández-Albalat, *Rutas Sagradas*, p. 59-64.

¹²⁹ Estrabón, III, 3, 5. Sobre el pasaje García Quintela, *Mitología*, 158-69.

¹³⁰ E. Melim de Sousa, "Núcleo de gravuras rupestres proto-históricas descubierto a N. do Cabo da Roca: Breve Notícia", *Zephyrus* 43, 1990, p. 363-369. Las inscripciones son *CIL* II 258 (*Soli et Lunae*) y 259 (*Soli aeterno Lunae*).

texto arqueológico religioso donde se encuentran sugieren la existencia en las inmediaciones de Lisboa de un lugar de culto comparable al Promontorio Sacro o Santa Tecla. Consideramos especialmente llamativa la fórmula de unidad de contrarios, que ya conocemos, planteada por el culto romano al Sol y a la Luna.

Proveniente de una tradición ajena, tenemos atestiguada en Lisboa otra leyenda digna de mencionarse. Se trata de un claro testimonio de pervivencia de la mitología fenicia en la Lisboa del siglo XII. En un estudio digno de todo encomio, R. Matesanz relaciona felizmente el nombre de una calle lisboeta, los Aventureros, y el *aition* de ese nombre, atestiguados por el geógrafo musulmán Idrisi, con elementos de mitología fenicia sobre los cábiros conocidos gracias a Filón de Biblos: “aventureros” y cábiros son ocho, hermanos o primos hermanos, estrechamente relacionados con navegaciones y exploraciones. En el caso de los lisboetas, en concreto, se relata una fantástica expedición mar adentro por el Océano con el descubrimiento de islas y territorios maravillosos¹³¹.

La génesis fenicia del motivo mítico de los “aventureros” ha quedado bien establecida. Pero tal vez los elementos comparativos aquí reunidos explican su larga pervivencia en Lisboa. En efecto, esta leyenda lisboeta tiene un aire de familia con relatos como los de Trecenzonio, de los pescadores de la desembocadura del Miño, los viajes hacia el Más Allá desde San Andrés de Teixido y la simbología de la diadema de Mones establecida por F. Marco. Todo ello coincidente, por lo demás, con la tradición céltica que ubica el Más Allá en una localización oceánica. Partiendo de esta semejanza cabe pensar que el motivo fenicio se incrustó en el sistema mítico indígena preexistente porque tal sistema disponía de un motivo lo bastante parecido al que terminó reemplazando o con el que pudo coexistir como variante – debiéndose al azar de la transmisión de esa mitología que conservemos la versión cuyo origen fenicio se ha podido establecer. Recuérdese, además, que situaciones comparables se han detectado en la mitología amerindia, con motivos de procedencia europea insertos en ella¹³².

Contamos, por lo tanto, con que en los lugares antes examinados los santuarios se asocian con la presencia de aves y con viajes oceánico-infernales. En este contexto no habría que descartar que los cuervos de Lisboa procediesen de una tradición local reaprovechada, como hemos visto, en el momento de la recristianización medieval de Lisboa, del mismo modo que con anterioridad se habría reaprovechado el mito fenicio de los cábiros como versión local del viaje al Más Allá.

¹³¹ Matesanz, “¿Dónde está la mitología fenicia?”.

¹³² Véase C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, París, 1991, p. 261-8; que dice p. 264: “Algo es evidente: los préstamos no tienen nada de casual. Se concentran en algunos ámbitos que parece que invaden por completo, mientras que otros ámbitos permanecen mejor protegidos”. En nuestro caso, los navegantes fenicios, trayendo su mito de los aventureros, ¿no serían a ojos indígenas la prueba viva de la superioridad de la versión importada del viaje oceánico sobre la local? Otro caso en G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, París, 1985, p. 219-221.

