

# El rito de la ‘triple muerte’ en la Hispania céltica De Lucano al *Libro de Buen Amor*

Martín ALMAGRO-GORBEA

Real Academia de la Historia  
anticuario@rah.es

Al Prof. Jaime Oliver Asín,  
que me introdujo en el *Libro de Buen Amor*

## RESUMEN

Análisis de dos testimonios medievales del rito celta de la ‘triple muerte’ en *Hispania*, donde hasta ahora no se había señalado. La leyenda gallega de *Santa Marina de Aguas Santas*, en Orense, asocia este rito a una sauna iniciática galaico-lusitana, lo que parece indicar un origen prerromano, mientras que el relato del *hijo del rey Alcarás* en el *Libro de Buen Amor* constituye otro ejemplo de literatura celta hispana en el siglo XIV, probablemente llegado a través del círculo artúrico de Merlín, originado en Gales y Bretaña, pero con algún posible influjo persa, que acabó integrado en el imaginario celta hispano.

**Palabras clave:** ‘Triple muerte’, sacrificio celta, religión celta, *Libro de Buen Amor*, Santa Marina de Aguas Santas, literatura celta.

*The threefold death in Hispania: from Lucanus to Libro de Buen Amor*

## ABSTRACT

Analysis of two medieval documents on the Celtic rite of the *threefold death* in *Hispania*, where hitherto it had been not yet noted. The legend of *Santa Marina de Aguas Santas*, in Orense, Galicia, is associated with a galaico-lusitanian switch-sauna for initiatic rituals of pre-Roman origin, while the story of the son of the King Alcaraz in the Castillian *Libro de Buen Amor* (14th century) is a new example of Hispanic Celtic literature, derived from the Arthurian cycle of Merlin, originated in Wales and Brittany, but with some Persian influence.

**Keywords:** *Threefold death*, Celtic sacrifice, Celtic religion, *Libro de Buen Amor*, Santa Marina de Aguas Santas, Hispano-Celtic literature.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Lucano y los *Commenta Bernensia*. 3. La ‘triple muerte’ ritual en la mitología celta y los sacrificios humanos en pantanos. 4. La ‘triple muerte’ en el ciclo mítico de Irlanda y en el ciclo artúrico. 5. La ‘triple muerte’ en la *Germania*, en Europa Oriental y en Oriente. 6. La leyenda de Santa Marina de Aguas Santas y la ‘triple muerte’. 7. La ‘triple muerte’ en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita. 8. Conclusión.

FECHA DE RECEPCIÓN: 31 DE 01 DE 2012  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 07 DE 02 DE 2012

## 1. INTRODUCCIÓN

El sacrificio humano entre los celtas es un tema tópico desde los textos clásicos, en ocasiones utilizados con visiones deformadas para expresar su barbarie frente al mundo clásico<sup>1</sup>. Sin embargo, esta visión tópica debe contrastarse con estudios críticos de la escasa y en ocasiones contradictoria información llegada hasta nosotros, para llegar a comprender este aspecto esencial de la religión celta, profundamente relacionado con su cosmovisión y, dentro de ella, con su concepción del hombre y de la divinidad.

Un texto sobre los sacrificios humanos entre los celtas que siempre ha planteado discusiones es la alusión que de ellos hace Lucano en la *Farsalia*, alusión que se ha relacionado con el conocido rito celta de la 'triple muerte' o *threefold death*<sup>2</sup>. Lucano (39-65 de J.C.), autor épico de la Edad de Plata de la Literatura Latina, oriundo de *Hispania*, en concreto de *Corduba*, recogió en la *Farsalia*, obra dedicada a la conquista de las Galias por César, tradiciones en las que no siempre resulta fácil reconocer si se trata de reelaboraciones poéticas o si proceden de noticias tomadas por su gusto anticuario, propio de su época, entre las que se consideran los versos referentes a sacrificios humanos.

Lucano era de *Corduba* y pariente de Séneca, ascendencia hispana que le permitiría conocer tradiciones y ritos celtas, y, como seguidor de Virgilio, su gusto descriptivo 'anticuario'<sup>3</sup>, habitual en los escritores de su época, debió llevarle a informarse de las noticias llegadas desde la *Galia* durante la guerra de conquista por César<sup>4</sup>, por lo que siempre se ha considerado válida esta oscura referencia, no fácil de comprender e

---

<sup>1</sup> J. A. Bayet, «Les sacrifices humains en Gaule», *Actes du Congrès International d'histoire des religions*, II, París, 1925, pp. 189s.; M. J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Nueva York, 1992, pp. 183s.; A. Rives, «Human Sacrifices among Pagans and Christians», *Journal of Roman Studies*, 85, 1995, pp. 65-85; M. J. Green, «Humans as ritual victims in the later Prehistory of Western Europe», *Oxford Journal of Archaeology*, 17,2, 1998, pp. 169-189; F. Marco-Simón, «Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo y la evidencia interna», *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, pp. 1-15; etc.

<sup>2</sup> K. Jackson, «The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibne», en J. Ryan, ed., *Féil-Sgríbhinn Eóin Mhic Néill*, Dublín, 1940, pp. 535-550; D. J. Ward, «The threefold death. An Indo-European trifunctional Sacrifice», en J. Puhvel, ed., *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, California, 1970, pp. 123-146; B. Ó Cuiv, «The Motif of the Threefold Death», *Éigse* 15, 1973, pp. 145-150; O. Evans, «Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern», *History of Religions*, 19,2, 1979, pp. 153-166; J. N. Radner, «The Significance of the Threefold Death in Celtic Tradition», en P. K. Ford, ed., *Celtic Folklore and Christianity, Studies in Memory of William W. Heist*, Santa Bárbara (California), 1983, pp. 180-200; W. Sayers, «*Guin agus Crochad agus Gólad*: The Earliest Irish Threefold Death», en C. Byrne, M. Harry y P. Ó Siadhail, eds., *Celtic Languages and Celtic Peoples: Proceedings of the Second North American Congress of Celtic Studies, Halifax-1989*, Halifax, 1992, pp. 65-82; J. P. Mallory y D. Q. Adams, eds., *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Routledge, 1997, p. 577. Para las leyendas míticas irlandesas, F. J. Byrne, *Irish Kings and High-Kings*, Londres, 1973, p. 100.

<sup>3</sup> Sobre las fuentes anticuarias de Lucano, R. Pichon, *Les sources de Lucain*, París, 1912, pp. 10s. y V.-J. Herrero, ed. y trad. *M. Annaeus Lucanus. La Farsalia. Texto revisado y traducido*. Madrid, 1996, pp. xxxis.; R. Bonifaz Nuño y A. Gaos Schmidt, ed. y trad. *M. Annaeus Lucanus. Farsalia. De la guerra civil*. Madrid, 2004.

<sup>4</sup> Chr. Goudinau, *Jules César. La Guerre des Gaules*, París, 1994.

interpretar. Los sacrificios a los que alude Lucano en la *Farsalia* (1,444-445) aparecen comentados en el siglo IV d.C. por escoliastas de Berna en los denominados *Commenta Bernensia*, lo que supone una larga tradición en estas creencias<sup>5</sup>, aunque los códices conservados sean del siglo X<sup>6</sup>. Estos comentarios, más explícitos que los versos de Lucano, añaden detalles de indudable interés, que documentan un ritual de triple muerte, originario del mundo indoeuropeo<sup>7</sup>, que consistiría en ahogar a la víctima, colgarla y quemarla. Este ritual, del que se conservan múltiples versiones desde el Atlántico hasta Persia, es conocido como la 'triple muerte' o *threefold death*<sup>8</sup> y se considera característico del mundo celta, aunque también aparece documentado en pueblos germanos del norte de Europa y entre eslavos, griegos, anatolios y persas (*vid. infra*).

