

Cuadernos de Arqueología
Universidad de Navarra 18**, 2010, págs. 9-40

DE LA ÉPICA CELTA A LA ÉPICA CASTELLANA
LA LITERATURA COMO NUEVO CAMPO DE ESTUDIOS
DE LA HISPANIA CÉLTICA

Martín ALMAGRO-GORBEA¹

*Infimos son aquellos que syn ningund orden, regla nin cuento
fazen estos romances e cantares
de que las gentes de baxa e servil condicion se alegran*
Íñigo López de Mendoza, *Carta Proemio*, 9

L'Espagne n'a pas eu d'épopée
G. Paris, 1865, p. 203

RESUMEN: Se analizan los elementos celtas en dos obras literarias: *Cantar de Mio Cid* y *Romance del Conde Arnaldos*. Se aportan abundantes paralelos en tradiciones celtas. Además, se destaca la importancia de los estudios literarios como otra vía de investigación de la *Hispania* celta.

SUMMARY: Celt elements are analysed in two well known works of the Spanish medieval literature: *El Cantar de Mio Cid* and *Romance del Conde Arnaldos*. They offer some clear Celtic traditions and show the importance of literary studies as another way to investigate preroman Celtic Hispania.

PALABRAS CLAVE: Épica castellana. Literatura celta. Mio Cid. Romancero.

KEYWORDS: Spanish Epic. Celtic literature. Mio Cid. Medieval Spanish poetry.

Los celtas constituyen una parte esencial de las raíces étnicas y culturales de la Península Ibérica, como también de todo el Occidente de Europa. Su estudio, sin embargo, ha dependido en mayor medida de modas en la investigación más que de una comprensión profunda e interdisciplinar de su importancia, aunque en los últimos años se ha avanzado mucho en su conocimiento en *Hispania*, tanto a nivel general (de Hoz, 1992, 1-37; Almagro-Gorbea, 1997, 7-22; *id.*, 2001, p. 94-113),

¹ Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense, E-28040 Madrid, Dirección electrónica: anticuario@rah.es.

como de los principales pueblos célticos (Berrocal, 1992; Lorrio, 2005; Álvarez Sanchís, 1999; Pérez Vilatela, 2000; Peralta, 2000; etc.), así como en algunos aspectos de particular importancia, como su origen (Almagro-Gorbea, 1992, 5-31; Ruiz Zapatero y Lorrio, 1999, 21-36), su organización social y guerrera (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2004, 73-112), su estructura socio-económica (Burillo, ed., 1997; Torres, 2003 y 2005) y su religión (Marco, 1994, 313-400; *id.*, 1998; Olivares, 2002; Burillo, ed., 2007).

El interés científico que despierta su estudio es cada día mayor, a pesar del escepticismo sobre los celtas de autores ingleses (Collis, 2003; James, 1999; Carr y Stoddart (eds.), 2002), que ha llegado a “contaminar” a algunos estudiosos españoles (Ruiz Zapatero, 1997, 211-232), escepticismo basado en razones ideológicas para contrarrestar, consciente o inconscientemente, el empleo nacionalista de los celtas en Irlanda, confundiendo la discutible utilización “nacionalista” de este término con la existencia de “celtas”, que sería para los autores citados un *constructo* moderno. Esta postura explica el excesivo interés prestado en estos años a la negativa “apropiación” del término “celta” por visiones “románticas” y nacionalistas (Díaz Santana, 2002), que hoy día deben considerarse totalmente superadas en el plano científico, por lo que no parece necesario discutir más al estar desprestigiadas entre los especialistas.

Sin embargo, sí se debe subrayar que la falacia retórica de considerar a los celtas como *constructo* moderno es acientífica, pues, aunque ha sido aceptada por algunos autores, supone lo mismo que reconocer que los griegos y los romanos son un *constructo* moderno o, al menos, nuestro conocimiento sobre ellos. Cuanto hoy sabemos sobre griegos, romanos o celtas como resultado de la investigación, no niega, sino que confirma, su existencia real en la Antigüedad y, además, permite comprender cómo, desde ella, alguno de sus elementos culturales han perdurado hasta nuestros días en procesos de 'larga duración', por ejemplo, en el imaginario que aflora en la literatura popular y escrita de numerosas regiones del Occidente de Europa y, en particular, de la Península Ibérica, la antigua *Hispania*.

Muchas áreas de la Península Ibérica, en especial las occidentales o atlánticas desde Galicia y Asturias, pero incluyendo también la Meseta hasta el Sistema Ibérico, así como todas las tierras del Norte, desde Galicia a todo el País Vasco y la mayor parte de Navarra, constituyen la llamada *Hispania Celtica* (Untermann, 1991; Almagro-Gorbea y Lorrio, 1987; Almagro-Gorbea, 2001), entendida como concepto etno-cultural, no lingüístico ni arqueológico. El conocimiento de los “celtas” procede de la concepción etno-cosmológica del mundo griego, que denominó *keltoi*, “celtas”, a los habitantes del extremo occidental, concepto que, cada vez mejor precisado, pasó al mundo greco-romano o mundo clásico (Nicolet, 1988). En consecuencia, este concepto étnico no es meramente arqueológico, como pretenden algunos, ni sólo lingüístico, como entienden otros y todavía menos un *constructo* moderno de origen ideológico o folclórico (Ruiz Zapatero, 1993, 23-62; *id.*, 2001, 73-91). Una etnia y su correspondiente cultura son una realidad compleja y evolutiva, lo que desmonta las discusiones “bizantinas” sobre el “contenido” del

concepto de “celta” y, por supuesto, sobre si los celtas existieron o no quedando esta problemática relegada a los estudios historiográficos.

El concepto etno-cultural de *celta*, como toda etnia, es un sistema complejo (Clarke, 1978, 363 s.), ya que sólo se puede precisar con un conocimiento profundo de todo el contenido multivariante que entraña y que, por definición, es variable en el tiempo y en el espacio. La complejidad de una etnia hace referencia a distintos aspectos, que es necesario valorar en todo sistema étnico-cultural. Dicho sistema se puede llegar a conocer básicamente por cuatro vías, que ofrecen su correspondiente tradición de estudios y su propia metodología. Las más conocidas son la Historia Antigua, la Lingüística y la Arqueología. Pero a ellas hay que añadir las tradiciones etnológicas y folclóricas, entre las que se deben incluir los restos célticos conservados en la Literatura, en especial en la popular, aunque también en ocasiones en la culta, siempre que se analicen debidamente y se sepan valorar desde una perspectiva etno-histórica.

En efecto, la vía que ofrece mayor potencialidad en un campo de estudio científico tan interesante y atractivo como el pensamiento, la religión y la ideología de los celtas son las tradiciones conservadas en el folclore y, en especial, en la literatura, pues es casi el único campo cuyo estudio permitirá llegar a conocer dichos aspectos de la cultura celta de la Antigüedad, siempre que estos estudios se aborden con una metodología histórica, no de mera Antropología Cultural, ya que deben interpretarse como documentos del pasado conservados a través de procesos diacrónicos de larga duración, cuyas relaciones 'filogenéticas' a través del tiempo deben ser previamente descubiertas y analizadas, lo mismo que sus posibles paralelos en otras culturas indoeuropeas. Esta interpretación histórica, no antropológica generalista, apenas seguida en la Península Ibérica, es la postulada para la Historia de la Religión por R. Pettazzoni (1954; *id.*, 1959) y sus seguidores (Bleeker, 1972, 35-54; Nanini, 2003; Marín Ceballos y San Bernardino, eds. (2006).

Desde esta perspectiva, se comprende el doble interés que ofrece el análisis de los elementos celtas conservados en las tradiciones literarias, orales y escritas, de la Península Ibérica. Las tradiciones literarias de origen celta de Galicia (Carré, 1983; González Reboredo, 1983; Alonso Romero, 2002; etc.), Asturias (Cabal, 1972; Sordo, 1995, 2000; Paredes, ed., 1998: 56 s.; Fernández Méndez, 2001) y Cantabria (Llano Roza de Ampudia, 1922, 2001; Llano, 1982; García Lomas, 1994; Hernández y Sánchez, 1994; Cabria, 1997; Herrán, 1998; etc.) ya han llamado la atención, en ocasiones con exceso, aunque faltan estudios de crítica literaria histórica que permitan conocer mejor las fuentes y los procesos formativos. Además, a ellas se pueden añadir las tradiciones semejantes de otras áreas, especialmente del Norte, incluidas las numerosas tradiciones mitológicas celtas del País Vasco (Barandiarán, 1960; *id.*, 1984; Garmedia, 1989; Hornilla, 1991; de Marliave, 1995), así como del Centro (Almagro-Gorbea, 2008;

Garrosa, 1987; Gutiérrez Macías, 1988, 39-43; Martino, 1994) y del Occidente de la Península Ibérica (Domínguez Moreno, 1990).

Por ello, hay que llamar la atención sobre los elementos celtas de la Literatura Castellana, entre cuyas numerosas fuentes, generalmente bien estudiadas y conocidas, pasa sin embargo casi desapercibida la tradición literaria celta, cuya existencia hace tiempo hemos comentado, siempre de pasada (Almagro-Gorbea, 2001, 113). Por ello, este trabajo pretende insistir sobre su importancia e interés para los estudios celtas y para comprender mejor el origen de la poesía y la épica castellana, en la que la mayoría de las obras generalmente ni se plantea, si siquiera como posibilidad, el origen celta de algunos pasajes de la épica castellana (Catalán, 2000, etc.).

El desconocimiento de las raíces celtas de la épica castellana tiene su origen en la falta de comprensión por las clases superiores de la épica 'popular', en la que se habían conservado la mayor parte de dichas tradiciones, al no ser apreciada por las élites cultivadas, como explicita Íñigo López de Mendoza (1398-1458), en su *Proemio y carta al Condestable de Portugal*, considerado el primero que ejerció la crítica de la Literatura Castellana. López de Mendoza señala que "*Ínfimos son aquellos que syn ningund orden, regla nin cuento fazen estos romances e cantares de que las gentes de baxa e servil condicion se alegran*", lo que denota la pervivencia ancestral en el medio popular de romances y cantares de gesta. A esta postura se sumó desde el siglo XIX la creencia de que España carecía de tradiciones épicas, como cuando G. Paris (1865), en su *Histoire poétique de Charlemagne*, concluyó que *l'Espagne n'a pas eu d'épopée* y, al ser revalorizadas éstas por R. Menéndez Pidal (1955; García-Gallo, 1955), se supuso que su origen era germánico y no céltico, a pesar de que Joaquín Costa, en su obra *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas* (1988), hoy prácticamente olvidada, había llamado la atención sobre la literatura como un campo más de los estudios celtas de la Península Ibérica.

La misma postura se aprecia en el desconocimiento del Derecho Celta Hispano, que contrasta con la brillante tradición de estudios de Derecho Germánico (Alvarado Planas, 1997) en la formación del Derecho Medieval Español, tradición iniciada en el siglo XIX por Muñoz y Romero (1874) y Ficker (1928), seguida por figuras tan eminentes como Hinojosa (1910, 1993), Reihnhart (1950), Menéndez Pidal (1955), Sánchez Albornoz (1959, id., 1974) y Pérez-Prendes (de Azcárraga y Pérez-Prendes, 1997), aunque junto a esta tendencia mayoritaria, estudiosos como García Gallo (1954; id., 1955; id., 1974; id., 1981. Cf. Merea, 1942-1943) y García Escudero (1995) plantean que algunas características del derecho altomedieval no proceden del derecho godo, sino que deben explicarse como pervivencias de costumbres consuetudinarias de origen prerromano.

En todo caso, es evidente que los estudios iniciales de Costa, seguramente influidos por los trabajos a fines del siglo XIX del gran celtista d'Arbois de Jubainville (1883; id., 1892; id., 1895; id., 1981) quedaron sin continuidad,

aunque, a través de los restos conservados en la literatura castellana es posible, teóricamente, llegar a reconstruir algunos argumentos y conocer algunos personajes y esquemas de la perdida literatura celto-hispana, siguiendo el método recientemente aplicado con éxito para la literatura tartésica (Almagro-Gorbea, 2005), idea que también se ha comenzado a utilizar con acierto en la mitología ibérica (Olmos y Grau, 2005).