Cierto apoyo a esta propuesta lo ofrece la constatación de que en las inmediaciones de Olisipo se ubica el mito de las yeguas fecundadas por el viento, cuya raíz indoeuropea local ya estableció hace años J.C. Bermejo Barrera. Sin hablar de asociación entre los mitos sobre el cuervo y las yeguas, pues nada invita a ello, es digno de destacarse que acerca del monte Aloia, visible desde Santa Tecla pero ya a cierta distancia, se cuenta una historia de yeguas fecundadas por el viento¹³³.

No podemos dejar de destacar otro detalle en esta serie de analogías. Según Estrabón el fundador de Lisboa fue el propio D. Junio Bruto, en los prolegómenos de su campaña hacia el noroeste, pues consideraba aquel punto estratégico¹³⁴.

Así pues, siguiendo la mirada sorprendida de los romanos inmersos en una campaña de exploración y conquista, observamos cómo se configura paulatinamente la existencia de un complejo mítico y ritual asentado en enclaves precisos a lo largo de la costa atlántica, que deben considerarse con toda propiedad santuarios del dios Lug. Pues él es quien en su definición mítica reúne los elementos que explican la presencia simultánea del sol grande y de aves como el cuervo.

4.3. REPRESENTACIÓN DE VESTIO ALONIEGO

El tercer y último testimonio iconográfico que consideraremos es la representación del dios Vestio Aloniego aparecida en la parroquia de Lourizán, ayuntamiento de Pontevedra.

F. Bouza Brey ha establecido el dossier arqueológico del dios compuesto por dos epígrafes, un ara anepígrafa y una representación icónica. Recientemente Carlos Búa, en una contribución todavía inédita¹³⁵, recoge una noticia del Cardenal Jerónimo del Hoyo (publicada en 1607), donde explica la fundación de Pontevedra diciendo que en un primer momento la poblaron los Elenes¹³⁶, y seguidamente se llamó Escalona y se levantó junto al mar, donde está la iglesia de San Andrés de Lourizán, hay algunos vestigios de haber estado allí y de una peña que se llama Escalona.

¹³³ J.C. Bermejo Barrera, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana I*, Madrid, 1994 (2ª ed.), p. 83-91. Conocemos la leyenda ubicada en el Monte Aloia por folletos de información turística local, otras tradiciones que hemos podido rastrear insisten en el culto a S. Julián, con un folclore importante relacionado con el clima y la fecundidad de los aires, pero sin precisar nada sobre yeguas.

¹³⁴ Estrabón, III, 3, 1.

¹³⁵ Carlos Búa Carballo, *Estudio Lingüístico de la Teonimia Lusitano-galaica*, Salamanca, 2000, tesis doctoral.

¹³⁶ Citados por Estrabón, III, 4, 3 y Plinio, IV, 112. Los historiadores gallegos consideraron estas noticias como indicio de la remota presencia de griegos en Galicia, ha estudiado el tema J.C. Bermejo Barrera, *Galicia y los griegos. Ensayo de Historiografía*, Santiago, 1982. Parece más probable que el nombre Elenes derive de la comprensión por parte de hablantes de latín o griego de una palabra indígena para designar al ciervo. En Galicia está atestiguado el topónimo prerromano *Elaneobriga*, compuesto de *Elanus*, y *-briga*, ciudad o fortaleza. El primer elemento del topónimo deriva del nombre indígena *Elanus*, cuya etimología deriva de la raíz *elon-bhos, que produce en griego el nombre del "ciervo", *élaphos*, en céltico *elani, de donde viene el galés *elain* "cierva", estos y otros datos en Brañas, *Deuses*, p. 158-9. Nuestros "helenos", pues, poco tendrían de "griegos" y mucho de "ciervos", de acuerdo con un modo de designación de nombres de pueblos extremadamente difundido, B. Sergent, "Ethnozoonymes indo-europeens", *DHA* 17-2, 1991, p. 9-55.

C. Búa sugiere que lo que hace Jerónimo del Hoyo es transmitir el texto de una inscripción rupestre que se debería leer como otra mención del dios local [v]ES[ti]O ALONIA[eco]. Esta aportación incide, por si dudas hubiera, en el hecho de que el conjunto de la zona debe contemplarse como un área sagrada o santuario dedicado al citado dios, pues la presencia de inscripciones rupestres es un indicio inequívoco de este hecho.