El ritual de la 'triple muerte' no se había documentado hasta ahora en *Hispania*<sup>9</sup>, patria de Lucano, pero la leyenda de *Santa Marina de Aguas Santas* y el relato *del hijo del rey Alcarás* que recoge el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita constituyen un doble testimonio de estos sacrificios, independiente uno de otro, lo que unido al carácter hispano de Lucano confirma la extensión entre las poblaciones celtas de *Hispania* del rito de la 'triple muerte' y su perduración en la literatura popular hasta nuestros días, por lo que, además de su interés para la Religión Celta y la Indoeuropea y para la Historia de las Religiones, aporta otro interesante ejemplo de un tema tan atrayente como es la perduración de elementos de literatura celta en la tradición literaria española<sup>10</sup>.

## 2. LUCANO Y LOS *COMMENTA BERNENSIA*

El conocido texto de Lucano en la *Farsalia* (I,444-445): *et quibus inmitis placatur sanguine diro / Teutates horrensque feris altaribus Esus / et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae* («los que aplacan con horrendo sacrificio al cruel Teutates y al horrible Esus, el de bárbaros altares, y a Taranis, cuyo altar no es menos cruel que el de la Diana escita»), hace una clara alusión a un sacrificio ritual a las divinidades celtas

<sup>5</sup> H. Usener, ed., *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, Leipzig, 1869, p. 32; J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae*, 1, Berlín, 1934, pp. 50s. Sobre los *Commenta*, F. Le Roux, «Des chaudrons celtiques a l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises», *Ogam*, 7,1, 1955, pp. 33-58; M. Euzenat, F. Salviat y P. Veyne, «Les Scholies Bernoises de Lucain, César et Marseille antique», *Études Classiques* 3, 1968-1970, pp. 13-24.

<sup>6</sup> H. Usener, *op. cit.* n. 5, XII.

<sup>7</sup> J. D. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 141.

<sup>8</sup> J. D. Ward, *op. cit.* n. 2, pp. 134-135; J. N. Radner, *op. cit.* n. 2., pp. 180-200.

<sup>9</sup> F. Marco-Simón, *op. cit.*, n. 1; S. Alfayé, «Ritos de sangre: sacrificios cruentos en los ámbitos celtibérico y vacceo», *VI Simposio sobre los Celtiberos*, Zaragoza, 2010, pp. 219-238.

<sup>10</sup> M. Almagro-Gorbea, «Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas "sorianas" de Gustavo Adolfo Bécquer», *Studi Celtici* 7, 2008-2009, pp. 207-233; *idem*, «La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 75, 2009, pp. 91-142 y, en especial, 119s.; *idem*, «De la épica celta a la épica castellana. La literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania Celta», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 18, 2010, pp. 9-4; *idem*, *Literatura Hispana prerromana*, Madrid, 2012.

citadas, texto que fue seguido por Lactancio<sup>11</sup>, escritor latino cristiano norteafricano de c. 245-325 (*div. inst.* I,21,3: *Galli Esum atque Teutatem humano cruore placabant*). El texto de Lucano aparece glosado en los conocidas *Commenta Bernensia* o escolios de Berna<sup>12</sup>. La primera glosa dice: *Sanguine diro Teutates horrensque feris altaribus Esus. Mercurius lingua Gallorum Teutatis dicitur, qui humano apud illos sanguine collebatur. Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium homo in caput dimittitur ut ibi suffocetur. Hesus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur, usque donec per cruorem membra digesserit. Taranis Ditis Pater hoc modo apud eos placatur: in alveo ligneo aliquod homines crematur*<sup>13</sup>. La segunda glosa señala: *Item, aliter exinde in aliis invenimus. Teutates Mars sanguine diro placatur, siue quos proelia numinis eius instinctu administrantur, sive quos Galli antea soliti ut aliis deis huic quoque homines inmolare ... et praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranis Iovem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc vera gaudere pecorum*<sup>14</sup>. Estos *Commenta Bernensia* precisan el tipo de sacrificio que se ofrecía a los tres dioses, aunque, como se trata de un texto muy posterior a Lucano, hay que tomarlo con la necesaria prudencia, ya que algunas glosas ofrecen detalles que parecen contradictorios, aunque de todos modos testimonian la perduración de estas creencias hasta el siglo IV d.C. Para sacrificar a *Teutates* se ahogaba a un hombre sumergiéndole en una tinaja; para hacerlo a *Eso*, la víctima era colgada de un árbol y se la desangraba; para *Taranis*, se quemaban vivas las víctimas, encerradas en una estructura lúnea en forma de maniquí (César, *B.G.* VI,16).

En la segunda glosa, los *scholia* de Lucano siguen casi textualmente el texto de Lucano (I,444-445), pero *Teutates* es equiparado a Marte<sup>15</sup>: *Teutates Mars*, con la expresión '*sanguine diro*' *placatur*. Por el contrario, el rito de *Teutates* al que hace referen-

<sup>11</sup> Lucio Celio Firmiano Lactancio, *Instituciones Divinas, I-II*, Madrid, 1990.

<sup>12</sup> Usener, *op. cit.* n. 5, 32; Zwicher, *op. cit.* n. 5, p. 51.

<sup>13</sup> Usener, *op. cit.* n. 5, 32,10-14; Zwicker, *op. cit.* n. 5, pp. 51-52.

<sup>14</sup> Usener, *op. cit.* n. 5,32,17-20. La primera glosa se puede traducir: «Mercurio en lengua gala se denomina Teutates y es honrado por ellos con sangre humana. Los Galos aplacan así a Teutates-Mercurio: introducen a un hombre boca abajo en un recipiente para que se ahogue en él. Eso-Marte es aplacado de este modo: cuelgan a un hombre de un árbol hasta que se desangra. A *Taranis-Dis Pater* le sacrifican quemando hombres en una estructura lúnea». La segunda glosa dice en castellano: «Distintas versiones encontramos en otros autores. Teutates Marte es aplacado con sangre horrible, bien porque los combates se hacen bajo su protección bien porque los Galos acostumbran a sacrificar hombres tanto a él como a otros dioses... y al que preside las guerras y es el mayor de los dioses celestes, Taranis-Júpiter,... antes habitualmente se le aplacaba con cabezas humanas, pero actualmente se contenta con ovejas» (trad. J. C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica* (*Bibliotheca Archaeologica Hispana*, 15). Madrid, 2002, p. 144, ligeramente modificada).