Dentro de esta línea de estudio, resulta interesante analizar como ejemplo dos de las obras más conocidas de la literatura medieval castellana que conservan pervenencias de la literatura celta. Uno es el poema del *Mío Cid* (I,2,11-12), al que se podrían añadir otros textos épicos, como *El Cantar de los Siete Infantes de Lara* valorado por Fernández-Escalante (2001) y algunos romances sorianos (Díaz Vinuesa, 1983, p. 100). Otro ejemplo es el bello poema del *Romance del Conde Arnaldos*, que parece relacionarse con los *ímmrama* irlandeses, campo al que habría que sumar algunos libros de caballería y romances “de ciclo artúrico” y de “ciclo bretón” (Menéndez y Pelayo, 1915, 446 s.), en los que el influjo celta, aunque raramente considerado como tal, resulta patente (*vid. infra*). Todavía cabría añadir alguna de las *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer, que atestiguan igualmente la importancia de la literatura popular como fuente para el conocimiento de la *Hispania Celta* (Almagro-Gorbea, 2008-2009).

Esta literatura de tradición celta, oral o escrita, culta o popular, requiere un *análisis crítico* de sus fuentes y evolución filogenética para saber cómo y cuándo se ha formado y un *análisis temático*, que permita conocer las tramas y los héroes protagonistas de las narraciones, así como los seres fantásticos de los bosques, las ninfas y tritones de las aguas, los nubeiros del aire y otros temas relacionados con el fuego, las cuevas, el campo, la casa, etc., que conformaban la rica y abundante mitología protagonista de dichas narraciones, extendidas por gran parte de España casi hasta nuestros días (Cano, 2007) y a las que ya se ha aludido (*vid. supra*), pues constituyen los principales temas del imaginario celta. Incluso sería conveniente realizar análisis regionales para determinar posibles variaciones locales y correlaciones con otros elementos célticos, así como profundizar en su significado religioso e ideológico, pues es una de las principales fuentes para el conocimiento de la religión e ideología celtas.

Estas creaciones literarias permiten reconstruir un cuadro insospechado de las creencias célticas prerromanas, transmitidas por medios orales, pues sólo alguna de ellas ha pasado a la literatura escrita, por lo que, además de su valor literario, ofrecen pleno valor histórico para documentar el imaginario de los celtas de *Hispania*, un campo de estudio al que no se puede llegar desde ninguna otra vía, al mismo tiempo que permiten conocer mejor las fuentes formativas de la literatura castellana.

EL CANTO DEL MIO CID Y LA CORNEJA DEL GUERRERO CELTA

El *Cantar del Mío Cid* ofrece varios interesantes pasajes con elementos del imaginario celta. La versión conservada, escrita según Ramón Menéndez Pidal hacia el 1140, se inicia con la salida de Vivar y el paso por Burgos del Cid, desterrado por Alfonso VI tras enfrentarse al Rey al exigirle jurar en Santa Gadea que no había tenido parte en el asesinato de su hermano Sancho II por Bellido Dolfos en el cerco de Zamora.

Tras narrar la pena que siente el Cid al dejar su casa, un conocido pasaje describe el doble *augurium* a través del vuelo de sendas cornejas que recibe el Cid al emprender su aventura. El texto, muy hermoso, dice así:

*A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra
y entrando a Burgos ovieronla siniestra... (Mio Cid, I,11-12)*

Junto a éste, hay que considerar otro pasaje similar, menos conocido pero no menos interesante, ocurrido en el río Jalón, cerca de Calatayud, tras vender el castillo de Alcocer:

*Alço su seña, el Campeador se va,
passó Salón Ayuso, aguijó cabadabant,
al exir de Salon, ovo buenas aves (Mio Cid, I,858-859)*

Este texto se puede comparar al de la *Primera Crónica General* (530b, 28: *et passo ell el rio Salon; et dizen algunos que saliese desse rio, que ovo muy buenas aves et sennales de bienandanza* (Menéndez Pidal, 1946, vol. 2, 486). Para comprender ambos pasajes, hay que analizar, en primer lugar, el simbolismo de la corneja, para poder comprender este episodio en todo su significado. La palabra “corneja” procede de la latina *cornicula*, que es un diminutivo de *cornix*, *-icis*, cuervo. La corneja común es un ave bien conocida y una de las más habituales de nuestros campos. Relativamente grande, pues llega a pesar más de 500 g., habita normalmente tanto en terrenos abiertos y de cultivo como en zonas pantanosas, bosques y costas. Según el *Diccionario de la RAE* (18ª ed., 1956, p. 368), es un córvido (*Corvus corone*) de “45 a 50 cm de longitud y un metro o algo más de envergadura, con plumaje completamente negro y de brillo metálico en cuello y dorso; el pico está un poco encorvado en la mandíbula superior, y las alas plegadas no alcanzan el extremo de la cola. Vive en el oeste y sur de Europa y en algunas regiones de Asia”.

Cuervos y cornejas son aves omnívoras y carroñeras, que comen la carne de animales muertos y de los guerreros caídos en el combate, lo que debió relacionarlas con las creencias en ultratumba y con las divinidades del Más Allá. Además, la inteligencia de los córvidos entre las aves puede haber contribuido a que fueran consideradas aves particularmente agoreras y capaces de predecir el futuro. En todo caso, estos córvidos, por su negro y brillante plumaje, su

inteligencia destacada entre las aves, su graznido chillón, su dieta carroñera y su larga vida, están estrechamente relacionados con los augurios en diversas mitologías indoeuropeas, tanto en la clásica greco-romana como en la céltica y la germana, idea que ha perdurado en las creencias populares de muchas regiones (Capón, 1977, p. 440-456), aunque el cuervo no parece recogido en el estudio de F. Baños (1994) sobre “Simbología animal de la hagiografía castellana”, a pesar de su estrecha relación con San Vicente, como probable cristianización del dios celta *Lug*, como ya hace años señaló M. F. Fernández de Escalante (1986).

Ramón Menéndez Pidal (1946, 569), en su magistral estudio sobre *El Cantar del Mío Cid*, hace referencia a este augurio al analizar *corneja* en el vocabulario y recoge su opinión inicial sobre los augurios publicada años antes (*id.*, 1934, 8-9, n. 1), que relaciona con creencias del mundo clásico. Esta interpretación puede parecer lógica en principio, a pesar de que, como veremos, el contexto de despedida de un guerrero que parte a la aventura obliga a relacionarlo con los augurios celtas (*vid. infra*). Textualmente, dice: “*corneia*, fem., 'corneja'; corneia diestra y siniestra I,11-12, significando buen y mal agüero, comp. *sinistra cornix* de Virgilio, *Ecl.* IX,14, y *avi sinistra* de Plauto, *Epidic.* II,2,2. Un agüero inverso al que observa el Cid saliendo de Bivar, se expresa en el siguiente pasaje: “quidam credere solent dum iter aliquod facient, si cornicula ex eorum sinistra in dextram illis cantaverit... prosperum iter haberes” Poenit. Ms.: Thuanum (en Restori, *Le Gesta*, p. 208). “Si avis, quae vulgo dicitur albanellus, praetervolans viam a sinistris, feratur ad dextram, de hospitii hilaritate ne dubites” y Joan Sarisberiensis, Policrat. (en Du Cange s. v. *Albanellus*”). También al analizar el término “ave”, Menéndez Pidal recoge otros ejemplos de agüeros con cornejas y otras aves, pero de nuevo considera latina la expresión *ovo buenas aves, bona avis*, “buen agüero”, y *adversa ó mala avis*, idea aceptada a partir de entonces.

Es cierto que en el mundo clásico los córvidos eran considerados como aves agoreras, como indican las referencias recogidas por Menéndez Pidal, *sinistra cornix*, de Virgilio (*Ecl.* IX,14), y *avi sinistra* de Plauto (*Epidic.* II,2,2), pero obtener agüeros del vuelo de las aves, en concreto de los córvidos, es una costumbre muy extendida, que parece remontarse al substrato religioso indoeuropeo, pues es de interés que ya Silio Itálico (*Pun.* III,344) consideraba que los celtas de la *Gallaecia* eran *fibrarum et pennae divinarumque sagaces flamarum*, como recuerda Menéndez Pelayo (1880: 44) al indicar que “los celtas observaban el vuelo de la corneja sagrada”, aparentemente a propósito de los pasajes citados.

La mitología griega ofrece referencias precisas de algunas divinidades y héroes asociados al cuervo, generalmente relacionados con Apolo como divinidad solar, que tenía el epíteto de *Kórax*, “cuervo” (*Antología Palatina*, IX,272; cf. Gasperini, 1995, 5-12; Sergent, 1995, 75) y el propio Aristóteles (*Hist. An.* I,47-48) indica que “el dios supremo (Apolo) ama a los cuervos”. Además, este ave apolínea (Eliano, *De nat. an.* I,47-48) era el principal animal oracular (Eur. *Ion* 373-377) y, como indica Plutarco (*Sobre los oráculos de la Pitia*, XII,399d y XXII,405c : “este dios se sirve de la voz... de los cuervos para manifestar su voluntad”), ya

que, según Píndaro (Fulgencio, *Myth.* I,12), el cuervo tiene 64 graznidos diferentes.

Cuervos intervienen en la fundación mítica de ciudades como Cardia, Corax, Cirene, Lyon, Magnesia, Mallas y Metaponto, donde son el animal conductor que indica la voluntad divina, como también guiaron a Alejandro Magno en su visita al templo de Amón (Vian, 1964, 78). El mismo Apolo, situándose en forma de cuervo a la derecha de Bato, el héroe fundador de Cirene, le condujo hasta Libia, tal como recuerda Calímaco (*Himno a Apolo*, 65-68; cf. Bremmer, 1987, 35) y Aristeo de Proconeso tomó forma de cuervo en su viaje para fundar Metaponto (Herod. 4,15,2). Otro mito relacionado es el de *Coronis*, hija de *Flegias*, rey de los lapitas y amante de Apolo, cuyo nombre significa "Corneja", ave también consagrada a Atenea, diosa de la sabiduría y de la guerra. Tras quedar embarazada de Asclepio, *Coronis* se enamoró de un lapita, *Ischos*, de lo que un cuervo informó a Apolo (Hesiodo, *frag.* 60), quien castigó al ave por divulgar mentiras volviendo negros a todos los cuervos, que antes eran blancos (*Ant. Lib.* XX,7). Sin embargo, al descubrir la verdad, Apolo mató a *Coronis* (*Schol. Pind., Pyth.* III,29) e instituyó que los cuervos fueran considerados aves sagradas, otorgándoles la capacidad de anunciar las muertes importantes. Por ello, Asclepio-Esculapio era un héroe "cuervo" por parte de su madre *Coronis* y de su padre Apolo, dios que también era padre de *Coroneo* ("El Cuervo"), rey de Sición, en Sicilia. Otro *Coroneo* era un héroe que fue rey de los lapitas de Tesalia, muerto por Hércules.

En la mitología Germánica el cuervo era un ave igualmente relacionada con el dios Odin, que se representa con una lanza y un par de cornejas posadas sobre los hombros del dios, a su diestra y siniestra, para informarle de los que pasa y advertirle lo que tenía que hacer. Estos cuervos se denominaban *Hugin* "recuerdo" y *Munin* "consejo", por lo que este mito es paralelo al del Apolo griego. En todo caso, los germanos practicaron este tipo de adivinación, según recoge Tácito (*Germ. X: avium voces volatusque interrogare*), costumbre que perduró posteriormente en Alemania (Knust (ed.), 1900, 352).

Sin embargo, es la mitología celta la que más numerosas y amplias referencias ofrece sobre el papel mítico del cuervo, que acompaña a diversas divinidades y héroes, casi siempre en contextos de guerra. El cuervo era la representación de la propia gran Diosa de la Guerra en las narraciones mitológicas irlandesas y galesas (Epstein, 1998), que también era conocida entre los celtas continentales, pues una diosa con el cuervo en la mano aparece representada presidiendo la partida de los guerreros en una placa de Gostilj, Montenegro, del siglo III a.C. (Kruta, 2000, 643, fig. 94). En el *Mabinogion*, el cuervo se asocia a la *Morrighan*, la gran diosa de la guerra, que se denominaba "el Cuervo de la Batalla", pues aparecía en el combate con sus hermanas la *Badbh*, que significa la "Cuervo", y *Nemainn*, la "Furia", por lo que este ave se relacionaba con la mala suerte. También la diosa irlandesa de la guerra, *Macha*, se denominaba con el nombre irlandés de cuervo, "La *Babd*" o *La Cuervo* (Le Roux y Guyonvarc'h, 1983; Olmstead, 1995, 285), ya que todas estas diosas de la guerra podían transformarse

en cuervos o cornejas y solían presentarse a los guerreros para anunciarles la muerte o darles el augurio antes de la batalla y, después, en forma de cuervo devoraban sus cadáveres, como en el episodio en el que la diosa *Morrígan* vuela en forma de cuervo sobre el hombro de *Cú Chulainn* tras la muerte del héroe (Guyonvarc'h, 1966: 350, § 31).