Vayamos, pues, a la representación icónica (figura 6). Su relación con Lug la había propuesto F. López Cuevillas¹³⁷ y la sistematizó F. Marco, éste comparó los brazos que forman una cruz y las manos extendidas con representaciones equivalentes entre los grabados de Peñalba de Villastar¹³⁸. Por su parte F. Bouza Brey recoge la noticia folclórica según la cual los niños solían detenerse ante la imagen para “saber la cotidiana lección”, detalle que recuerda, ciertamente de lejos, la definición primera de Lug como “inventor de todas las artes” o “politécnico”¹³⁹. Por último, D. Hollard también la incluye en el ámbito de las representaciones de Lug, por su relación con el conocimiento, citada, por la posición de los brazos. En cuanto a los cuernos propone el siguiente comentario:

“On pourrait penser à des oreilles, car Lugus en Gaule possède parfois une oreille animale (il [= Lug] est un dieu à l’ouïe surpuissante, qui entend tout comme il voit tout). Mais je pense plutôt qu’il faut regarder du côté du Mercure gallo-romain, dont les ailerons sont souvent implantés dans la chevelure même (et non pas sur le pétase), comme les cornes de Vestio Aloniego! Il est en fait possible que Lugus porte parfois la trace de petites cornes ou des protubérances laissées par la chute de ces cornes, comme la “cornamenta” du cerf (...). D’ailleurs, la représentation du dieu bicéphale de Peñalba de Villastar semble bien porter des cornes”¹⁴⁰.

Un detalle tiene relación con lo visto en estas páginas. Los brazos en cruz simbolizan gráficamente que el dios abarca la totalidad del espacio, hecho que se relaciona con sus epifanías irlandesas siguiendo el curso del sol, astro al que impulsa en sus giros cósmicos (*supra*).

Plantea un problema el nombre de Vestio Aloniego. C. Búa, que conoce las distintas interpretaciones etimológicas del nombre de la divinidad, no considera segura ninguna. Pero esto no quiere decir que no pueda interpretarse la figura divina y, todavía menos, que esta ignorancia o la diferencia entre el nombre atestiguado y cualquier nombre conocido relacionado con Lug invalide la interpretación propuesta.

¹³⁷ F. López Cuevillas, “Esculturas zoomorfas y antropomorfas de la cultura de los Castros” *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6/19, 1951, p. 177-203, en p. 194.

¹³⁸ Marco Simón, “Dios céltico Lug”, p. 749-50.

¹³⁹ Según César, *BG*, VI, 17, 1, los galos consideraban a Mercurio (= Lug) *omnium inventorem artium*. En la Segunda Batalla de Mag Tuired Lug se presenta como *samildanach*, el politécnico que acumula el conocimiento de todas las artes existentes, Guyonvarc’h, *Textes mythologiques*, p. 51-2, § 53-68 y comentario p. 97-8.

¹⁴⁰ Comunicación epistolar de D. Hollard. Véase sobre Lug vidente, aludido por Hollard: Gricourt – Hollard – Pilon, “Le Mercure Solitumarus”.

En efecto, es propio de la teología céltica, controlada por una experta casta sacerdotal de druidas, la incesante búsqueda onomástica en torno a las representaciones divinas. Esta situación tiene múltiples efectos especialmente enojosos para los estudiosos modernos pues muchas veces el mismo dios puede aparecer bajo advocaciones que en apariencia no tienen ninguna relación entre ellas¹⁴¹. Sin salir de nuestro ámbito, Lug aparece en la Galia romanizada fundamentalmente como Mercurio, con toda una serie de epítetos, pero también como Apolo y recientemente he mostrado que también se puede ocultar tras determinadas formas de culto imperial. Por otro lado, sus representaciones iconográficas pueden incidir en aspectos de lo más variado, sin que se deba descartar ninguno. Es el examen preciso de esculturas y grabados, recurriendo a ejemplos difundidos por todo el mundo céltico – y considerando siempre las diferentes tradiciones artísticas, estilísticas etc. – junto con la consideración precisa de la mitología del dios, lo que permite la asignación, siempre provisional e hipotética, de tal o cual representación a Lug.