<sup>15</sup> *Teutates* era la principal divinidad de los celtas (P.-M. Duval, «Teutatis, Esus, Taranis», *Travaux sur la Gaule* 1. Rome, 1989, pp. 275-287; M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio, *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké* (*Bibliotheca Archaeologica Hispana*, 36), Madrid, 2011, *passim*) y el dios más venerado como «Padre del Pueblo» o «Patrono», en muchos sentidos equivalente al *Héros Ktistés* griego, lo que explica que aparezca documentado por testimonios epigráficos desde Britania a los Balcanes (*ibidem*, 2011, fig. 124B y Apéndice 8). Probablemente, también lo documenta en *Hispania* la inscripción lusitana perdida de *Crougin Toutadigoe* de Mosteiro de Ribeira, Orense (J. C. Olivares, *op. cit.* n. 14, 94). A *Teutates* se ofrecían sacrificios humanos (Lucano, *Fars.*, 444-445), como culto al Héroe Fundador (M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio, 2011, pp. 152s.).

cia la primera de las glosas de los *scholia* de Lucano se ha relacionado con noticias recogidas por el geógrafo y etnólogo griego Posidonio, transmitidas por Diodoro de Sicilia y Estrabón<sup>16</sup>, sobre los sacrificios humanos celtas, según las cuales a la víctima se le daba muerte con una espada, se le asaeteaba o se le empalaba. Estrabón (VII,2,3), en concreto, recoge la costumbre de los Cimbrios de sacrificar los prisioneros de guerra cortándoles el cuello sobre un caldero sagrado, rito que se ha supuesto sería el representado en el caldero hallado en la turbera de Gundestrup, en Dinamarca<sup>17</sup>.

Como se ha indicado, los escoliastas de Berna recogen la tradición de que a *Taranis* se sacrificaba quemando a las víctimas, a *Teutates*, ahogándolas y a *Esus* se le ofrecían colgándolas de los árboles y degollándolas ritualmente<sup>18</sup>, por lo que este *scholium* ya precisa el complejo ritual celta de la 'triple muerte'.

### 3. LA 'TRIPLE MUERTE' RITUAL EN LA MITOLOGÍA CELTA Y LOS SACRIFICIOS HUMANOS EN PANTANOS

La 'triple muerte' ritual es característica de dioses, reyes y héroes en la mitología indoeuropea occidental, pues aparece especialmente documentada entre celtas y germanos, aunque también se constata entre eslavos y existen indicios entre griegos, anatolios y persas, por lo que se considera de origen indoeuropeo<sup>19</sup>. Consiste en morir ahogado (o envenenado en algún caso), colgado de un árbol (o estrangulado), a la vez que degollado o herido por arma cortante (o quemado por fuego), por lo que Dumézil y sus seguidores lo han relacionado con la ideología tripartita indoeuropea<sup>20</sup>, al atribuirlo a las divinidades del cielo, de la guerra y de la fecundidad. El rito de la 'triple muerte' se ha interpretado de dos maneras, bien como tres muertes sucesivas, cada una con un ritual distinto, o bien como una sola muerte, pero con tres métodos distintos, que, en teoría, corresponderían a las divinidades de las tres funciones del mundo indoeuropeo y, como la 'triple muerte' suele vaticinarse por adelantado<sup>21</sup>, se considera una expiación o castigo por haber ofendido a divinidades de las tres funciones del mundo indoeuropeo<sup>22</sup>. En general, esos tipos de muerte deben

<sup>16</sup> Diodoro, V,32,6; Estrabón, IV,4,5; etc.; cf. J. J. Tierney, «The Celtic Ethnography of Poseidonius», *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C* 60, 1960, pp. 189-275; D. Nash, «Reconstructing Posidonios' Celtic Ethnography: some Considerations», *Britannia* 13, 1976, pp. 111-126.

<sup>17</sup> P. Lambrechts, *Contributions a l'étude des divinités celtiques*, Brujas, 1942; P. MacCana, *Celtic Mythology*. Londres, 1970: pp. 27s.; G. S. Olmsted, *The Gundestrup Cauldron (Collection Latomus 162)*, Bruselas, 1979: lám. 3E; M. J. Green, *op. cit.* n. 1, p. 209; etc.

<sup>18</sup> M. J. Green, *op. cit.* n. 1, pp. 93s.

<sup>19</sup> D. Evans, *op. cit.* n. 2; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 139; *vid. supra*, n. 2.

<sup>20</sup> G. Dumézil, *Du mythe au roman. La saga de Hadingus*. París, 1953, pp. 118-159, en especial 137s.

<sup>21</sup> Para la importancia de la tradición de vaticinio en el mundo celta, Chr. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, París, 1997, pp. 271s.; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 141, señala su origen indoeuropeo.

<sup>22</sup> G. Dumézil, *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, Méjico, 1971, pp. 105s.; J. P. Mallory y D. Q. Adams, eds., *op. cit.* n. 2, p. 577.

representar los máximos tipos de condena capital, entendida como sacrificio expiatorio en las distintas culturas indoeuropeas.

Este extraño ritual, documentado en Lucano y en los *Commenta Bernensia*, se ha relacionado con numerosos sacrificios humanos aparecidos desde el siglo XIX en turberas y pantanos de la Europa húmeda, en Irlanda, Gran Bretaña, Holanda, Alemania y Dinamarca, con ejemplos tan conocidos como el Hombre de Tollund o el Hombre de Lindow<sup>23</sup>. En las turberas y pantanos de esas zonas de Europa, como lugares considerados puntos de paso al Otro Mundo dentro de la cosmovisión indoeuropea<sup>24</sup>, aparecen cuerpos con evidencias de muerte violenta que confirman esta tradición de sacrificios rituales, en los que, gracias a técnicas científicas tomadas de la criminología, se ha podido precisar las circunstancias en que murieron las víctimas, hombres, mujeres y niños, de estos complejos sacrificios rituales, pues aparecen estrangulados, degollados, decapitados y sumergidos en las aguas.

Uno de los más antiguos hallazgos de este tipo es el del Hombre de Gallagher, datado c. 400-200 a.C., aparecido en Co. Galway, Irlanda, en 1821<sup>25</sup>, cubierto con una capa de piel de ciervo atada al cuello mediante unas cañas, que se utilizaron para estrangularle, después de lo cual su cuerpo se sumergió en el agua atado a unos postes hincados en el fondo. En las turberas de Inglaterra y Gales se han recuperado 27 cuerpos humanos datados entre el siglo I y el IV d.C., aunque sólo el Hombre de Lindow Moss y el Hombre de Worsley se han conservado suficientemente bien<sup>26</sup>. El 'Hombre de Worsley', conservado en el Museo de Manchester, se halló en la turbera de Chad Moss, en 1958<sup>27</sup>. Se considera celto-romano, pues se ha fechado hacia el 120 d.C. por C-14. Cuando murió tendría de 20 a 30 años de edad y su muerte se ha relacionado con el triple ritual señalado, pues ofrece una herida tras la oreja derecha, fracturas en el cráneo y una vértebra cortada al decapitarlo, además de un cordón en el cuello que indica que previamente había sido estrangulado.

El hallazgo en 1984 del *Lindow man* o 'Hombre de Lindow', así denominado por haberse descubierto en el pantano de Lindow Moss, cerca de Manchester, Inglaterra, ha permitido un detallado estudio<sup>28</sup>, que ha confirmado que se trataba de otro

<sup>23</sup> B. Coles y J. Coles, *People of the Wetlands: Bogs, Bodies and Lake-Dwellers*. Londres, 1989; R. C. Turner y R. G. Scaifer, *Bog Bodies. New Discoveries and New Perspectives*, Londres, 1995; P. V. Glob, *The Bog People: Iron-Age Man Preserved*, Nueva York, 1965; K. Sanders, *Bodies in the Bog and the Archaeological Imagination*, Chicago, 2009; etc.