Entre todas estas divinidades tan estrechamente relacionadas con el cuervo, que parecen ser distintas acepciones de la diosa de la guerra, destaca la *Babd*, "La Cuervo", que era una de las mujeres de *Néit*, dios solar y de la guerra atestiguado en Huelva por un grafito griego del siglo VI a.C. (Almagro-Gorbea, 2002; *id.*, 2004) y en *Acci* (Guadix) por un pasaje de Macrobio en sus *Saturnalia* (I,19,5), además de existir otros posibles documentos de interpretación más incierta (Almagro-Gorbea, 2002).

Las glosas irlandesas hacen referencia a las mujeres o esposas del dios de la guerra *Néit*, en las que se recoge el sentido que tenía el cuervo en estrecha relación con la guerra, en especial la diosa *Babd*: Una es *Bé Néit* ("La mujer de Néit"), que se identificaba con *Nemain-Nemon* (de ambas formas aparece denominada), otra es *La Babd* ("la Cuervo"), que era otra acepción de la *Morrígan*, y una tercera es *Fea*, que era otra de sus mujeres, igualmente identificada con la *Morrígan*. La *Babd* aparece documentada en el *Glosario de Cormac*, el *Sanas Cormaic* o "Cormac's Glossary", el más antiguo diccionario etimológico en una lengua europea vernácula. Esta obra se atribuye a Cormac MacCuilenan (836-908), Obispo y Rey de Cashel, Munster (O'Donovan, 1868; *Catholic Encyclopaedia*, 1908, s.v.), aunque el glosario se fecha aproximadamente un siglo después de su muerte, esto es, hacia el siglo XI o inicios del XII, pues ya aparece recogida en el *Book of Leinster*, del siglo XII, y en el *Yellow Book of Lecan*, de fines del siglo XIV (Stokes, ed., 1862, p. xviii). Las glosas citadas son:

- "En el Bosque de *Badb*, *i.e.* de la *Morrígan*, pues ese es su bosque, *i.e.*, la Tierra de *Ross*, y ella es la *Badb* ("la Corneja", "la Cuervo") de la Batalla y es llamada *Bé Néid*, la "Mujer de *Neid*", pues *Neid* es lo mismo que el Dios de la Batalla".

- "*Bé Néit* (esto es, Cuervo) esto es, *bé*, "mujer, esposa", y *néit* "batalla" y ambos eran malignos. Por ello se dice: "*Bé Néit* sobre tí".

- "*Badb*, el cuervo brutal, el buitre rapaz".

Esta *Badb* o "la Cuervo" era una divinidad psicopompa, como las Valkirias de los Germanos, pues devoraba los cuerpos de los héroes sobre el campo de batalla tomando el aspecto de ave carroñera, como hacen los cuervos. Esta idea quizás podría estar representada en una bien conocida escena pintada en un vaso de Numancia, que ofrece un guerrero caído comido por cuervos y buitres (Sopeña, 1995, 184 s., fig. 53-54; *id.*, 2005, 236, fig. 1). Para su interpretación se ha pensado en un texto de Eliano (*De natur. anim.*, X,22) sobre las almas de los guerreros muertos en batalla, pero es necesario tener en cuenta también que el dios *Netos-Néit* está bien documentado en Hispania y que sus mujeres se identificaban con el cuervo, como se ha señalado, por lo que estos animales debieron estar también en la

Hispania Celta asociados míticamente a las divinidades de la guerra.

También se relaciona con el cuervo el dios galo celta *Lug*, “El Brillante” (Holder, 1904, p. 307 s.; Pokorny, 1959, 686; Sergent, 1995, 77 s.), dios solar, de este mundo y del Más Allá, que igualmente ofrece funciones augurales, mágicas y guerreras (Green, 1992, 135 s.) y que es el padre divino del más célebre guerrero celta, *CúChulain* (Olmstead, 1995, p. 116 s.). *Lug* puede considerarse como la más importante divinidad del panteón celta, con interesantes relaciones con Apolo, igualmente de carácter solar, de este mundo y del Más Alla (Sergent, 1995, 77 s.). Su nombre deriva de *lugos*, que en lengua celta significa “negro” y “cuervo” (Pokorny, 1959, 686). La relación de *Lug* con el cuervo era muy estrecha (Fernández de Escalante, 1986, 23), pues en la *Segunda Batalla de Mag Tuiredh* los cuervos avisan a *Lug* de la llegada de sus enemigos los Fomorianos. También la ciudad de *Lugudunum*, la actual Lyon, que lleva su nombre pues significa la “Ciudad fortificada de Lug”, fue fundada según un augurio dado por los cuervos “según cuenta Clitofón de Rodas en el XIII libro de las fundaciones” (Pseud. Plut., *de fluviis* VI,3,3), todo lo cual confirma la estrecha relación de *Lug* con el cuervo, sistema de adivinación entre los galos que debió perdurar en la Francia medieval, pues el *Roman de Renart* (Hinard, 1858, 259; Restori, 1890, 208) todavía alude al agüero de la corneja.

En la mitología céltica el cuervo aparece también relacionado con diversos héroes guerreros. Un ejemplo bien conocido es *Bran*, héroe cuyo nombre significaría “Cuervo”, cuyas gestas aparecen recogidas en el *Mabinogion*, colección de historias puesta por escrito en Gales en el siglo XIII basadas en tradiciones orales mucho más antiguas.

El *Mabinogion* II narra la historia de *Branwen*, hija de *Llyr*. *Branwen*, “La Cuervo Blanca”, era hija del dios *Llyr*, “Mar”, y hermana de *Bran* “El Cuevo”, un héroe de gran fuerza y sabiduría y de tamaño gigantesco, dueño del “Caldero de la Resurrección”, que, probablemente, es otra denominación del dios *Lug* (Markale, 1970, 115 s.; Fernández de Escalante, 1986, 33 s.). *Branwen* se casa con el Rey de Irlanda *Matholwch*, al que *Bran* regala el Caldero, pero *Matholwch* lleva a *Branwen* a Irlanda, donde la encierra y maltrata. *Bran* cruza el mar de Irlanda y rescata a *Branwen*, pero murieron todos los galeses que participaron en la expedición, excepto siete, y el mismo *Bran* fue herido mortalmente. Al volver a Gales, *Bran* ordenó que se le cortara la cabeza al morir y se le enterrase en el Monte Blanco, ya que su “Cabeza mística” tenía los mismos poderes que el “Caldero” de la Felicidad.

Otro héroe relacionado con el cuervo es *Owain*, un héroe relacionado con el Más Allá, que luchó con los Britones contra los Anglos, aunque posteriormente aparece asociado a la Leyenda del Rey Arturo. En el *Sueño de Rhonabwy* dirige un grupo denominado “Los Cuervos” contra los hombres del Rey Arturo, al que derrota, cuervos que pudieran representar a las diosas del Más Allá, que aparecían en la batalla en forma de cuervo (*vid. supra*). *Owain* y Arturo, durante la batalla, juegan a un juego conocido como *Bran-dubh*, “Cuervo

negro”, quizás como augurio, semejante al ajedrez o “Chessboard of Gwenddolau”, que se consideraba uno de los “Trece Tesoros de Gran Bretaña”.

También significa “cuervo” el nombre de raíz **bren-* de los dos más famosos jefes celtas conocidos por la Historia. Uno es *Brenus*, rey de los Senones, el único que consiguió tomar y saquear Roma, salvo el Capitolio, el 386 a.C., hecho único en toda su historia. El otro es *Brennos*, rey de los *Tobistoboges*, que dirigió una racia contra Macedonia y Grecia el 280 a.C. en la que saqueó el santuario de Delfos (Holder, 1896, vol. I, 518 s.; Kruta, 2000, 493, *passim*). Esta estrecha relación del cuervo con dioses y guerreros celtas la confirma el espléndido casco de Çiumesti, en Rumanía (Zirra, 1991), aparecido en la tumba de un jefe de inicios del siglo III a.C., y también las representaciones mitológicas del conocido Caldero de Gundesdrup (Klindt-Jensen, 1960, 45-66; Olmsted, 1979; Kaul, 1991), del I a.C., en las que un cuervo corona como símbolo el casco del jefe guerrero que dirige una turma de caballeros del Más Allá. La misma tradición mítica refleja la historia del cónsul *Marcus Valerius Corvinus* (c. 370-270 a.C.), al cual, según Livio (*Periochae*, 7,10), en un combate con un galo gigantesco se le posó un cuervo en el casco que atacaba el rostro de su enemigo, ayudando a vencerlo, por lo que tomó el sobrenombre de *Corvinus*, historia que, evidentemente, es una reelaboración romana de una tradición mitológica celta (Markale, 1970, 79). Además, también está documentado el nombre celta *Brannogenos*, “hijo del cuervo” (Holder, 1896, vol. I, s.v.), que indicaría, más que un carácter totémico como a veces se supone, la indicación de la filiación heroica de la divinidad solar y de la guerra representada por ese animal.

Esta estrecha relación del cuervo con los guerreros en la literatura celta de tipo mítico, de la que cabría señalar otros ejemplos, permite precisar el pleno significado que desde la mitología y la mentalidad celta ofrecen los citados pasajes del *Mío Cid*: *A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra y entrando a Burgos ovieronla siniestra...y Alço su seña, el Campeador se va, passó Salón Ayuso, aguijó cabadabant, al exir de Salon, ovo buenas aves*

El contenido mítico que implican estos augurios es plenamente celta, no romano como hasta ahora se ha supuesto. Además, conviene señalar, en primer lugar, que esta 'superstición' ocurre en la antigua *Celtiberia*, pues a ella pertenecían tanto la tierra de Burgos, de donde procede el Cid y donde ocurre el presagio, como también la del anónimo autor de este poema épico, que parece proceder de la zona de Medinaceli y Burgo de Osma, aunque también conocía muy bien la zona de Molina de Aragón y Albarracín (Menéndez Pidal, 1946, I, 66-67). Todas estas comarcas constituyen el corazón de la antigua *Celtiberia*, un área poco romanizada y que ha conservado hasta nuestros días sus costumbres ancestrales de origen céltico, desde la organización comunal en villas y aldeas (Almagro-Gorbea, 1995) hasta fiestas como las de San Pedro Manrique (Fernández Nieto,

2005, 585-618), además de leyendas con temas míticos celtas (Almagro-Gorbea, 2008), todo lo cual ayuda a comprender la pervivencia de creencias, como la del agüero a través de los cuervos, que traslucen su fondo celta ancestral apenas modificado. Además, las diversas referencias medievales recogidas por Menéndez Pidal, en su mayoría parecen proceder de la antigua Celtiberia y de regiones que en época altomedieval tenían Fueros de Extremadura, en los que se recogieron antiguas tradiciones prerromanas (Almagro-Gorbea, 1995). Según Menéndez Pidal (1946, *vol. II*, 486), el Cid era un agorero famoso entre sus contemporáneos. Así se lo echa en cara el conde de Barcelona en la carta de reto que le dirigió: *videmus etiam et cognoscimus quia montes et corvi et cornellae et nisi et aquilae et fere omne genus avium sunt dii tui, quia plus confidis in augurii eorum quam in Deo* (*Hist. Roderici*; cf. Risco, XXXVI, 1787), como también lo era Alfonso I el Batallador, al que su mujer, Doña Urraca, le acusa de *nulla discretionis ratione formatus, augurii confidens et divinationibus, corvos et cornices posse nocere irrationabiliter arbitratus* (*Hist. Compostelana*; cf. Flórez, XX, 1765, 116). Es interesante que Menéndez Pidal considera este tipo de supersticiones como algo “muy militar”, pues “el adalid, al aconsejar á su capitán antes de una batalla, y el ayo, al guiar a sus criados, debían *catar los agüeros*”, como se describe en *Los Siete Infantes de Salas* (Menéndez Pidal, 1934, 8-9). Según recoge igualmente Menéndez Pidal (1946, *vol. II*, p. 486), en 1430 todavía Rabí Mosé de Guadalajara recoge que es un agorero en una glosa a la Biblia: *agorero: dicen ser estos que usan de adaliles, que todo su fecho de los tales es agüeros de encuentros de aves ó animalias, e chirlar de aves o segund donde asientan* (Menéndez Pidal, 1899, 74) y un agorero de profesión, *Petrus Petri auguriator*, está documentado en una carta de arras del año 1204 de Carrión (AH Carrión, P Leg. 2).