Sus características teológicas, conocidas gracias su estudio desde el ámbito de la historia de las religiones, han despistado a más de un lingüista o historiador, hasta llegar a negar la misma existencia de Lug como dios pancéltico¹⁴². Por tanto es posible que bajo un teónimo que no sabemos interpretar, Lug puede ser el dios representado en Lourizán, en un santuario costero y con unas relaciones que lo asemejan a los otros casos estudiados en el presente trabajo.

5. CONCLUSIONES

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

¹⁴¹ Le Roux – Guyonvarc'h, *Mórrígan*, p. 29-60, sobre los distintos nombres que adopta la diosa representativa de la soberanía guerrera, el análisis onomástico y etimológico, sino está acompañado por el análisis religioso y mitológico, es incapaz de detectar la semejanza fundamental entre Mórrígan, Bodb y Macha. Véase de forma más resumida C. Sterckx, "Manuel élémentaire pour servir à l'étude de la civilisation celtique", *Ollodagos* 2/1, 1990, p. 1-217, en especial p. 83-5; *id. Essai de dictionnaire des dieux héros mythes et légendes celtes*. Fascicule I, Bruxelles, 1999, p. 10 y *passim*; G.S. Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest, 1994, p. 5-9.

¹⁴² B. Maier, "Is Lug to be identified with Mercury (*Bell. Gall.* VI 17 1) ? New suggestions on an old problem", *Eriu* 47, 1996, p. 127-35. Desde una perspectiva diferente se inscribe en esta corriente S. James, *The Atlantic Celts. Ancient people or modern invention?* Londres, 1999, donde las manipulaciones nacionalistas, que efectivamente existieron y existen, junto con las dificultades, innegables, de correcta interpretación del registro arqueológico terminan por excluir la existencia de una comunidad cultural céltica que, sencillamente, es lo que defienden lingüistas e historiadores de las religiones. De forma menos radical en esta corriente de "inexistencia" de Lug figuran los autores que, por ejemplo, niegan su presencia tras el Altar Imperial de las Tres Galias en Lugdunum.

ría. El problema es cómo verificarlo y aquí hemos propuesto el recurso al método comparativo y estructural.

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

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

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

Digamos, por otra parte, que el método de análisis iconográfico no va más allá del normal en los estudios de iconografía de la Grecia y Roma antiguas, con una ligera variante. En Grecia y Roma son las culturas griega y romana las que proporcionan de forma directa el horizonte de referencias, establecidas en textos, que permiten interpretar las imágenes. En nuestro caso es preciso un rodeo, es preciso mostrar la existencia de textos que, comprendidos a través del estudio comparativo como heredados de un pasado prerromano, pueden utilizarse para interpretar la iconografía de ese mismo pasado¹⁴³. Dicho con otras palabras, se trata de la aplicación de un comparatismo de matriz dumeziliana a la interpretación iconográfica en donde la forma plástica es uno de los elementos de la comparación que, por lo demás, puede ser de cultura céltica – y entonces la comparación será más fina – o en general indoeuropea planteando otros problemas históricos.

La segunda conclusión es histórica. El conjunto de los datos examinados sólo cobra sentido sobre un fondo de poblaciones prerromanas de cultura y religión célticas asentadas en todo el Oeste de la Península. Es más, el hecho de que sea Lug el dios identificado, corrobora que en esta zona tenía un papel destacado comparable al de otros panteones célticos.

¹⁴³ En numerosos trabajos F. Marco argumenta sobre las posibilidades y límites del análisis iconográfico de la plástica peninsular prerromana. Sus reflexiones me parecen un punto de partida importante para cualquiera que se interese en estos temas.