<sup>24</sup> M. Almagro-Gorbea y J. Gran Aymerich, *El Estanque Monumental de Bibracte (Complutum Extra 1)*. Madrid, 1991: pp. 218s.

<sup>25</sup> B. Raftery, *Pagan Celtic Ireland. The Enigma of the Irish Iron Age*, Londres, 1994, pp. 187-188, lám. 77.

<sup>26</sup> R. C. Turner, «Recent Research into British Bog Bodies», *Bog Bodies*, op. cit. n. 23, pp. 108-122 y, en especial, 111s.

<sup>27</sup> S. Pain, «The Head from Worsley Moss», *New Scientist*, 2003, p. 2414.

<sup>28</sup> A. Ross, *Pagan Celtic Britain*. Routledge. 1974; A. Ross y D. Robins, *The Life and Death of a Druid Prince*. Nueva York, 1989; I. M. Stead, J. Bourke y D. Brothwell, *Lindow Man. The Body in the Bog*, Ithaca, N.Y., 1986; R. C. Turner, «Boggarts, Bogles and Sir Ga'vvain and the Green Knight: Lindow Man and the Oral Tradition», en I. M. Stead *et al.*, op. cit. n. 23, pp. 170-176; R. C. Turner y R. G. Scaife, Preface, *Bog Bodies*, op. cit. n. 23; R. C. Turner, op. cit. n. 26; D. Brothwell, «Recent Research on the Lindow Bodies in

caso de triple sacrificio ritual<sup>29</sup>, como los que igualmente documenta la tradición literaria irlandesa, en la que algunas narraciones aluden a la 'triple muerte' (*vid. infra*). El estudio paleopatológico del Hombre de Lindow, datado hacia mediados del siglo I d.C., ha permitido conocer que era un personaje de élite, bien alimentado, con uñas y bigote cuidados, y ha precisado su rito sacrificial: primero recibió varios golpes fuertes con un hacha que le rompieron el cráneo; después, fue estrangulado con un cordel de tripa por medio de un nudo corredizo apretado al cuello y, a continuación, recibió una herida incisiva en el cuello, probablemente con un cuchillo, a modo de degüello, para, finalmente, ser arrojado al agua de la turbera. Su estómago conservaba restos de tortas hechas con varios cereales y frutos de muérdago, planta sagrada para los celtas (Plinio, *NH*, XVI,95), lo que confirma que el Hombre de Lindow fue la víctima de un sacrificio ritual de tradición céltica<sup>30</sup>, pues incluso se ha llegado a plantear que su muerte estuviera relacionada con la conquista romana de *Britannia*, aunque estas conclusiones no están exentas de controversias. No todos los casos conocidos evidencian toda la compleja secuencia ritual señalada, pero los mitos irlandeses (*vid. infra*) confirman este ritual de 'triple muerte', que consistía en degollar a la víctima con un arma blanca, seguidamente quemarla con fuego y, finalmente, ahogarla por inmersión, generalmente en el agua de un lago o pantano. También los santuarios galos, y especialmente de los belgas<sup>31</sup>, ofrecen ritos parecidos, generalmente interpretados como sacrificio de prisioneros a *Teutates* como Héroe Fundador<sup>32</sup>.

#### 4. LA 'TRIPLE MUERTE' EN EL CICLO MÍTICO DE IRLANDA Y EN EL CICLO ARTÚRICO

El complejo ritual de la 'triple muerte' aparece atestiguado en numerosas narraciones medievales de la mitología celta irlandesa<sup>33</sup>, como la muerte vaticinada de *Diarmaid*, que recuerdan las profecías de Merlín en el ciclo artúrico (*vid. infra*), con detalles muy semejantes a los que ofrece la historia del *fijo del rey Alcarás* en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita (*vid. infra*).

---

the Context of Five Years of World Studies», *Bog Bodies. New Discoveries and New Perspectives*, Londres, 1995, pp. 100-103; M. J. Aldhouse-Green, *The Celtic World*, Routledge, 1996, p. 450; J. Joy, *Lindow Man*, Londres, 2009; etc.

<sup>29</sup> D. Brothwell, *op. cit.*, n. 28, pp. 28-29; Joy, *op. cit.*, n. 28, p. 45. Agradezco a A. J. Lorrio sus observaciones sobre este importante hallazgo.

<sup>30</sup> A. Ross y D. Robins, *op. cit.* n. 28; I. M. Stead *et al.*, *op. cit.* n. 28; R. C. Turner, *op. cit.* n. 28; Joy, 2009; etc.

<sup>31</sup> J.-L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et Rites*, París; 1986; *idem*, *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*. París, 1996; *idem*, *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*, París, 2004; P. Arcelin y J.-L. Brunaux, 2003: «Un état des questions sur les sanctuaires et les pratiques culturelles de la Gaule celtique», P. Arcelin y J.-L. Brunaux, *dirs.*, *Cultes et sanctuaires en France à l'Âge du Fer (Gallia 60)*. París, 2003, pp. 5-8; etc.

<sup>32</sup> M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio, *op. cit.* n. 15

<sup>33</sup> T. Peete Cross, *Motif Index of Early Irish Literature (Folklore Series, 7)*, Bloomington, Indiana, pp. 436s., 464s., 471s.

Una de las referencias más interesantes está relacionada con *San Columba, Colm Cille* en irlandés (521-597 de J.C.), también conocido en nórdico antiguo como *Kolban* o *Kolbjörn*, «Oso Negro»<sup>34</sup>, uno de los Doce Apóstoles de Irlanda, que propagó el cristianismo entre los Pictos de Escocia<sup>35</sup>. San Columba, cuyos hechos recoge la *Vita Columbae*<sup>36</sup>, escrita antes del año 704, predijo la 'triple muerte' de *Aedh Dubh* o *Áedh* el 'Negro', miembro de la familia real de los *Cruthini*, pueblo del noreste de Irlanda<sup>37</sup>. *Aedh* el Negro había sido un hombre sanguinario y cruel, que había asesinado a muchas personas y tenía relaciones carnales con su amigo *Findchan*, pero se hizo clérigo, fue a vivir a un monasterio y se ordenó sacerdote de forma irregular. Cuando Columba se enteró de la ordenación, maldijo a *Aedh* y a su amigo y le vaticinó que, igual que un perro vuelve a comerse su vómito, él volvería a ser un asesino sangriento, hasta que muriera con el cuello atravesado por una lanza, colgado de un árbol y ahogado, como en efecto ocurrió. *Aedh* volvió a su vida criminal hasta que murió herido a traición con una lanza que le hirió en el cuello, tras lo cual, cayó en un lago desde la proa de un barco y finalmente murió ahogado (*Columba*, 1,29). Evans ha señalado diversas narraciones similares en las que se predice la triple muerte<sup>38</sup>, que, según Dumézil, serían un castigo del guerrero por las faltas cometidas contra cada una de las tres funciones, como es el caso de la muerte del rey noruego *Vikar* a manos de *Starkadhr*<sup>39</sup>, que representa un ejemplo germánico de triple muerte.

Más interesante como ejemplo de triple muerte en la mitología irlandesa es otro caso relacionado con el anterior: la triple muerte de *Diarmuid mac Cerbaill*, uno de los últimos reyes paganos de Irlanda, desposado con la Tierra, que reinó en Tara 21 años<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> R. Sharpe, ed. y trad., *Adomnán of Iona, Life of Saint Columba*. Londres, 1995; Sh. Kenyon, *The Writer's Digest character naming sourcebook?*, Cincinnati, 2005, p. 358.