El *Canto del Mío Cid* hace precisa referencia al augurio al salir el héroe para iniciar sus aventuras, lo que es un elemento característico del imaginario celta, como lo es el que el otro augurio documentado en el poema se realice *al exir de Salon*, que puede interpretarse como tomado desde el río como punto de paso al Más Allá en la cosmovisión celta (Desnier, 1995). El mismo concepto, evidentemente basado en la cosmología celta en la que el agua era el punto de paso al Más Allá, se refleja en el *Cantar de los Siete Infantes de Lara*, cuando el ayo, Nuño Salido, observa por el vuelo de las aves que el augurio es desfavorable (Fernández de Escalante, 1986, 77): *et a la entrada del mont, ovieron aves que les ficieron muy malos agüeros* (Menéndez Pidal, 1934, 222, 9-10), augurio también asociado a un contexto fluvial como símbolo del Más Allá:

*que nadie pase el río, que nadie quiera pasar,
que aquél que pasare el río, a Salas no ha de tornar*

A estos datos se podrían añadir otros aspectos, como la posible relación de las leyendas del nacimiento del Cid (Armistead, 1988, 219-248; *id.*, ed., 2000) con el mito de los “gemelos divinos” (Alberro, 2004, esp. 53 s.; cita que agradezco a G.

Ruiz Zapatero), de muy antigua tradición en la mitología indoeuropea (Briquel, 1981; Lincoln, 1991, p. 96 s.) y del que, probablemente, hay otros indicios en la Hispania prerromana (Almagro-Gorbea, 2009). También deben relacionarse con tradiciones celtas el carácter carismático del Cid, que tanto recuerda ese aspecto de la *devotio* prerromana (Ramos Loscertales, 1924; Rodríguez Adrados, 1946; Blázquez, 1977, 398 s.; Prieto, 1978, 131-135), la organización clientelar que suponen sus mesnadas (Menéndez Pidal, 1947, 271) o el sistema de razias y de mercenariado, que igualmente recuerdan la vida y costumbres de caudillos prerromanos, como Viriato (Schulten, 1940). En esta línea interpretativa conviene valorar en la leyenda de los Infantes de Salas su posible relación con el rito céltico de las cabezas cortadas (Fernández de Escalante, 1986, 77 s.), bien documentado en la *Celtiberia* prerromana (Almagro-Gorbea y Lorrio, 1992, 409-451; *id.*, 1993, 219-237).

Este contexto ideológico obliga a considerar que las referencias al agüero de la corneja no pueden ser consideradas como una mera descripción, ni siquiera un relato realista de una simple superstición como las que fustiga San Martín Dumense (c. 515-579 de JC), famoso obispo de Braga (Barlow (ed.) 1950; Chaves, 1957; Pinheiro Maciel, 1980, 553; Breukelaar, 1993 915-919; García Fernández-Albalat, 2001, 169 s.). El contexto épico del *Mío Cid* lleva a postular la hipótesis de que dichas escenas de augurio procedan de un esquema tradicional de la épica hispano-celta ancestral, concretamente celtibérica, conservada en el imaginario ancestral local, según la cual el héroe guerrero, al partir para sus aventuras, recibía, a través de los cuervos, como animal del dios de la guerra, el augurio de lo que le iba a acontecer.

En resumen, estos bellos pasajes constituyen una interesante prueba de un celtiberismo residual que perduró en las tierras de la antigua *Celtiberia*, como en otras regiones de *Hispania*, y que también ha dejado costumbres de la vida ordinaria y el folclore de esas regiones. Pero, por ello mismo, sería conveniente llevar a cabo un análisis más amplio del *Canto del Mío Cid* desde esta perspectiva de la literatura celta, pues no dudamos que permitiría apreciar nuevos aspectos de interés, hasta ahora desapercibidos, en otros pasajes de este poema épico.

EL ROMANCE DEL CONDE ARNALDOS Y LA TRADICIÓN DE LOS ÍMMRAMA IRLANDESES

Uno de los más bellos romances de la literatura castellana es el *Romance del Conde Arnaldos*, justamente considerado por Ramón Menéndez Pidal (1973, 333) como “una obra maestra”. El significado de este romance ha sido muy discutido (Menéndez Pidal, 1953; *id.*, 1973, 333 s.; Spitzer, 1955-1956; Hart, 1957; Navarro González, 1962; Hauf y Aguirre, 1969; Hubert, 1968; Caravaca, 1971; *id.*, 1973; Suárez, 1975; Deyermond, 1980; Débax, 1983; Martínez Mata y Débax, 1991; Martínez Mata, 1994; etc.), pero parece evidente que este breve relato trasluce

evidentes ecos de la literatura celta de las áreas atlánticas, que hasta ahora han pasado prácticamente desapercibidos hasta la brillante interpretación de F. Alonso Romero (2006, e.p.) en el *I Congreso de Etnoarqueología de los Celtas de Hispania*, de Ortigueira, que profundiza en el tema con una perspectiva similar a la aquí expuesta sobre este romance.

La versión del *Cancionero sin año* (Anónimo, 1548) es la considerada, generalmente, como la más lograda y bella:

*¡Quién hubiese tal ventura sobre las aguas del mar
como hubo el conde Arnaldos la mañana de San Juan!
Con un falcón en la mano la caza iba cazar,
vio venir una galera que a tierra quiere llegar.
Las velas traía de seda, la ejercia de un cendal,
marinero que la manda diciendo viene un cantar
que la mar hacía en calma, los vientos hace amainar,
los peces que andan n'el hondo, arriba los hace andar,
las aves que andan volando n'el mastel las faz posar.
Allí habló el conde Arnaldos, bien oiréis lo que dirá:
-Por Dios te ruego, marinero, dígasme ora ese cantar.-
Respondióle el marinero, tal respuesta le fue a dar:
-Yo no digo esta canción sino a quien conmigo va.-*

La versión del *Cancionero de Amberes*, de 1550 (fol. 203), es semejante a la anterior, aunque ofrece entre el verso 9 y 10 intercalados 5 versos (Rodríguez-Moñino, ed., 1967, 244). Otras versiones sefardíes modernas completan la narración de este romance de aventura marítima (Menéndez Pidal, 1953; *id.*, 1973, p. 335 s.), pues explican cuál era la maravillosa canción que entonaba el marinero de la galera que tanta admiración causó al Conde Arnaldos:

*"Allí habló el infante Arnaldos, bien oiréis lo que dirá:
-Por tu vida, el marinero, vuelve y repite el cantar.
- Quien mi cantar quiere oír, en mi galera ha de entrar".*

Gracias a estas versiones, que según Menéndez Pidal (Menéndez Pidal, 1973, p. 337), serían el desenlace "auténtico y primitivo", se despejaba la incógnita planteada al comienzo del romance, originariamente del *Infante Arnaldos*, al conocer cuál era *tal ventura sobre aguas de la mar*, ya que el romance proseguía con una trama novelesca más convencional, pues el Conde entra en la galera, cae cautivo y confiesa ser el hijo del rey de Francia, hasta que el marinero cantor da la respuesta final:

*"... Si tú me dices verdad,
tú eres nuestro infante Arnaldos, y a ti andamos a buscar"...*

Sin embargo, esta hipótesis ha sido discutida en fechas posteriores (Martínez Mata, 1994), pues el romance puede haber sufrido contaminaciones, tan frecuentes en este tipo de obras, algunas ya advertidas por Menéndez Pidal, como la del *Romance del Conde Niño* (Menéndez Pidal, 1973, 335) y otras, más interesantes y precisas, procedentes de narraciones originarias del ciclo artúrico, en las que aparecen casi todos los temas que toca el romance (Martínez Mata y Débax, 1991, 227 s.).

Es interesante hacer un análisis crítico de este poema épico-lírico, que se debe incluir entre los romances de aventuras y que ha merecido siempre la atención por su belleza y popularidad. Según Thomas Hart (1957), este romance sería una alegoría a la llamada de Dios por el hombre en el que la barca simbolizaría a la Iglesia, aunque también se ha supuesto una interpretación erótica, de atracción hacia lo sobrenatural y de búsqueda de un encuentro amoroso imposible, de viajes al Más Allá (Martínez Mata, 1994). Sin embargo, según la versión sefardí, la ventura del Conde Arnaldos consistió en encontrar en la galera misteriosa a sus familiares, que le andaban buscando desde hacía años por la mar, lo que parece ser una contaminación con otros romances de búsqueda. Más acertada es la idea de Débax y Martínez Mata, quienes han señalado en este romance evidentes huellas de la concepción del viaje al Más Allá (Débax, 1983; Martínez Mata y Débax, 1991; Martínez Mata, 1994), idea que procede de la literatura celta y que pasó a las creaciones literarias medievales, en especial del ciclo artúrico. En este sentido, la interpretación que ofrece los paralelos más exactos es la propuesta por F. Alonso Romero (*vid. supra*), aunque, de todos modos, parece posible aportar algunos comentarios de interés para contribuir a explicar el contenido y origen de este bello romance y de los elementos que ofrece de la tradición literaria celta irlandesa.

A dicho ámbito corresponde la ubicación del romance en la mañana de San Juan, fiesta celta solar de *Beltaine* o del solsticio de verano, del 21 al 24 de Junio (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 231 s.; *id.*, 2003, 89 s.), que constituye la más importante del calendario solar, ya precisada con toda exactitud por monumentos megalíticos, algunos tan conocidos como el de Stonehenge en Inglaterra (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 192 s.), fiesta que se ha conservado en el folclore hasta nuestros días (Caro Baroja, 1979; González Pérez, 1991, 101 s.; Torres, 2003, 275, 277 s.). Igualmente, aunque es un tema tópico, el caballero que sale de caza es otro motivo no extraño a las narraciones épicas de origen celta, que aparece en otros romances viejos, como el *Romance de Don Bueso* (Martínez Mata y Débax, 1991, 228).

Más interés ofrece el tema del barco maravilloso, pues traía velas de seda, la jarcia era un cendal o, en otras versiones, como la de Praga del siglo XVI, las áncoras tiene de oro, las cuerdas de *oro torçal*. Esta nave recuerda los barcos míticos del imaginario celta, como el de San Brandán y pasajes de algunos *lais* de Marie de France, como el de Guigemar y el de Guingamor (Martínez Mata y Débax, 1991, 228), en los que se ha señalado una fuerte influencia celta en su

concepción de lo maravilloso y del Más Allá (Cifuentes, 2002, 171-178). Al mismo ambiente apunta la aventura del viaje por mar como lugar de paso al Más Allá. Esta idea, que ya había sido advertida (Martínez Mata, 1994, p. 607), es originaria de la cosmología indoeuropea (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991, 219 s.), pero pasó al mundo céltico (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 315 s.), lo que explica los numerosos viajes en un contexto maravilloso para llegar hasta ese Más Allá del imaginario celta (Martínez Mata y Débax, 1991; Martínez Mata, 1994; Alberro, 2006, 103 s.), característica de los *ímmrama* de la literatura irlandesa, de los que parece proceder.

Por consiguiente, al margen de los datos aportados por los numerosos estudios críticos sobre esta obra (*vid. supra*), parece evidente que el Romance del Conde Arnaldos ofrece ecos de los *ímmrama* celtas. *Ímmram* (en plural *Ímmrama*) es una palabra gaélica que suele traducirse como “viaje” y que denomina un género de relatos característico de la literatura irlandesa, escritos tras la cristianización de Irlanda, pero que presentan aún elementos paganos procedentes de la mitología celta irlandesa. El *ímmram* es una gesta épica que relata un largo y peligroso viaje marítimo de un héroe al Más Allá, como los de *Tír na nÓg* y *Mag Mell*, viaje en el que se pasaba por islas y aventuras fabulosas, aunque no siempre se regresaba a casa. Los viajes por el Océano fascinaron siempre a los narradores de historias irlandesas, como ocurre a todos los pueblos ribereños.

La literatura irlandesa distinguía entre *echtraí*, “aventuras” e *ímmrama*, “viajes”, que solían incluir visitas a las islas del Más Allá, aunque, según d'Arbois de Jouvainville (1883), los antiguos irlandeses tenían casi veinte clases distintas de epopeyas. Entre éstas, cabe contar los *ímmrama* o viajes marítimos, por lo general al Más Allá, los *catha* o poemas bélicos, los *longasa* o viajes de exilio, los *echtra* o aventuras, los *tógbála* o guerras de conquista, los *airgne* o matanzas, los *tochmarca* o galanteos y los *uatha* o aventuras que tienen lugar en una cueva, etc.