Admitido este hecho fundamental se puede glosar todo lo que se quiera sobre los grados, formas y maneras del proceso por medio del cual se implantan esos rasgos celtas. Por otra parte, con estos datos, junto con otras observaciones derivadas de la aplicación de métodos de historia de las religiones y de antropología histórica¹⁴⁴, corresponde a quienes niegan el carácter céltico de la(s) lengua(s) prerromanas de la zona la carga de la prueba. Deben explicar históricamente cómo coexiste una religión y una cultura de tipo celta con una lengua perteneciente a una familia distinta.

La última conclusión remite a la historia de las religiones. Entre el Cabo de San Vicente y la costa cantábrica existe una serie de lugares sagrados (que no ha sido mi pretensión catalogar, mucho habría que decir, o ya se ha dicho, sobre Finisterre, o la Torre de Hércules). Elementos de esta sacralidad se identifican, además, a lo largo de períodos de tiempo muy largo, desde Artemidoro que escribió en el 100 a. de C., hasta testimonios obtenidos por la encuesta folclórica contemporánea. Naturalmente, no para todos los santuarios tenemos todos los elementos y, todavía menos, esos elementos son contemporáneos en cada caso. Pero en todos los casos se juega con tres ideas directrices que, en definitiva, configuran la razón de ser de estos santuarios:

1. Son observatorios abiertos hacia el Océano que es el auténtico camino de acceso hacia el Más Allá. El camino está indicado por cierta presentación del sol al ponerse, equivalente a representaciones míticas de Lug en la mitología irlandesa, o expresamente mediante viajes que se realizan hacia legendarias islas situadas más allá del mar (Canarias, Solisticion, Aventureros...)

2. Se asocian con cuervos legendarios, representaciones aviformes, o topónimos con mención a cuervos. Probablemente esto se debe a que estas aves reflejan al sol, de forma natural, y a Lug, mediante reflexión teológica. Se constata, pues, en la Península la estrecha solidaridad entre los cuervos, el sol y el dios Lug.

3. Arqueológicamente estos santuarios se distinguen como enclaves con acumulación de petroglifos, probablemente más antiguos que cualquiera de los testimonios aducidos, al menos en los casos en donde los motivos se fechan en la Edad del Bronce. Nos hemos detenido en el petroglifo del Cabo de Roca en la medida que parece representar, más o menos fielmente, aspectos de los mitos y ritos estudiados. Pero se conocen petroglifos en Santa Tecla, Monteferro, Facho de Donón, la península donde está la Torre de Hércules, etc., probablemente tallados desde el impulso de formas específicas de inquietud religiosa que se concentraban en estos enclaves costeros.

¹⁴⁴ García Quintela – Santos Estévez, “Petroglifos podomorfos”, *passim*; García Quintela, “Lucus”; García Quintela, “Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique : pour une anthropologie politique celtique”, *Études celtiques* 35, 2003, p. 261-91.

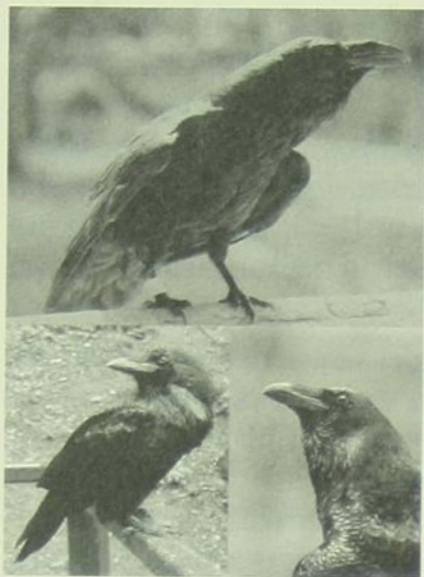


Figura 1.