<sup>35</sup> W. H. Gratton-Flood, s. v. «The Twelve Apostles of Erin», *Catholic Encyclopedia*, Nueva York, 1913.

<sup>36</sup> A. O. Anderson y M. O. Anderson, eds., *Adomnán's Life of Columba*<sup>2</sup>. Oxford, 1991.

<sup>37</sup> W. Reewes, *The life of St. Columba, founder of Hy, written by Adomnan, Ninth Abbot of that Monastery*, Dublín, 1957, p. 93; A. O. Anderson y M. O. Anderson, eds., *op. cit.* n. 36, pp. 316-317; F. J. Byrne, *op. cit.* n. 2, pp. 95-96.

<sup>38</sup> D. Evans, *op. cit.* n. 2, p. 159, como la del santo irlandés San Moling, quien profetizó a Grag que moriría herido por una espada, quemado y ahogado, similar al vaticinio que narra en el siglo XII el obispo Hildeberto de Le Mans de un niño al que Venus predice que morirá ahorcado, Marte que morirá a espada y Neptuno que morirá ahogado. Esta referencia a divinidades con nombres de planetas pudiera relacionarse con el significado astrológico de los planetas para averiguar el ascendente y predecir el futuro, hecho al que alude la historia del *hijo del rey Alcaraz* (cuartetas, 119-120: *embió por sus sabios, d'ellos saber querría el signo e la planeta del fijo que l' nascía*). Es interesante advertir que los sabios actúan como actuaban los druidas y vates celtas al servicio de su rey (cf. Ch. J. Guyonvarc'h y F. Le Roux, *Les druides*, Rennes, 1986, pp. 199s.; Chr. Guyonvarc'h, *op. cit.* n. 21, pp. 271s.), cuyo vaticinio, como ocurre en el mito de la 'triple muerte', no resulta creído, y otra notable coincidencia es que el presagio se cumple al caerse el niño de un árbol, clavarse la espada y después caerse a un río y ahogarse, circunstancias muy parecidas a las descritas en la muerte del *hijo del rey Alcaraz*.

<sup>39</sup> G. Dumézil, *op. cit.*, n. 22, pp. 104s.; J. P. Mallory y D. Q. Adams, eds., *op. cit.* n. 2, p. 578; J. D. Ward, *op. cit.* n. 2, pp. 139-141.

<sup>40</sup> S. H., O'Grady, ed. y trad., *Aided Diarmaid. Silva Goidelica (I-XXXI). A Collection of Tales in Irish with Stracts Illustrating Persons and Places*. Londres, 1892; H. Mountain, *The Celtic Encyclopedia*, 3. Aveiro, 1998, pp. 550-552; P. B. Ellis, *A Dictionary of Irish Mythology*, Oxford, 1992, s.v. *Diarmuid mac Cearbhail*.

*Diarmuid* murió asesinado por *Áedh* el Negro hacia el año 565<sup>41</sup> y fue su propio druida el que le vaticinó que moriría asesinado por un arma blanca, ahogado en cerveza y quemado un día en el que iría vestido con una ropa de características excepcionales; un extraño vaticinio al que el afectado no hizo ningún caso.

*Diarmuid* había enviado a sus hombres a detener a *Áedh*, a quien San Ronan ocultó, por lo que hizo arrestar al santo y lo llevó a juzgar a Tara. Los clérigos cristianos condenaron su acción y San Ronan vaticinó una famosa maldición: «Tara será desolada para siempre», que se cumplió pocos años después, pues Tara fue abandonada y ya nunca recuperó su antiguo esplendor<sup>42</sup>.

La esposa de *Diarmuid* se enamoró de *Flann mac Dima* y *Diarmuid* la mató y quemó la fortaleza de *Flann* en las vísperas de la Fiesta de *Beltain*. *Flann*, malherido, trató de escapar de las llamas y se metió en una tina de agua, en la que se ahogó. San Ronán profetizó a *Diarmuid* que, en castigo, moriría a causa de una viga cumbreira caída sobre su cabeza y San Ciaran le vaticinó que moriría del mismo modo que *Flann*. *Bec mac Dé*, rey de Irlanda del siglo VI d.C. (†557), personaje semilegendario que en este mito aparece como consejero druida de *Diarmuid* y que era considerado como el mayor profeta de Irlanda, aún llegó más lejos en su vaticinio, pues profetizó la triple muerte del rey, según la cual *Diarmuid* sería asesinado por un pariente de *Flann*, *Aedh Dubh mac Suibni*, y precisó que moriría degollado, quemado, ahogado y con la cabeza aplastada por una viga cumbreira en casa de *Banbhan*, el «Cochino Blanco» o «Jabalí del Más Allá», una noche que vestiría una camisa hecha con una sola semilla de lino y una capa de lana obtenida de una sola oveja y en la que bebería cerveza hecha con un solo grano de cebada y comería bacon de una puerca que nunca había parido<sup>43</sup>.

*Diarmuid* despreció tan extraño vaticinio, incluso cuando *Banbhan* le invitó a celebrar la fiesta de *Samain*, la mayor festividad del calendario céltico, en la que vivos y muertos entraban en contacto<sup>44</sup>, fiesta a la que su esposa, precavida ante el vaticinio, se negó a ir. *Banbhan* ofreció al rey su propia hija dentro de las licencias propias de los días de *Samain*, le dio una camisa de dormir y le dio de comer bacon y cerveza. Cuando la chica le dijo que la camisa de lino había sido tejida con una sola semilla, la cerveza había sido elaborada con un solo grano de cebada y que la carne de cerdo procedía de una cerda que nunca había parido, *Diarmuid* se acordó demasiado tarde de la profecía y trató de escapar, pero *Áedh Dubh* le esperaba en la puerta y le hirió con su lanza; herido, se refugió en la casa de *Banbhan*, a la que prendieron fuego los hombres de *Áedh Dubh*, y, al intentar huir de las llamas, *Diarmuid* cayó en una cuba de cerveza, en la que se ahogó, mientras una viga ardiendo caía sobre su cabeza. Según Evans<sup>45</sup>, la muerte de *Diarmuid*, profetizada tres veces, era el castigo por haber violado tabúes de las tres funciones, al ofender a San Ronan y pe-

<sup>41</sup> F. J. Byrne, *op. cit.* n. 2, pp. 87s.; P. Byrne, «Diarmait mac Cerbail», en S. Duffy, *Medieval Ireland. An Encyclopedia*, Nueva York, 2005, pp. 125-127.

<sup>42</sup> E. Bhreathnaeh, ed., *The Kingship and Landscape of Tara*, Dublín, 2005.

<sup>43</sup> F. J. Byrne, *op. cit.* n. 2, pp. 97-99.

<sup>44</sup> Ch. J. Guyonvarc'h y F. Le Roux, *op. cit.* n. 38, pp. 249s.

<sup>45</sup> D. Evans, *op. cit.*, n. 2, 159; F. J. Byrne, *op. cit.* n. 2, pp. 100s.

car contra la función sacerdotal, mientras que el asesinato de *Flann* violaba los tabúes de la función guerrera, aunque este castigo también refleja el enfrentamiento de la nueva religión cristiana que se iba imponiendo contra los antiguos reyes paganos.