De todas estas categorías épicas, sobresalía los *ímmrama*, de los que hoy en día se conservan tan sólo cuatro auténticos y de los que su más famoso descendiente es el *Viaje de San Brandán*. Según Kinkade (1974), estos cuatro *ímmrama* son, por orden cronológico, *El viaje de Bran*, que sería del siglo VII, *El viaje de Mael Dúin* o *del curach de Malduino*, del VIII, *El viaje de los hijos de Corra* o *Viaje de Uí Chorra*, también del siglo VIII, y *El viaje de Snedgus y Mac Riagla*, del siglo IX.

El *Immram Bran* o *viaje de Bran*, probablemente escrito hacia el siglo VII en el monasterio irlandés de *Druim Snechta*, de donde proceden otros *ímmrama* (Green, 1992, 48 s.), ofrece los elementos esenciales de un *imram*, aunque para algunos autores sería más bien un *echtra* o “aventura”, ya que combina ambos géneros. Con él se podría igualmente citar el *Immram de Maeldwin* (Stokes, ed., 1888, 447-495; Ramil, 1994, 831-841), héroe pagano que busca a los asesinos de su padre de isla en isla, pasando numerosas aventuras, hasta llegar a la Tierra

de las Hadas, donde la reina y sus hijas intentan retenerlo. El *Immram Bran* describe la travesía de *Bran mac Febhal* atraído al Más Allá por una diosa, como Ulises por Circe (*Odys.* X,208 s.). Según el relato, *Bran* escucha un día una canción encantadora a una hermosa dama sobre maravillosas islas del Más Allá, situadas en el Océano, especialmente una donde se desconocía el sufrimiento, la traición y la muerte. La dama anima a *Bran* a que navegar hasta allí y después desaparece, pero cuando despierta, encuentra una rama de plata con manzanas y flores blancas. Al día siguiente, *Bran* parte hacia Occidente en busca de la diosa y el Más Allá. En el camino encuentra al dios del mar, *Manannán mac Lir*, montado en su carro y después pasan por la *Isla de Alegría* y, finalmente, llegan a *Tír na mBan*, la *Tierra de las Mujeres*, donde les recibe la misteriosa mujer que había aparecido en la corte de *Bran* y donde creen permanecer un año. Sus hombres son felices, la isla ofrece hermosas mujeres, comida inagotable, un verano perpetuo y un palacio espléndido. Pero uno de los hombres siente nostalgia de su tierra y convence a *Bran* para volver a Irlanda, aunque la reina de *Tír na mBan* les advierte que no pisen la tierra firme, pues como han pasado cientos de años, se reconvertirían en polvo. Al llegar a Irlanda, nadie recuerda ya a *Bran mac Febhal*, excepto como un viajero legendario al Más Allá, y el que había convencido a *Bran* para volver, salta a tierra y se convierte en polvo, por lo que *Bran* parte de nuevo hacia alta mar, sin que ya nunca se haya sabido más de él.

La relación de *Bran* con la diosa recuerda el mitema de Ulises y Circe. Ambas son bellas mujeres que habitan una isla paradisíaca y que, con poderes mágicos, intentan retener al protagonista, como *Morgana*, maga regente de la mágica y feliz isla de Avalon, en el ciclo artúrico (Green, 1992, 35). Sin excluir una lógica contaminación de la Odisea, es evidente que la mitología indoeuropea ofrece un fondo común, bien documentado por G. Dumézil (1958) y otros autores (Sergent, 1999), por lo que el *Viaje de Bran* y los restantes *immrama* irlandeses se pueden considerar como versiones irlandesas del viaje al Más Allá y a las Islas Afortunadas de la mitología indoeuropea, cuya última versión sería el bellísimo *Romance del Conde Arnaldos*.

También entre estos *immrama* irlandeses se debe incluir la fabulosa navegación emprendida por San Brandán, redactada en latín como *Navigatio Sancti Brendani* ya en el siglo X (Selmer, 1959; González Marrero y Lillo, 2004). La vida de San Brandán, después de su muerte en la segunda mitad del siglo VI, fue mitificada y sufrió el contagio de los *immrama* celtas paganos, en especial las aventuras de *Mael Dúin* o *Malduino*, los viajes de *Bran* y los de *Snedgus* y *Mac-Ríagla*, claramente anteriores, adquiriendo de este modo los rasgos característicos de San Brandán, “el Navegante” o “el Viajero”. San Brandán sale en busca del Paraíso terrenal, visita las islas afortunadas y llega a una isla, llamada “Paraíso de los Pájaros”, en la que había numerosos pájaros blancos posados eternamente en un árbol gigantesco, uno de los cuales le explica “haciendo un ruido de campanilla con sus alas” que son almas que “vagan por

diversas regiones del aire, del firmamento y de la tierra, igual que otros espíritus que viajan cumpliendo sus misiones" (Brandán, p. 21). Por ello, es evidente que *El viaje de San Brandán* procede de los *ímmrama*, aunque rememora también el viaje al Más Allá de la *Odisea* y la *Eneida*.

Los códices más antiguos de la *Navigatio Sancti Brendani* son del siglos X u XI (Selmer, 1959, XXVI-XXXII), por lo que esta leyenda procedería de la *Vida de San Macuto* o San Malo (c. 866-872), que le habría acompañado en su viaje a la Isla de los Bienaventurados (Ashe, 1962, p. 51-52). En cualquier caso, a partir del siglo XII, el Viaje de San Brandán alcanzó enorme popularidad por toda Europa, especialmente por el Occidente, y debió popularizar la idea medieval de viajar por islas y tierras extrañas, algo consustancial a las tierras ribereñas atlánticas, que parecen haber influido en las ideas y creencias de Cristóbal Colón (Iglesia, ed., 1947, 52) y, por supuesto, en el *Romance del Conde Arnaldos*.

La primera traducción francesa de la *Navigatio Sancti Brendani* es de 1125 y, a partir del siglo XIII, aparece en los Países Bajos, Alemania e Inglaterra e, incluso, una carta marítima catalana de 1375 ya sitúa la Isla de San Brandán no lejos del suroeste de Irlanda, pues los cartulanos del siglo XIV solían ubicarla en las Islas Canarias o en la Isla de Madera. Pero de los 47 manuscritos conocidos por toda Europa de la *Navigatio*, en España tan sólo se conserva uno en la Real Academia de la Historia (Selmer, 1959, apéndice D), que procede, precisamente, de San Millán de la Cogolla (códice 10, fol. 1r-6v), cuya escuela escriptoria testimonia en el siglo X influjos del arte irlandés, por ejemplo, en el *Liber ordinum* (RAH, ms. nº 56; cf. Almagro-Gorbea, Álvarez Sanchís y Mariné, eds., 2001, 419).

Esta escasez de manuscritos sobre San Brandán en la Península Ibérica quizás se explique por existir aquí una tradición semejante, la *Vida de San Amaro*, santo muy popular en España cuyo relato es paralelo al *Viaje de San Brandán*. San Amaro es un santo de Burgos casi desconocido, cuya vida ya aparece publicada por Juan de Junta como *Vida de San Amaro* en 1552 (Flórez, vol. XXVIII, 784, s.v. *Amaro*). La vida de este santo viajero debió ser muy popular en España, pues se conoce una versión portuguesa manuscrita del siglo XIV (Klob, 1901, 504-518) y la Biblioteca de la Universidad de Salamanca conserva un códice gótico de la primera mitad del siglo XV, según Kinkade (1974, 516, n. 12 y 13), a quien seguimos puntualmente en este análisis, además de numerosas ediciones de su vida en libritos "de cordel", atestiguadas en 1552, 1744, c. 1750, 1820, 1846, 1858, c. 1870, c. 1875, 1876, c. 1880, etc.

Sin embargo, sus raíces celtas han pasado prácticamente desapercibidas, aunque ya fueron señaladas, muy de pasada, por Díaz Plaja (1969, 709) y por José Manuel Blecua (1964), quien relacionó esta narración con la *Historia del Caballero Tungano* (Anónimo, 1526), Túndal o Túndalo, en irlandés *Tnúthgal* o *Tnúdgal*, que relata los viajes de dos caballeros por el mundo del Más Allá. Igualmente, R. P. Kinkade (1974, 515, n. 12) indica que la Biblioteca de la Catedral de Toledo (caj. 17, núm. 6) posee una versión conocida como *Cuento o*

visión del caballero de Hibernia, que después de muerto, al cabo de tres días tornó el alma al cuerpo (de los Ríos, 1865, 54, n. 2), obra incluida por J. M. Blecua (1964, 456-457) entre las novelas de caballerías a lo divino del ciclo bretón. Además, el nombre *Amaro*, puede explicarse por una diptongación de la *a* tónica de San Malo (Kinkade, 1974, 516, n. 13), cuya vida parece haber influido en la leyenda de San Brandán, lo que evidencia la estrecha relación entre ambas obras y con los *ímmrama* irlandeses. La historia de San Amaro en España y en Portugal ofrece detalles que han hecho suponer un original común, seguramente en latín, que probaría su popularidad y la contaminación entre todas estas leyendas de santos viajeros. Pero algunos episodios de la *Vida de San Amaro* no aparecen en la vida de San Brandán, sino que tienen correspondencia directa en los antiguos *ímmrama* irlandeses, lo que demuestra que todas estas obras derivan del citado género irlandés, por lo que constituyen perduraciones de la literatura celta, alguna de ellas, como la *Vida de San Amaro*, documentada durante más de 500 años.

San Amaro era un hombre «rico y poderoso» natural de Asia, que vivía obsesionado por el deseo de ver el Paraíso Terrenal, interrogando a sus huéspedes para saber dónde de hallaba, hasta que Dios le reveló que debía construir un barco en el que iba a pasar *muchas cuytas y grandes tribulaciones*. Pasó 7 días en el mar y llegó a una isla llamada “Tierra Desierta”, con 5 ciudades y diversos castillos, que era *tierra de gran abundamiento y muy viciosa y de muchas animalias de diversas naturas*, con hombres muy feos y crueles y mujeres muy hermosas. Tras permanecer 6 meses, una voz nocturna le advierte que debe partir de esa tierra maldita por Dios. Se hacen a la vela y navegan por el Mar Rojo hasta una isla muy grande, “Fuente Clara”, donde la gente era *la más hermosa del mundo y muy corteses... donde los hombres no adolecían ni tenían ningún dolor, y siempre eran sanos e alegres y no moría ninguno por dolor sino por vejez y vivían comúnmente 300 años*. Después de 3 semanas, una buena dueña de *muy santa vida* le aconseja partir inmediatamente, antes de que se acostumbre a la buena vida y ya no sea nunca capaz de abandonarla, un tema tópico de los *ímmrama*.

Tras nuevas aventuras, pasa 40 días en la “Isla Desierta” y llega al monasterio de “Val de Flores”, situado en una tierra de gran hermosura y abundancia, donde encuentra a Leónites, un fraile viejo de pelo blanco, que cuenta a Amaro que su venida le había sido revelada por una visión, dándole instrucciones de cómo llegar al Paraíso Terrenal. También conoce a Baralides, una mujer de santa vida, que ha visitado el Paraíso Terrenal, donde Dios le había dado la rama de uno de los dos árboles que había, el “árbol de amor dulce” y el “árbol del confortar”. Una sobrina de Baralides, Brígida, le da a Amaro una vestidura blanca, que tiene que llevar para ver el Paraíso Terrenal.

Amaro camina por la ribera de un río que sale del Paraíso y divisa en la distancia un castillo maravilloso, el más hermoso y grande jamás visto, con cuatro torres de las que salen sendos ríos. Está hecho de piedras y metales

preciosos, con almenas de oro, torres de rubí, y muros de colores indescriptibles, jalde (amarillo vivo), blanco, bermejo, azul, zafiro y esmeralda. Al pie del castillo, Amaro descubre una fabulosa tienda de campaña de gran altura, que brillaba como el sol y en la que caben mil hombres armados. Al entrar en ella, el hombre pierde todo cansancio, frío y hambre. Llama a la puerta del castillo y el portero le dice que no puede pasar, pues no ha llegado aún su tiempo. Amaro le ruega que le diga de quién es el castillo y el portero le contesta que es el Paraíso Terrenal. Amaro pide dar un vistazo al interior y, a través de la puerta, vislumbra el árbol del que comió Adán y una tierra de primavera eterna, sin calor ni frío, de la que emanaba un olor delicioso, con árboles tan altos que no se veían sus copas, en los que había pájaros que cantaban tan dulcemente que *si hombre los escuchara mil años le parecería un día*, tema órfico que recuerda la canción del marinero del *Conde Arnaldos* (*vid. infra*). Mientras Amaro ha estado contemplando el Paraíso, han pasado en el mundo 266 años, por lo que, al volver, donde había dejado a su acompañantes, encuentra una gran ciudad antes inexistente, a cuyos ciudadanos cuenta su historia y le reconocen como fundador de la misma.