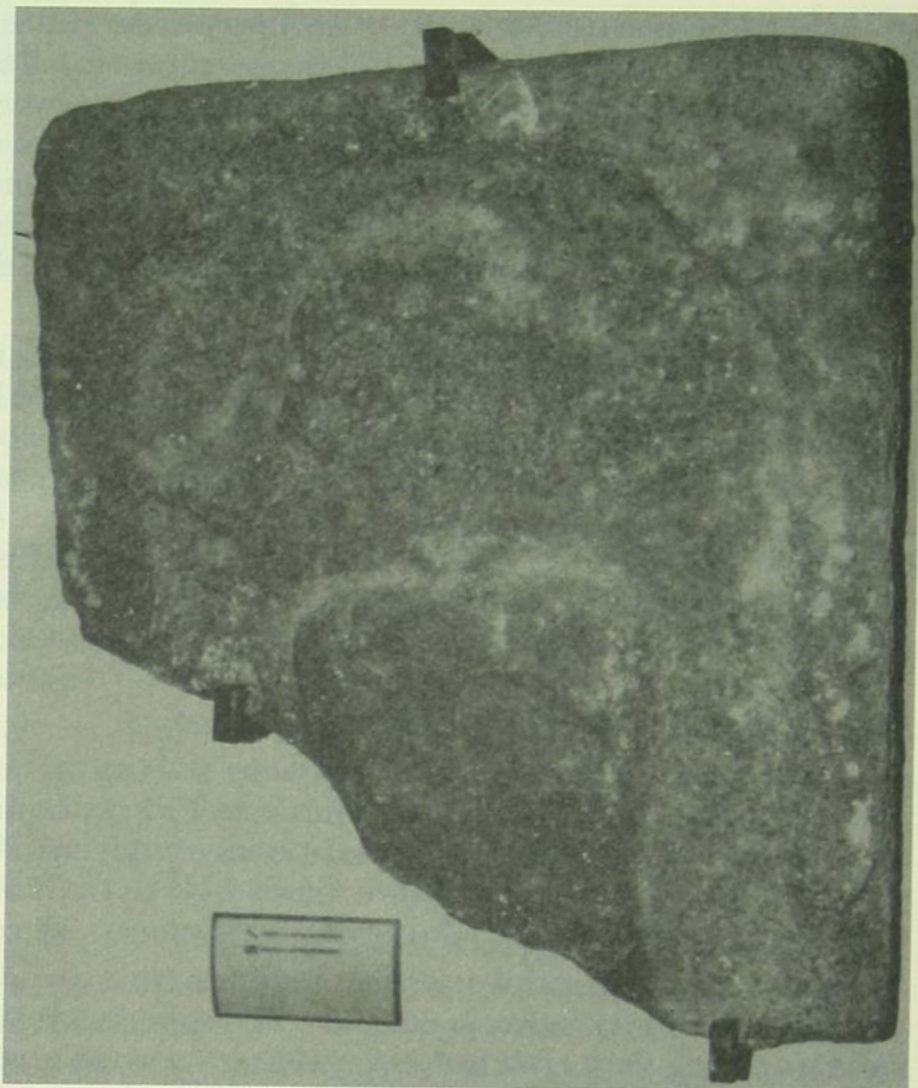


Figura 2a.

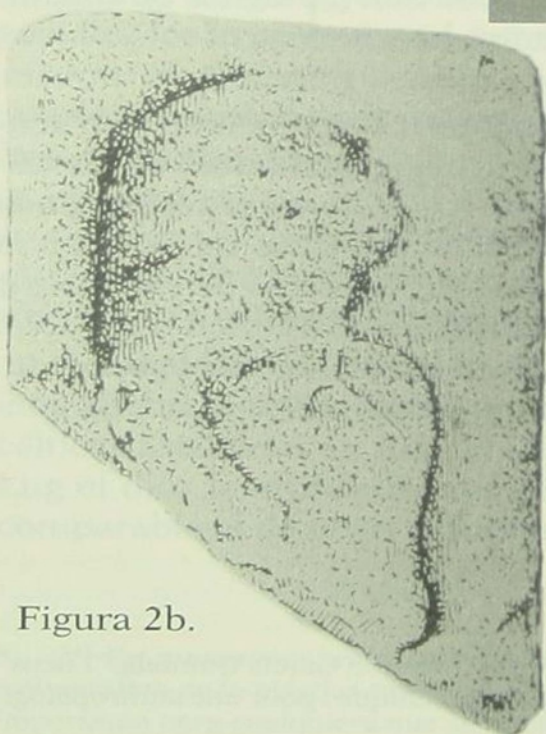


Figura 2b.