Con el relato anterior se relaciona el de *Aided Muirchertach mac Erca* (c. 484-534) o «La Muerte de Muirchertach»<sup>46</sup>, Gran Rey de Irlanda. El relato es originario del siglo IX, aunque sólo está documentado en el XII, y se considera inspirado en el de *Aided Diarmuid* (*vid. supra*). *Aided Muirchertach* narra igualmente una triple muerte en un ambiente mágico de vaticinios y violación de reglas y tabúes<sup>47</sup>, pues había asesinado a su abuelo, cometió adulterio y abandonó a su mujer e hijos por una mujer del *Sidh*, además de violar el tabú que ésta le impuso de no pronunciar su nombre. Su esposa se quejó a un santo, quien maldijo la morada del rey, mientras que la dama del *Sidh* debilitaba paulatinamente a *Muirchertach*, pues le daba una comida desvitalizante que le provocaba visiones de ataques fantasmales, que obligaban al rey a combatir día y noche, además de producirle sueños en los que viajaba en un barco que se hundía y en los que un animal fantástico le llevaba a su nido donde se abrasaba en el fuego. Estos sueños eran vaticinios de lo que le iba a suceder, pues al despertarse de la pesadilla, que *Muirchertach* creía realidad, fue atacado con armas, ardió su casa, maldecida por el santo, y cayó en un barril de vino en el que murió ahogado al tratar de escapar.

Un interés especial en este tema de la tradición mítica del triple sacrificio ritual ofrecen los testimonios conservados en el ciclo artúrico, ya que son los que muestran una más estrecha relación con el relato del *fijo del rey Alcarás* del *Libro de Buen Amor*. Estas narraciones literarias del ritual de la 'triple muerte' parecen proceder de la épica irlandesa, de la que debieron pasar al ciclo artúrico, del que a su vez pasarían a la literatura hispana, sin excluir posibles contactos directos dentro del mundo celta atlántico.

Este tipo de muerte aparece en la literatura celta como castigo a crímenes graves, como el asesinato de parientes, considerado un crimen capital en las antiguas leyes irlandesas<sup>48</sup>, la ruptura de tabúes guerreros y relacionados con el *Sidh*, y, posteriormente, el quebranto de leyes cristianas, como el adulterio y la violación por la fuerza de recintos eclesiásticos, aunque también se considera que esta 'triple muerte' originariamente reflejaba la trifuncionalidad indoeuropea. Sea una u otra explicación, o ambas a la vez (*vid. supra*), las narraciones irlandesas y gaélicas son distintas de las hispanas, lo que hace suponer su independencia, sin excluir casos de derivación tardía.

La leyenda galesa de *Myrddin Willt*, recogida en la *Vita Merlini*<sup>49</sup>, de Godofredo de Monmouth (c. 1100-c. 1155), también recoge cómo este druida profetizó una

<sup>46</sup> W. Stokes, ed. y trad., «*Aided Muirchertaig meic Erca*. The Dead of Muirehertaig mac Erca», *Revue Celtique*, 23, 1902, pp. 395-437; L. N. Donnchadha, ed., *Aided Muirchertaig mac Erca (Mediaeval and Modern Irish Series, 19)*. Dublín, 1964; Chr.-J. Guyonvarc'h, trad., «La mort de Muirchertach, fils d'Erca», *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 38,5, 1983, pp. 985-1015.

<sup>47</sup> *Annals of Ulster*, año 534; T. M. Charles-Edwards, s.v. «Muirchertach mac Muiredaig (d. 534)», *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, 2004.

<sup>48</sup> F. Kelly, *A Guide of Early Irish Law*, Dublín, 1988, p. 126; J. P. Mallory y D. Q. Adams, eds., 1997, p. 578, señalan la semejanza de este tipo de muerte con los castigos legales irlandeses; cf. D. A. Binchy, *Corpus Iuris Hibernici ad fidem codicum manuscriptorum recognovit*, I-VI, Dublín, 1978.

<sup>49</sup> M. F. E. K. Jones, ed., *Vita Merlini*, Cardiff, 1973.

'triple muerte' cuando se puso a prueba su capacidad de augurar el futuro, 'triple muerte' que llegó a profetizarse y a sufrir el mismo<sup>50</sup>. Según el relato, se le presentó a Merlín un muchacho para que profetizara cómo moriría y le respondió que se despeñaría de una roca. El mismo crío, cambiando de atuendo, se presentó de nuevo y Merlín le profetizó que moriría colgado. Finalmente, vestido como una niña, se presentó otra vez a Merlín, quien le dijo que moriría ahogado. Ya de joven, en una cárcel, se cayó de una roca, quedó suspendido de un árbol y, finalmente, colgado cabeza abajo en un lago, murió ahogado. Las semejanzas con el cuento del *hijo del rey Alcarás* en el *Libro de Buen Amor* resultan más que llamativas y los detalles comunes suponen claros influjos del ciclo artúrico, hasta ahora apenas señaladas en el *Libro de Buen Amor*; influjos que cabe suponer llegados por vía oral más que escrita, sin excluir que procedan de una tradición narrativa común, basada en una misma tradición religiosa. Además, *Myrddin Wylt* también profetizó su propia muerte, que ocurrió al despeñarse, ser empalado y ahogarse, cuando un grupo de pastores burlones lo tiran por una pendiente, queda empalado en la estaca puesta por un pescador y muere con su cabeza sumergida en el agua, lo que refuerza la tradición de la 'triple muerte' en el ciclo artúrico galés.

Aún más próxima al relato del *hijo del rey Alcarás* es una variante de la versión galesa de *Myrddin Wylt* que ha transmitido Roberto de Boron, poeta francés del siglo XII-XIII, autor de una obra sobre *Merlin*<sup>51</sup>. Los detalles que ofrece esta versión hacen suponer que constituye un precedente directo de la que recoge el *Libro de Buen Amor*; si bien el Arcipreste de Hita la completa con otros tipos de muerte, que deben proceder de variantes ofrecidas por relatos semejantes que formarían parte del imaginario popular (*vid. infra*). En la versión de Robert de Boron, un barón preguntó a Merlín qué muerte tendría. Merlín le respondió que se caería del caballo y se rompería el cuello; disfrazado, la segunda vez le vaticinó que moriría colgado y, la tercera, disfrazado de monje, le predijo que moriría ahogado. En efecto, un día que cabalgaba por la orilla de un río, al atravesar un puente, se cayó del caballo y se rompió el cuello, enganchado por su vestido, quedó colgado del pilar del puente, pero de la cintura para abajo quedó sumergido en el agua y se ahogó, tal como había profetizado Merlín<sup>52</sup>.

También en el relato galés de *Math ap Mathonwy, Lleu Llaw Gyffes*, héroe que representa la versión galesa del *Lug* galo, manifiesta a su mujer, *Blodeuedd*, creada magníficamente con plantas silvestres, que sólo puede morir de una manera tan extraña y difícil que permite considerarlo otro ejemplo del ritual de la triple muerte, aunque resulte algo menos explícito: no moriría ni dentro ni fuera de una casa, sino cuando fuera herido con una lanza de hierro que hubiera sido forjada durante un año durante la

<sup>50</sup> A. O. H. Jarman, «The Merlin Legend and the Welsh Tradition of Prophecy», en R. Bromwich *et al.*, eds., *The Arthur of the Welsh. The Arthurian Legend in Medieval Welsh Literature*, Cardiff, 1991, pp. 117-145.