R. P. Kinkale ha comparado las leyendas de San Brandán y de San Amaro. La *Navigatio* de San Brandán dura siete años, pero no es posible calcular la duración del viaje de San Amaro ni de los *ímmrama* irlandeses, que no suelen indicar el tiempo con exactitud. San Amaro visita 5 islas, frente a las 12 del viaje de San Brandán. El viaje de San Amaro es más realista, sin pájaros que hablen, ballenas que reciban a los viajeros, cíclopes ni otros elementos fabulosos, lo que recuerda la escasa presencia de elementos fabulosos del mester de juglaría. Además, los episodios de la *Vida de San Amaro* se aproximan más a las aventuras del *ímmram* de Malduino que a la vida de San Brandán, aunque en dicha obra aparece la isla en que cazan animales el día de San Juan, como en el episodio del *Romance del Conde Arnaldos*, que *la mañana de San Juan, con un falcón en la mano, la caza iba cazar*.

También ha destacado R. P. Kinkale que la figura del monje Leónites, rodeado de leones y prototipo de monje solitario y excéntrico de barba blanca que habitaba las islas remotas del océano por las que pasaban los viajeros de los *ímmrama* (*Viaje de Malduino*, cap. XX y XXXIII), ofrece semejanzas con pasajes de San Brendán (cap. XII y XXVI), siendo la figura de la que procede el ermitaño *Nasciano* del tercer Libro del *Amadís de Gaula*, cuya leona alimenta a Esplandián, lo que prueba que de los *ímmrama* proceden algunos temas de las novelas de caballerías. Además, la precognición de Leónites es otro rasgo muy característico de los *ímmrama*, como de toda la épica celta, y también delata su origen irlandés la referencia a Santa Brígida, patrona de Irlanda, cristianización de la diosa celta de la maternidad y la profecía, *Brigit* (Green, 1992: 50 s.), considerada en la narración sobrina de Baralides, la cual da a San Amaro la vestidura blanca para ver el Paraíso Terrenal. Otro detalle significativo es la rama confortadora (de manzano) del Árbol del Paraíso, cuyo paralelismo es

evidente con el mitema de la rama (de manzano) de plata de las antiguas leyendas irlandesas relacionadas con los *ímmrama*, como el *Viaje de Bran* o las *Aventuras de Cormac en la Tierra de Promisión* (Cross y C. H. Slover, eds., 1936, reed. 1969, 503-507), cuyo protagonista se encuentra un día por casualidad con un extraño guerrero que lleva una rama de plata con 3 manzanas doradas que emite un son tan maravilloso al sacudirla que ahuyenta los males al que la escucha (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 158 s.).

En efecto, parece ser otro mitema de origen céltico el carácter propiciador y mágico de la misteriosa canción que canta el marinero en el *Romance del Conde Arnaldos*:

*marinero que la manda diciendo viene un cantar,
que la mar hacía en calma, los vientos hace amainar,
los peces que andan n'el hondo, arriba los hace andar,
las aves que andan volando, n'el mastel las faz posar.*

Menéndez Pelayo ya advirtió este carácter de la canción, señalando algún paralelo incluso del Piamonte, pero sin darle mayor importancia (Méndez Pelayo, 1915, 531). Martínez Mata señala el carácter órfico de la canción del marinero (Martínez Mata, 1994, 610), pero este tema, en el contexto del romance, se debe relacionar con las propiedades mágicas de la música y del canto entre los celtas y con el poder de los druidas sobre los elementos (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 142, 143, 158 y 161 s.), aunque quien mejor ha recogido los paralelos y desentrañado el profundo sentido celta de este mitema ha sido Alonso Romero (*vid. supra*).

Otro aspecto característico de esta narrativa celto-irlandesa, propio de la *Vida de San Amaro* y de las aventuras de San Brendán, es el tópico del transcurso lento del tiempo en el Más Allá, tema muy frecuente en los *ímmrama* desde el *Viaje de Bran*, el más antiguo de todos y que procede, igualmente, de la mitología celta pagana (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 143). *Bran*, al regresar a Irlanda después de haber pasado en el *Paraíso de las mujeres* lo que él creía que había sido un año, descubre que han transcurrido centenares de años desde su salida y, al saltar a tierra uno de sus tripulantes, queda convertido al instante en polvo (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986, 588-595). El mismo mitema aparece en diversas leyendas irlandesas antiguas relacionadas con los *ímmrama*, como *Las Aventuras de Teigue* o *Oisín en la Tierra de la Juventud*. Teigue y su compañía pasan un día en el Paraíso Terrenal y, al final de su estancia, ha transcurrido un año entero S. H. O'Grady, ed., 1892, reed. 1970, 385-401), mientras que el guerrero *Oisín* va al Paraíso Terrestre donde pasa sin darse cuenta casi 300 años y, al volver a pisar Irlanda, se convertiría en un viejo endeble y ciego (Meyer, 1895, I, 149-152). También la leyenda de *Oisín* narra como un héroe irlandés de los *Fianna* vio salir del mar a una bellísima mujer de cabellos dorados que se enamora de él y se lo lleva a *Tír na nÓg*, la tierra de la eterna juventud, en un corcel blanco, color simbólico del Más Allá en la mitología indoeuropea.

Recibidos calurosamente por *Manannán mac Lir*, dios y señor de aquellas tierras, *Oisín* añora Irlanda y pide a su esposa el corcel blanco para ir a visitar su tierra natal. Ella le ruega encarecidamente que no se vaya y, cuando accede, le pone la condición de que nunca baje de su caballo ni toque el suelo. Al llegar a Irlanda, *Oisín* comprueba que su tierra está deshabitada; no ve a ningún *Fianna*, sino a hombres normales que no los conocen y que piensan que lo que él refiere son historias de una raza de gigantes que se solían contar antiguamente. Entonces *Oisín* se da cuenta de que habían pasado 300 años desde su partida, cuando él creía que sólo habían sido 3 los años pasados. Contó a los hombres su historia y quiso regresar a *Tír na nÓg*, pero, al intentar levantar una gran roca con una sola mano para convencerles, la silla de montar se rompió y tocó el suelo, convirtiéndose al instante en un anciano.

Algo parecido parece intuirse en el *Romance del Conde Arnaldos*, quizás por venir la nave del Más Allá como parece lógico conjeturar, cuando el Conde le ruega al marinero:

-Por Dios te ruego, marinero, dígame ora ese cantar-
Respondióle el marinero, tal respuesta le fue a dar:
-Yo no digo esta canción sino a quien conmigo va-.

Este mitema del paso insensible del tiempo es frecuente en diversas literaturas (Kinkade, 1974, 524, n. 22), pero especialmente en la tradición literaria celta (*vid. supra*), lo que explica que también aparezca en la *Cantiga CIII* de Alfonso X (Guerrero, 1949, 399, lám. 114), que narra el milagro de un monje que, extasiado por el canto de un pájaro junto a una fuente, pasa cientos de años y, al despertar, encuentra su monasterio completamente cambiado, pues habían transcurrido 300 años (Filgueira Valverde, 1936). El contexto galaico de las *Cantigas* hace suponer muy probables influjos atlánticos de este mitema irlandés tan difundido, que también parece subyacer en el *Romance del Conde Arnaldos*, como se ha indicado

En conclusión, el bellissimo *Romance del Conde Arnaldos* parece enmarcarse en la literatura irlandesa de los *ímmrama* fabulosos, cuyo influjo en la literatura española documenta con seguridad la *Vida de San Amaro*, que, con razón, ha sido considerada por R. P. Kinkade la primera novela hagiográfica en España (Kinkade, 1974, 525). Esta obra prueba la popularidad que gozaron en la España medieval diversos mitemas procedentes de los *ímmrama* irlandeses, y, junto a otros influjos de origen celta más inciertos llegados a la literatura castellana probablemente a través del ciclo artúrico (Rey, 1950; González Muela, ed., 1982; Toledano, 1994), explicaría el origen y el ideario que subyace y ha conformado uno de los más bellos romances de la lengua castellana, el *Romance del Conde Arnaldos*.

CONCLUSIÓN

Estos ejemplos analizados de elementos celtas en la literatura castellana, completados por otros casos aducibles en la literatura oral y escrita, permiten comprender el interés de estos testimonios de celticidad remanente de muchas regiones de España, en un ámbito tan sensible como la literatura, hecho que, hasta ahora, en la práctica, había pasado desapercibido.

El análisis realizado de estos elementos de origen celta permite comprender que su presencia en la mentalidad y en el folclore popular, de donde han pasado a la literatura castellana, es bastante mayor de lo que cabría esperar de su práctico desconocimiento, tanto en los estudios de crítica literaria como por parte de los celtistas.

El análisis inicial que aquí se ofrece ya permite diferenciar la existencia de un fondo "antiguo", procedente de tradiciones míticas celtas conservadas en *Hispania* desde la Antigüedad. A este fondo hay que atribuir los pasajes analizados del *Mío Cid* junto a alguno de otros textos épicos, como los *Siete Infantes de Lara*, y gran parte de los *cuentos y leyendas populares* sobre fuentes, ríos o lagos como punto de paso al Más Allá e historias de ánimas o relacionadas con la "caza fantástica", cuyo mejor reflejo literario son los cuentos y leyendas populares de las serranías ibéricas, la antigua *Celtiberia*, entre las que se deben incluir las *Leyendas* de Gustavo Adolfo Bécquer, junto con otras obras menos conocidas.

Junto a esta tradición se puede reconocer otra procedente de la literatura celto-atlántica medieval, que no excluye un posible origen protohistórico, pero cuya asimilación se vería facilitada por influjos medievales asimilados gracias a la permanencia del citado imaginario celta ancestral. A esta tradición medieval, que debió desarrollarse gracias a los contactos entre las diversas áreas atlánticas, hay que atribuir la *Vida de San Amaro* y las huellas que aparecen en diversas obras, cuyo mejor exponente es el *Romance del Conde Arnaldos*, en las que resulta evidente el influjo de la tradición de los *immrama* irlandeses. En esta tradición medieval es necesario incluir también las evidentes huellas del ciclo artúrico, tan patente en romances y libros de caballería que llegan hasta el *Quijote*, que, sin duda, se veían facilitadas por la existencia del citado imaginario popular procedente de la tradición celta ancestral.

Además, aún cabe rastrear la existencia de otros posibles mitos de origen celta, más inciertos, que requieren estudios detallados. Según R. Sainero (1997, 232-235), uno pudiera ser el del rey al que se le augura que será destronado por su hijo, por lo que lo condena a muerte o a pasar toda la vida encerrado, tema que corresponde al Segismundo de *La vida es sueño*, de Carderón de la Barca. Este tema es el que ofrece *El destino de los hijos de Usnah*, del *Ciclo del Ulster*, que narra cómo al nacer *Deirdre*, se le augura que traerá males al reino y el destronamiento del rey *Conchubar*, por lo que éste la encierra en una fortaleza, de la que acaba liberada, lo que supone la destrucción del reino. Esta tradición,

que habría dado lugar al Segismundo de *La vida es sueño*, se conservaba en la antigua villa de Medellín, Badajoz, ubicada en la leyenda local en la torre norte del Castillo que domina el paso del Guadiana, y también en Belvís de Monroy, Cáceres (E. Campos Fernández, comunicación personal). Medellín fue la antigua *Conisturgis*, capital de los conios (Almagro-Gorbea, ed., 2008: 1033 s.), una importante ciudad tartésica, coincidencia que permitiría plantear que se trate de un mito local de origen prerromano, probablemente tartésico, como el de *Habis* (Almagro-Gorbea, 1996, 51 s.), ya que ofrece el mismo mitema, pues ambos guardan evidente relación, pues corresponden al conocido tema del hijo del rey nacido de forma extraordinaria y condenado a morir tras su nacimiento, como Ciro, Rómulo o *Habis*, presente en diversas mitologías, en especial en las indoeuropeas (Binder, 1964, 123 s.; Huys, 1995).