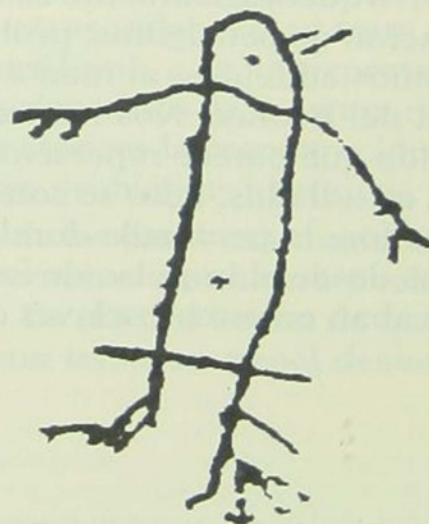


Figura 3.



Figura 4.



Figura 5.

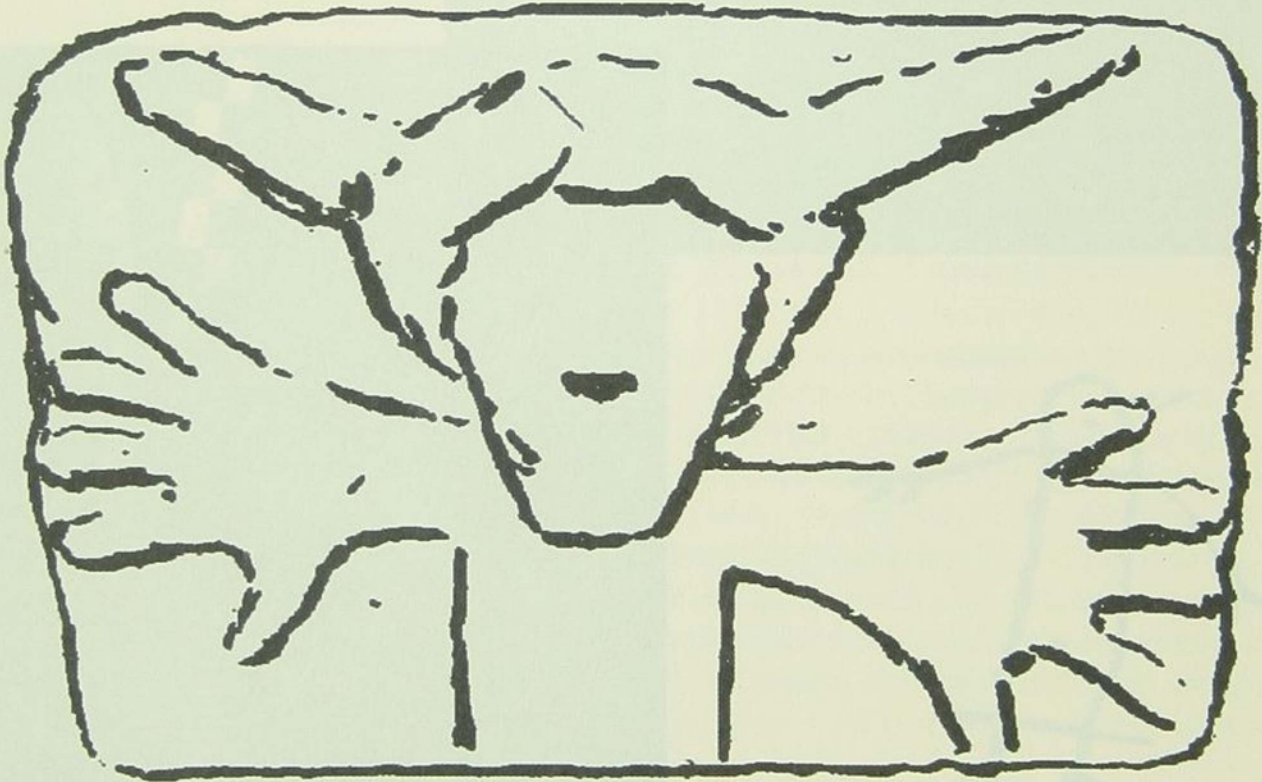
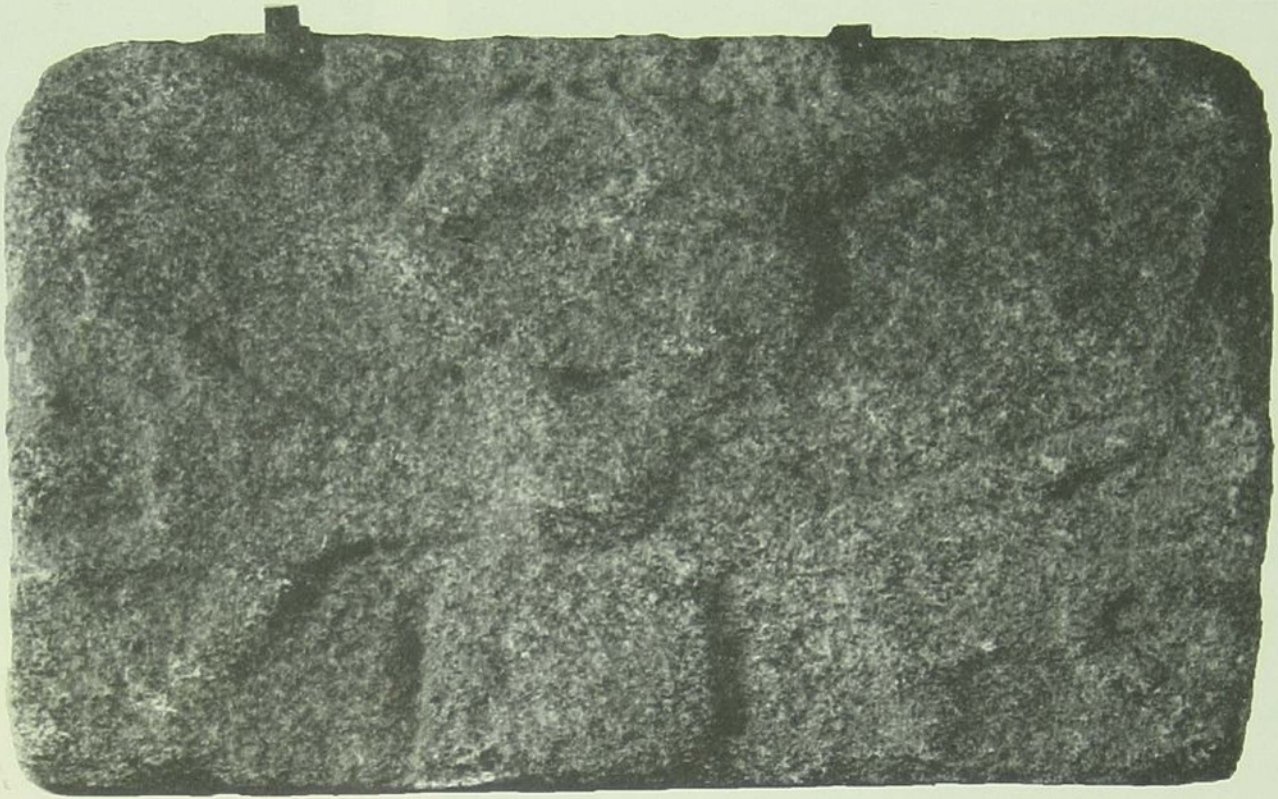


Figura 6.