<sup>51</sup> P. Le Gentil, *The Work of Robert de Boron and the Didot Perceval*. R.S. Loomis, ed., *Arthurian Literature in the Middle Ages. A Collaborative History*. Oxford, 1959, pp. 251-262.

<sup>52</sup> A. Micha, ed., *Robert de Boron. Merlin, Roman du XIII siècle*. Paris, 1994, pp. 100-105; J.-M. Pastré, «De l'origine et de quelques aspects de la noyade au Moyen Âge», en D. James-Raoul y C. A. Thomasset, eds., *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au moyen âge*, Paris, 2002, pp. 374-386, para Merlín, p. 380.

misa dominical al estar en una sauna hecha junto a un río, con un pie en la tina de baño y otro sobre el lomo de una cabra<sup>53</sup>; a pesar de los extraños del vaticinio, éste se cumplió, lo que confirma la clara relación del rito de la 'triple muerte' con el Destino.

## 5. LA 'TRIPLE MUERTE' EN LA GERMANIA, EN EUROPA ORIENTAL Y EN ORIENTE

Huellas de esta misma tradición ritual existen entre germanos, eslavos y griegos, pues también se extendió por Europa Oriental y llegó hasta Anatolia y Persia<sup>54</sup>. Entre los celtas el sacrificio consistía en ser colgado, quemado y ahogado<sup>55</sup> y entre los germanos en ser colgado, herido por arma cortante y ahogado<sup>56</sup>, aunque la mitología germánica ofrece variantes del rito según los diferentes contextos<sup>57</sup>.

G. Dumézil interpretó como sacrificio ritual el suicidio ahorcándose de *Hadding* tras morir *Hunding* ahogado en un caldero de cerveza<sup>58</sup> y *Odin*, dios supremo de la mitología germánica, recibía sacrificios humanos que se colgaban de los árboles<sup>59</sup> y él mismo sufrió la 'triple muerte'. El poema *Hávamál*<sup>60</sup>, «Dichos de Hár» o «Discurso del Altísimo» (versos 138-140, de la sección *Rúnatal* o «Poema de las runas de Odin») narra cómo Odín se colgó a sí mismo de un árbol, probablemente el *Yggdrasil* o «Árbol de la Vida» cósmico<sup>61</sup>, en el que permaneció atravesado por su lanza nueve días y nueve noches, y después se sumergió en un caldero de miel, como sacrificio de sí mismo para renacer con los secretos mágicos de la escritura rúnica y de la adivinación<sup>62</sup>. También Tácito (*Germania*, 40) refiere un rito que consistía en llevar un carro con la imagen de la diosa *Nerthus*, la «Tierra-Madre», «...después, el carro, los vestidos y la misma divinidad son purificados en un lago secreto. Los esclavos encargados de celebrar el rito son instantáneamente tragados por las aguas», por lo que este rito se ha relacionado con los restos de sacrificios humanos aparecidos en lagos y turberas (*vid. infra*). Esta tradición germánica de la 'triple muerte' llegó hasta Finlandia, como la leyenda de *Mataleena* (Magdalena), que quema a uno de sus hijos,

<sup>53</sup> W. J. Gruffydd, ed. y trad., *Math vab Mathonwy. An inquiry into the origins and development of the fourth branch of the Mabinogi with the text and a translation*. Cardiff, 1928; D. Evans, *op. cit.* n. 2, p. 158; P. Ford, ed., *Math uap Mathonwy*, Belmont, 1999, p. 16; H. S. Neale, *Suffism, Godliness and popular Islamic storytelling in Farid al-Din 'Attār*, Berkeley, California, 2008, p. 59.

<sup>54</sup> D. Lorimer y E. Lorimer, *Persian Tales. Written Dawn for the Firs Time in the Original Kernali and Bakhtiyārī*, Londres, 1919, 233s.; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 138.

<sup>55</sup> D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 135.

<sup>56</sup> D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 131.

<sup>57</sup> J.-M. Pastré, *op. cit.* n. 49; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, pp. 123s.

<sup>58</sup> *Saxo Grammaticus*, I; G. Dumézil, *op. cit.* n. 19; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 123.

<sup>59</sup> J. P. Mallory y D. Q. Adams, eds., *op. cit.* n. 2, p. 577.

<sup>60</sup> K. Mullenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, IV, Berlín, 1883, pp. 244s.; D. E. M., Martin Clarke, ed. y trad., *Hávamál. With Selections from Other Poems of The Edda, illustrating the wisdom of the north in heathen times*. Cambridge, 1923 (reed. 2011).

<sup>61</sup> N. Hagen, «The Origin and Meaning of the Name Yggdrasil», *Modern Philology*, 1, 1903, pp. 57-69.

<sup>62</sup> D. Evans, *op. cit.* n. 2, p. 157.

ahoga a otro y entierra al tercero<sup>63</sup> y versiones diferentes se han localizado desde países bálticos como Finlandia y Estonia a los Balcanes, en Eslovenia, Bulgaria y Grecia, área en la que una de las muertes es debida a la picadura de una serpiente, lo que parece ser una versión más tardía del mito<sup>64</sup>, evidentemente relacionada con la muerte por veneno.

También los restos de personas sacrificadas hallados en turberas y lagos de Holanda, del norte de Alemania y de Dinamarca se consideran evidencias del rito de la triple muerte entre los Germanos, pues de estas zonas proceden buena parte de los cerca de 2000 cuerpos humanos que se calcula que han aparecido en turberas y pantanos de la Europa húmeda<sup>65</sup>. Estos restos hallados en las turberas, a la luz de los textos históricos, se pueden interpretar como víctimas de un ritual practicado por celtas y germanos desde la Edad de Hierro hasta la Edad Moderna como castigo de penas muy graves, que dejó impronta en el imaginario popular y en sus narraciones<sup>66</sup>.

En Dinamarca ha aparecido más de un centenar de cuerpos depositados en turberas, algunos de los cuales remontan a la Edad del Hierro, cronología que se ha podido precisar a partir del siglo XIX al desarrollarse la Prehistoria. El caso mejor documentado es el 'Hombre de Tollund'<sup>67</sup>, que apareció en 1950 perfectamente conservado en una turbera cerca de la ciudad danesa de Silkeborg. Era un individuo de 30 a 40 años, bien alimentado y seguramente de alta clase social, datado hacia el 200 a.C. Había sido estrangulado con un lazo de cuero trenzado que aún rodeaba su cuello y después fue depositado en el pantano en postura fetal, con los brazos y piernas flexionados, con una actitud tranquila, como de reposo, que ha hecho suponer a los investigadores que pudiera ser un sacrificio voluntario, pues habría sido narcotizado previamente, ya que su estómago contenía hongos del cornezuelo del centeno (*Claviceps purpurea*), de efectos alucinógenos. También el 'Hombre de Grauballe' había consumido dicho alucinógeno<sup>68</sup>, por lo que se supone que murió envenenado, aunque también ofrecía otros signos de violencia, ya que le cortaron la garganta de oreja a oreja, le aplastaron el cráneo y le rompieron una tibia. Peor documentado queda el 'Hombre de Damendorf'<sup>69</sup>, descubierto en 1900 en Schleswig-Holstein, al norte de Alemania, que debió vivir hacia el 300 a.C. y del que sólo se conservaba la piel, pues sus huesos se habían corroído por la acidez del agua del pantano. El 'Hombre de Osterby'<sup>70</sup>, del siglo I d.C., parece haber muerto de un golpe seco en el temporal izquierdo antes de ser decapitado, por lo que sólo se halló su cabeza, peinada con el 'nudo suabo', que Tácito (*Germ.*

<sup>63</sup> J. E. Talley, «The Threefold Dead in Finnish Lore», en J. Puhvel, ed., *op. cit.* n. 2, pp. 143-146; J.-M. Pastré, *op. cit.* n. 52, p. 377.