En consecuencia, estos testimonios literarios que cabe calificar de “celtas”, sean orales o escritos y populares o cultos, requieren un *análisis crítico* de sus fuentes para saber cómo y cuándo se han formado, así como es necesario realizar un *análisis temático* que permita reconocer los argumentos, los héroes protagonistas y los seres y circunstancias más o menos fantásticos característicos de estas narraciones del imaginario celta. Esta labor se debería realizar por áreas regionales, para poder determinar posibles variaciones locales y correlacionar estos datos con otros elementos célticos, a fin de profundizar en su significado religioso e ideológico, pues constituyen una de las principales fuentes para el conocimiento de la religión e ideología celtas.

Otra conclusión es que estas tradiciones literarias se extienden desde Galicia y Asturias hasta Navarra y desde las serranías ibéricas de Albarracín, Cuenca o Soria hasta Extremadura y Galicia, es decir, por todas las tierras que ocuparon los celtas en la Antigüedad (*vid. supra*). En consecuencia, esta literatura merece un cuidadoso estudio crítico filogenético que permita comprender su proceso formativo y determinar qué testimonios proceden realmente de la Antigüedad, de la que, en su caso, debe considerarse como un testimonio residual dentro de un proceso de “larga duración”, que, en consecuencia, constituye una importante fuente de conocimientos del imaginario y de la mentalidad colectiva de la *Hispania Celta*.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, M. (2004): Las tres funciones dumezilianas y las tradiciones mitológicas indoeuropeas de los “mellizos divinos” reflejadas en las leyendas de El Cid, *En la España medieval* 27, 35-62.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1992): El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas. *Polis* 4, 5-31.

ALMAGRO-GORBEA, M. (1995): Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarracín y Cuenca. *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtíberos. Daroca, 1991)*. Zaragoza, 433-446.

- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1997): *Los Celtas en la Península Ibérica. Celtas y Celtíberos. Realidad y Leyenda*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2001): *Los Celtas en la Península Ibérica*, en M. Almagro-Gorbea, ÁLVAREZ SANCHÍS, J. y MARINÉ, M. (eds.), *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2002): Una probable divinidad tartésica identificada: *Niethos/Netos*, *Palaeohispanica* 2, 37-70.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2004): NIETHOS-Néit: The earliest documented Celtic God (c. 575 B.C.) and the Atlantic relationships between Iberia and Ireland. *From Megalith to Metal. Essays in Honour of Prof. George Eogan*, Dublin, 200-208.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2005): La literatura tartésica. Fuentes históricas e iconográficas", *Gerión* 23, 39-80.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2008): Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas 'sorianas' de Gustavo Adolfo Bécquer, *Studi celtici* 7, 207-233.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009): El culto al Héros *Ktístes* en *Hispania* prerromana: ensayo de mitología comparada, en M. García Quintela (ed.), *Veingt ans après Georges Dumézil (1898-1986)*, *Archaeolingua-Casa de Velázquez*, Budapest, 227-250.
- ALMAGRO-GORBEA, M., ed. (2008): *La necrópolis de Medellín III (Bibliotheca Archaeologica Hispana 26-3)*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN AYMERICH, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Memoria de las Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988 (Complutum, Extra 1)*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (1987): La expansión céltica en la Península Ibérica: Una aproximación cartográfica, en *I Simposium sobre los Celtíberos (Daroca, 1986)*, Zaragoza, 105-122.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (1992): Representaciones humanas en el Arte Céltico de la Península Ibérica, *Actas 2º Symposium de Arqueología Soriana*, Soria, 409-451.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (1993): La tête humaine dans l'art celtique de la Péninsule Ibérique, *Les représentations humaines du Néolithique à l'Age du Fer (Actes du 115 Congrès des Sociétés Savantes. Avignon 1990)*, 219-237, Paris.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (2004): War and Society in Celtiberian World, *The Celts in the Iberian Peninsula (e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies, 6)*, 73-112.
- ALMAGRO-GORBEA, M., ÁLVAREZ SANCHOS, J. y MARINÉ, M., eds. (2001): *Celtas y vettones*. Ávila.
- ALONSO ROMERO, F. (2002): *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos.
- ALONSO ROMERO, F. (2006, e.p.): Recursos y prácticas mágicas de la gente de mar. En torno al significado del *Romance del Conde Arnaldos*. *Hispanocéltica (Bibliotheca Archaeologica Hispana)*, Madrid (en prensa).
- ALVARADO PLANAS, J. (1997): *El problema del germanismo en el Derecho español. Siglos V-XI*, Madrid.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (1999): *Los Vettones (Biblioteca Archaeologica Hispana 1)*, Madrid.
- ANÓNIMO (1526): *La historia del caballero Tungano*, Toledo.

- ANÓNIMO (1548): *Cancionero sin año*. Amberes.
- ANÓNIMO (s.a.): *Cuento o visión del caballero de Hibernia, que después de muerto, al cabo de tres días tornó el alma al cuerpo*, ms. Catedral de Toledo.
- ARMISTEAD, S. G. (1988): Dos tradiciones épicas sobre el nacimiento del Cid, *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36, 219-248.
- ARMISTEAD, S. G., ed. (2000): Diego Rodríguez de Almela, *Compendio Historial*, Murcia.
- Ashe, G. (1962): *Land to the West. St. Brendan's Voyage to America*, London.
- AZCÁRRAGA, J. de y Pérez-Prendes, J. M. (1997): *Lecciones de Historia del Derecho Español*, Madrid.
- BAÑOS, F. (1994): Simbología animal de la hagiografía castellana, *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Salamanca, 1989, I*, Salamanca, 139-147.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1960): *Mitología Vasca*, Madrid.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián.
- BARLOW, C.W., ed. (1950): *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12)*, New Haven.
- BERROCAL, J. L. (1992): *Los pueblos célticos del Suroeste de la Península Ibérica (Complutum Extra 2)*, Madrid.
- BINDER, G. (1964): *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus (Beiträge zur klassischen Philologie 10)*, Meisenheim am Glan.
- BLÁZQUEZ, J. M^a (1977): La devotio iberica, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- BLECUA, J. M. (1964): *Diccionario de la literatura española* (3^a ed.), Madrid.
- BLEEKER, C. J. (1972): Contribution of Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions, en U. Bianchi, C. J. Brecker y A. Bausani, *Problems of Methods of the History of Religions*, Leiden, 35-54.
- BREMMER, J. N. (1987): *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton.
- BREUKELAAR, A. (1993): s.v. Martin von Braga, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon V*, col. 915-919.
- BRIQUEL, D. (1981): En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins, en R. Chévalier (ed.), *Colloque l'épopée gréco-latine et ses prolongements européens. Calliope II (Caesarodunum 16 bis)*, 1981, 7-31.
- BURILLO, F. (1999): *Ecomonía. IV Simposio sobre Celtíberos*. Zaragoza.
- BURILLO, F. (2009): *Ritos y mitos. VI Simposio sobre Celtíberos*. Zaragoza.
- CABAL, C. (1972): *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte, los dioses de la vida, el sacerdocio del diablo*, Oviedo.
- CABRIA, J. C. (1997): *La mitología cántabra a través de los mitos europeos*, Santander.
- CANO, M. (2007): *Entre anjanas y duendes. Mitología tradicional ibérica*, Valladolid.
- CAPÓN, F. (1977): Avifauna nelle divinazione e nel mito, *Latomus* 36, 440-456.
- CARAVACA, E. (1971): La hermenéutica del Romance del Conde Arnaldos. Ensayo de interpretación. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 47, 191-319.

- CARAVACA, E. (1973): Tres nuevas aproximaciones al estudio del Romance del Conde Arnaldos. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 49, 183-228.
- CARO BAROJA, J. (1979): *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid.
- CARR, G. y STODDART, S., eds. (2002): *Celts from Antiquity (Antiquity Papers 2)*, Cambridge.
- CARRÉ, L. (1983): *Las leyendas tradicionales gallegas*⁴, Madrid.
- CASTRO, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo.
- CATALÁN, D. (2000): *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid.
- CHAVES, L. (1957): Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade S. M. de Dume: "De correctione rusticorum", *Bracara Augusta* 8, 243-278.
- CIFUENTES PÉREZ, E. (2002): El lai bretón como género literario: una breve aproximación, *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses* 17, 171-178.
- CLARKE, D. L. (1978): *Analytical Archaeology*², Bristol.
- COLLIS, J. (2003): *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud.
- COSTA, J. (1888): *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas*, Madrid.
- CROSS, T. P. y SLOVER, C. H., eds. (1936): Cormac's Adventures in the Land of Promise, en *Ancient Irish Tales*, New York (reed. 1969), 503-507.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1883): *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande. Précédé d'une étude sur les manuscrits en langue irlandaise conservés dans les lies britanniques et sur le continent*, Paris.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1883): *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, Paris.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1892): *L'Épopée celtique en Irlande*, Paris.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1895): *Études de droit celtique*, Paris.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, M. H. (1981): *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica* (trad.), Barcelona.
- DÉBAX, M. (1983): Relectura del romance del Infante Arnaldos atribuido a Rodríguez del Padrón: intratextualidad e intertextualidad, *Literatura y folclore, problemas de intertextualidad*, Salamanca, 201-216.
- DESNIER, J.-L. (1995): *Le passage du fleuve*, Besançon-Paris.
- DEYERMOND, A. (1980): *Historia y crítica de la literatura española*, F. Rico (ed.), I. *Edad Media*, Madrid.
- DÍAZ PLAJA, G. (1969): *Antología mayor de la literatura española, I. Edad Media (siglos X-XV)*², Barcelona-Madrid.
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Los celtas en Galicia. Arqueología y política en la creación de la identidad gallega (Serie Keltia 18)*, Coruña.
- DÍAZ VINUESA, L. (1983): *Romancero tradicional soriano*, Soria.
- Diccionario de la RAE*¹⁸ (1956): Madrid.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. (1990): La licantropía en Extremadura, *Revista de Folklore*, 113, 170-174.
- DUMEZIL, G. (1958): *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles.

- EPSTEIN, A. G. (1998): *War Goddess: The Morr'gan and her Germano-Celtic Counterparts*, Los Ángeles.
- ESCUADERO, J. A. (1995): *Curso de Historia del Derecho*, Madrid.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE, M. F. (1986): *San Vicente, los cuervos y el dios Luc*, Córdoba.
- FERNÁNDEZ MÉNDEZ, S. (2001): *La mitología asturiana*, Oviedo.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2005): Religión, derecho y ordalia en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Múndidas, IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Barcelona 2004 (*Palaeohispanica* 5), 585-618.
- FERNÁNDEZ-ESCALANTE, M. F. (2001): *Del derecho natural de los héroes y los hombres. La épica castellana y la Blutrache germánica. La saga de los Infantes de Lara y el eco de un viejo mito Indoeuropeo*, Granada.
- FICKER, J. (1928): *Sobre el íntimo parentesco entre el Derecho godohispánico y el noruegoislándico*, Barcelona.
- FILGUEIRA VALVERDE, J. (1936): *Cantiga CIII: Noción del tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Santiago de Compostela.
- FLÓREZ, E. (1747-1773): *España Sagrada*, I-XXVII, Madrid.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1999): *Las rutas sagradas en Galicia*, Coruña.
- GARCÍA LOMAS, G. A. (1994): *Mitología y supersticiones de Cantabria*, Santander.
- GARCÍA-GALLO, A. (1954): La historiografía jurídica contemporánea. I. El Derecho germánico y su importancia en la formación del español, *A.H.D.E.*, 24, 606-617.
- GARCÍA-GALLO, A. (1955): El carácter germánico de la épica y del Derecho en la Edad Media española, *A.H.D.E.*, 25, 583-679.
- GARCÍA-GALLO, A. (1955): El carácter germánico de la épica y del Derecho en la Edad Media española, *A.H.D.E.*, XXV, 583-679.
- GARCÍA-GALLO, A. (1974): Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda, *A.H.D.E.*, 44, 343-464.
- GARCÍA-GALLO, A. (1981): *Las instituciones sociales en España en la Alta Edad Media (Siglos VIII-XII)*, Barcelona.
- GARMEDIA, J. (1989): *Pensamiento mágico vasco: ensayo antropológico*, San Sebastián.
- GARROSA, A. (1987): *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid.
- GASPERINI, L. (1995): Nuove dediche vascolari all'Apollonio di Cirene, *Lybia. Quaderni di Archeologia* 17, 5-12.
- GONZÁLEZ MARRERO, J. A. y LILLO, F. (2004): *A viaxe de San Brandan (Navigatio Sancti Brendani) (Serie Keltia 24)*, La Coruña.
- GONZÁLEZ MUELA, J., ed. (1982): *Libro del Caballero Zifar*, Madrid.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1991): *As festas cíclicas do ano*, Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. (1983): *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo.
- GREEN, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- GUERRERO, J. (1949): *Las Cantigas de Santa María. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid.
- GUTIÉRREZ MACÍAS, V. (1988): La Serrana de la Vera en el folklore, *Revista de Folklore* 92, 39-43.

- GUYONVARCH, Chr. (1966): La Mort de Cúchulain. Commentaire du texte. *Ogam* 18, 365-399.
- HART, T. R. (1957): El Conde Arnaldos and the medieval scriptural tradition, *Modern Language Notes* 72, 281-285.
- HAUF, A. y Aguirre, J. M. (1969): El simbolismo mágico-erótico de El infante Arnaldos, *Romanischen Forschungen* 81, 89-118.
- HERNÚÑEZ, P. y Sánchez, J. R. (1994): *Monstruos, duendes y seres fantásticos de la mitología cántabra*, Madrid.
- HERRÁN, J. (1998) *Ojáncanos*, Basauri.
- HINARD, D. (1858): *Poème du Cid*, Paris.
- HINOJOSA, E. (1910, reed. 1993): *El elemento germánico en el Derecho español*, Madrid.
- HOLDER, A. (1904): *Alt-Celtischer Sprachschatz* II, Leipzig.
- HORNILLA, T. (1991): *Los héroes de la mitología vasca. Antropología y psicoanálisis*, Bilbao.
- HOZ, J. de (1992), The Celts of the Iberian Peninsula. *Zeitschrift für Celtische Philologie* 45, 1992, 1-37.
- HUBERT, K. (1968): Romance del Conde Arnaldos, *Vox Romanica* 27, 138-160.
- HUYS, M. (1995): *The Tale of Heroe who was exposed at Birth in Euripean Tragedy: a study of motives*, Leuven.
- IGLESIA, R., ed. (1947): *Vida del Almirante*, México.
- JAMES, S. (1999): *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?*, London.
- JUNTA, J. de (1552): *Vida de San Amaro* (3ª ed.), Burgos.
- KAUL, F. (1991): Il calderone de Gundesdrup, en *I Celti*, Milano, 538-539.
- KINKADE, R. P. (1974): La evidencia para los antiguos *ímmrama* irlandeses en la literatura medieval española, *AIH Actas* V, 1974, 511-525. Madrid.
- KLINDT-JENSEN, O. (1960): Le chaudron du Gundestrup. Relations entre la Gaule et l'Italie du Nord, *Analecta Romanae Instituti Danici* 1, 45-66.
- KLOB, O. (1901): *A Vida de Sancto Amaro*, texte portugais du XIV siècle, *Romanía* 30, 504-518.
- KNUST, H., ed. (1900): Juan Manuel, *El libro de los enxiemplos del Conde Lucanor y de Patronio*, Lepzig.
- KRUTA, V. (2000): *Les celtes. Histoire et dictionnaire*, Paris.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Chr. (1983): *Mórrígan-Babd-Macha. La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Chr. (1986): *Les druides*, Rennes.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Chr. (2003): *Las fiestas celtas* (trad.), La Coruña.
- LINCOLN, B. (1981): *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, Madrid.
- LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. (1922, reed. 2001): *Del folklore asturiano. Mitos. Supersticiones, Costumbres*, Oviedo.
- LLANO, A. (1982): *Mitos y leyendas de Cantabria*, Santander.

- LÓPEZ DE MENDOZA, I., Marqués de Santillana (s.a.): *Proemio y carta al Condestable de Portugal*. Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 2655, 9.
- LORRIO, A. (2005): *Los Celtiberos² (Biblioteca Archaeologica Hispana 27)*, Madrid.
- MARCO, F. (1994): La religión indígena en la Hispania indoeuropea, en *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 313-400.
- MARCO, F. (1998): *Die Religion im Keltische Hispania*, Budapest.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. y SAN BERNARDINO, J., eds. (2006): *Religión y fenomenología: aproximaciones y críticas*. Sevilla.
- MARKALE, J. (1970): *Les celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire*, Paris.
- MARLIAVE, O. de (1995): *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica*, Palma de Mallorca.
- MARTÍNEZ MATA, E. (1994): El romance del conde Arnaldos y el más allá, *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Salamanca, 1989*, II, Salamanca, 605-613.
- MARTÍNEZ MATA, E. y DÉBAX, M. (1991): Lecturas del "Conde Arnaldos", en F. Rico (ed.), *Historia y crítica de la literatura española*, 1,2 (A. Deyermond, *Edad Media. Primer suplemento*), Madrid, 224-229.
- MARTINO, E. (1994): *Mitología leonesa de origen romano*, León.
- MENÉNDEZ PIDAL, M. (1946): *Cantar de Mio Cid: texto, gramática y vocabulario*, 2, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1899): La Biblia puesta en romance por Rabí Mosel Arragel. De Guadalfajara. *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, II, Madrid, 5-93.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1934): *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1947): *La España del Cid I*, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1953): *Romancero hispánico (Hispano-portugués, americano y sefradí)*, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1955): *Los godos y el origen de la epopeya española*, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1973): *Estudios sobre el romancero² (Obras Completas XI)*, Madrid.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1915): *Poetas Líricos Castellanos. Tratado de romances viejos*, Madrid.
- MEREA, P. (1942-1943): Uma tese revolucionaria (A propósito do artigo de García Gallo publicado no tomo XIII do A.H.D.E.), *A.H.D.E.*, 14, 593-599.
- MEYER, K. (1895): Oisín in the Land of Youth, *The Voyage of Bran, Son of Febal to the Land of the Living, with an Essay upon the Irish Vision of the Happy Otherworld and of Rebirth*, by Alfred Nutt, vol. I, 149-152, London.
- MUÑOZ Y ROMERO, T. (1874): *Colección de Fueros municipales y Cartas pueblas de los Reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid.
- NAVARRO GONZÁLEZ, A. (1962): *El mar en la literatura medieval castellana*, La Laguna.
- NANINI, R. (2003): Raffaele Pettazzoni e la fenomenología della religione. *Studia Patavina*, nº 50,2, 377-413.
- NICOLET, Cl. (1988): *L'inventaire du monde: géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris.
- O'DONOVAN, J. (1868) : *Sanas Chormaic: Cormac's Glossary* (trad. y ed. de W. Stokes), Calcutta.

- O'GRADY, S. H., ed. (1892): *The Adventures of Teighe, Son of Cian*, en *Silva Gaelica* II, 385-401 London (reed. New York, 1970).
- OLIVARES, J.C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica (Biblioteca Archaeologica Hispana 15)*, Madrid.
- OLMOS, R y GRAU, I. (2005): *El Vas dels Guerrers de La Serreta. Recerques del Museu d'Alcoy* 14, 79-97.
- OLMSTEAD, G. S. (1995): *The Gods of the Celts and of the Indo-Europeans (Archaeolingua 9)*, Budapest.
- OLMSTED, G.S. (1979): *The Gundestrup Cauldron. (Collection Latomus 162)*, Bruxelles.
- PAREDES, A., ed. (1998): *Asturias. Memoria celta*, Oviedo.
- PARIS, G. (1865): *Histoire poétique de Charlemagne*, Paris.
- PERALTA, E. (2000): *Los Cántabros antes de Roma (Biblioteca Archaeologica Hispana 5)*, Madrid.
- PÉREZ VILATELA, L. (2000): *Historia y Etnología de la Lusitania*. Madrid.
- PETTAZZONI, R. (1954): *Essays of the History of Religions*, Leiden.
- PETTAZZONI, R. (1959): *Il metodo comparativo, Numen* 6,1.
- PINHEIRO MACIEL, M.J. (1982) : *O De correctione rusticorum*, de S. Mantinho de Dume, *Bracara Augusta* 34,2, 483-561.
- POKORNY, J. (1959): *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München.
- PRIETO, A. M. (1978): *La devotio ibérica como forma de dependencia en la Hispania prerromana, Memorias de Historia Antigua* 2, 131-135.
- RAMIL, A. (1994): *El problema de las fuentes en las navegaciones al Más Allá de los scotti: Immram Maeldwin navigatio sancti Brendani abatis, Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Salamanca, 1989, II, Salamanca, 831-841.*
- RAMOS LOSCERTALES, J. M. (1924): *La devotio ibérica. Anuario de Historia del Derecho Español* I, 7-26.
- REINHART, W. (1950): *La tradición visigoda en el nacimiento de Castilla, Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, I, Madrid.
- RESTORI, A. (1890): *La Gesta del Cid*, Milano.
- REY, A. (1950): *Las leyendas de ciclo carolingio en la Gran Conquista de Ultramar, Romance Philology* 3, 172-181.
- RÍOS, A. de los (1865, reed. 1969): *Historia crítica de la literatura española*, IV, Madrid.
- RISCO, M. (1787): *La Castilla y el más famoso castellano*, en *La España Sagrada*, XXXVI, Madrid (reed. León, 1980).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1946): *La 'fides' ibérica, Emérita* 14, 128-209.
- RODRIGUEZ-MOÑINO, A., ed. (1967): *Cancionero de romances en que están recopilados la mayor parte de los romances castellanos que hasta agora sean compuesto (Anvers, 1550). Edición, estudio, bibliografía e índices (Colección de romanceros de los siglos de oro 1)*, Madrid.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1993): *El concepto de Celtas en la Prehistoria europea y española*, en ALMAGRO-GORBEA y RUIZ ZAPATERO (eds.), *Los Celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 23-62.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1997): *El poder de los celtas: de la Academia a la política. O Arqueólogo Português*, Series IV, 13-15, 211-232.

- RUIZ ZAPATERO, G. (2001): ¿Quiénes fueron los celtas? Disipando la niebla: mitología de un collage histórico, en M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J. Álvarez-Sanchís (eds.), *Celtas y Vettones*, Ávila, 73-91.
- RUIZ ZAPATERO, G. y LORRIO, A. (1999): Las raíces prehistóricas del mundo celtibérico. ARENAS, J.A. y M.V. PALACIOS (eds.), *El origen del mundo celtibérico. Actas de los encuentros sobre el origen del mundo celtibérico (Molina de Aragón 1998)*, 21-36, Guadalajara.
- SAINERO, R. (1997): *Lenguas y literaturas celtas: origen y evolución*, Madrid.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1959): Tradición y Derecho visigodos en León y Castilla, *Cuadernos de Historia de España*, 29-30, 243- 265.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1974): *En torno a los orígenes del Feudalismo. I. Fideles y gardingos en la Monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, Buenos Aires.
- SCHULTEN, A. (1940): *Viriato*², Porto.
- SELMER, C. (1959): *Navigatio Sancti Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*, Notre Dame.
- SERGEANT, B. (1995): *Lug et Apollon (Ollodagos, Monographie 3)*, Bruxelles.
- SERGEANT, B. (1999): *Celtes et Grecs 1, Le livre des héros*, Paris.
- SOPEÑA, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- SOPEÑA, G. (2005): La ética agonística y el ritual funerario, en A. Jimeno (ed.), *Celtíberos. Tras las huellas de Numancia*, Soria, 235-238.
- SORDO, R. (1995, reed. 2000): *Mitos de la naturaleza de Asturias y Cantabria*, Llanes.
- SPITZER, L. (1955-1956): The folkloristic pre-stage of the Spanish romance del Conde Arnaldos, *Hispanic Review* 23, 173-187, 24, 64-66.
- STOKES, W., ed. (1862): *Three Irish Glossaries*, London.
- STOKES, W., ed. (1888): Immrama Maldduin, *Revue celtique* 9, 447-495 y 10, 50-95.
- SUÁREZ, A. (1975): Romance del Conde Arnaldos. Interpretación de sus formas simbólicas, *Romanica* 8, 135-180.
- TOLEDANO, J. (1994): El elemento maravilloso en las aventuras de Roboán y en la Leyenda del Caballero del Cisne, *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Salamanca, 1989, II*, Salamanca, 1075-1083.
- TORRES, J. (2003-2005): *La economía de los celtas de la Hispania Atlántica I-II*, La Coruña.
- UNTERMANN, J. (1991): *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*. Wiesbaden.
- VIAN, F. (1964): *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris.
- ZIRRA, V. (1991): La necropoli e la Tomba del Capo di Ciamesti, *I Celti*, Milano, 382-383.