<sup>64</sup> D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 138.

<sup>65</sup> D. Brothwell, *op. cit.*, n. 28, p. 100.

<sup>66</sup> D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 129.

<sup>67</sup> P. N. Glob, *op. cit.* n. 23; A. C. Aufderheide, *The scientific study of mummies*, Cambridge, 2002, pp. 172s.

<sup>68</sup> A. C. Aufderheide, *op. cit.*, n. anterior, p. 179; P. V. Glob, *op. cit.* n., 23, pp. 37s. P. Asingh y N. Lynnerup, eds. *Grauballe Man*, Aarhus, 2008.

<sup>69</sup> P. V. Glob, *op. cit.* n. 23.

<sup>70</sup> K. Kersten, «Ein Moorleichenfunde von Osterby bei Eckernförde», *Offa*, 8, 1949, pp. 1-7.

38) describe como característico de los Suevos, mientras que el 'Joven de Windeby'<sup>71</sup>, en Schleswig-Holstein, Alemania, de fecha similar al anterior y que sólo tenía 13 años, presentaba medio cráneo afeitado, los ojos vendados y después fue arrojado a la turbera con una piedra y sujetaron su cuerpo al fondo con ramas de abedul.

También han aparecido en las turberas cuerpos femeninos, que evidencian ritos semejantes a los descritos. Uno de los más famosos, por el lugar y las circunstancias del hallazgo, fue el cuerpo casi intacto de una mujer aparecido en 1835 en el pantano de Gunnelmosse, cerca de Jelling, antigua capital medieval danesa, por lo que fue atribuido a la legendaria reina noruega Gunnhild o Gunilda<sup>72</sup>, viuda del rey Erik Blodose (947-954), la cual habría sido violada y ahogada en el pantano por orden del rey danés Harald Blotand (958-986). Mejor documentada queda la 'Mujer de Huldremose'<sup>73</sup>, descubierta en 1879 en otro pantano de Jutlandia, que había sido descuartizada, pues tenía el brazo derecho amputado y cortes en todos sus miembros, por lo que murió desangrada antes de ser arrojada al agua. En 1938 apareció la 'Mujer de Elling'<sup>74</sup>, Dinamarca, en la misma turbera a 80 m del Hombre de Tollund, cuya datación por C-14 hacia el 280 a.C. indica que son de fecha semejante. Tenía unos 24 años y murió estrangulada con una tira de cuero y después se depositó su cuerpo con sus vestidos en la turbera. En Holanda es bien conocida la 'Niña de Yde'<sup>75</sup>, del siglo I d.C., descubierta en 1896 en un pequeño pantano, en el que apareció con restos de sus vestidos de lana y con la banda de lana con la que había sido estrangulada alrededor del cuello.

En el Este de Europa existen diversas referencias entre los pueblos eslavos y en los Balcanes. La *Crónica de Enrique de Livonia* recoge la muerte del Obispo Bertoldo por los fineses livonios conjurados para quemarlo en la iglesia, matarlo con una espada y ahogarlo. Otro caso evidente ofrece la *Crónica de Néstor*, que narra la venganza de Olga por la muerte de su marido Igor, a cuyos asesinos quemó, encerró en una sauna y mató a espada en un banquete<sup>76</sup>. El historiador bizantino Procopio, en su *De Bello Gothico* (111,38,17-23), documenta otra tradición de triple muerte entre los eslavos, tras describir la conquista de la ciudad de Tapir el 550 d.C, cuando tribus eslavas invadieron Iliria y Tracia<sup>77</sup>. Procopio narra como estos eslavos meridionales mantenían la cruel tradición de sacrificar a sus prisioneros con un triple ritual, pues según su testimonio, los ejecutaban empalándolos, golpeando su cabeza contra el suelo e inmolándolos al quemarlos con fuego en sus chozas junto al ganado que no podían

<sup>71</sup> M. Gebühr, ed., *Moorleichen in Schleswig-Holstein*, Neumünster, 2002.

<sup>72</sup> D. Sentinela, *El enigma de las momias*, Madrid, 2007, p. 60.

<sup>73</sup> D. Brothwell, D. Liversage, y B. Gottlieb, «Radiographic and Forensic Aspects of the female Huldremose Body», *Journal of Danish Archaeology*, 9, 1990, pp. 157-178; T. G. Holden, «Food Remains from the Gut of the Huldremose Bog Body», *Journal of Danish Archaeology*, 13, 1997, pp. 49-55.

<sup>74</sup> Chr. Fischer, *The Tollund Man and the Elling Woman*, Silkeborg, 2008; M. Gregersen, *Medico-legal Examination of the Peat-bog Body from Elling*, Kuml, 1979 (Copenhage, 1980), pp. 45-58.

<sup>75</sup> L. M. Surhone, M. T. Tennoe, S. F. Henssonow, *Yde Girl*, Beau Bassin, Isla Mauricio, 2010.

<sup>76</sup> D. Evans, *op. cit.* n. 2, p. 157.

<sup>77</sup> P. M. Barford, *The Early Slaves*. Londres, 2001, 58; E. R. Luján, *Procopius, De bello Gothico* III 38.17-23. A description of ritual pagan Slavic slayings? *Studia Mythologica Slavica* 11, 2008, pp. 105-112.

llevar consigo, pero sin herirlos con la espada ni con la lanza. Este sacrificio ritual se ha relacionado con el que en el siglo X celebraban en el plenilunio los eslavos, tal como refiere León el Diácono en su *Historia* (IX,6)<sup>78</sup>.

Esta tradición de la 'triple muerte', extendida desde el Occidente y el Centro de Europa hasta la Europa Oriental y los Balcanes, ya se identifica en la Antigüedad en la muerte de Agamenón y en Cízico<sup>79</sup> y la testimonian también cuentos del folklore de Eslovenia, Bulgaria y Grecia<sup>80</sup>. En efecto, el más antiguo ejemplo en Grecia es la muerte de Agamenón, asesinado por Clitemnestra en una tina de baño con un triple golpe de espada, tras liarlo con una túnica, como si fuera una red, para que no pudiera defenderse (Esquilo, *Agamenón*, 1125-1129, 1380-1386; *Choephorai*, 491-994, 980-983, 1010-1015), por lo que D. Evans ha visto en esta 'triple muerte' todas las características del citado sacrificio, como explícita Clitemnestra (*Agam.* 1386), de carácter expiatorio y punitivo (*Agam.*, 1339-40), pues asocia el vaticinio de su muerte (*Agam.* 866-872, 1125-29) y, además, se relaciona con el baño o sauna<sup>81</sup>, como la venganza de Olga y la leyenda de Santa Marina de Aguas Santas (*vid. infra*).

El mito de la 'muerte triple' llegó hasta Anatolia, Irak y Persia. En Psidia parece testimoniar este rito la leyenda de Santa Margarita de Antioquía (c. 155-175, 255-275 ó 284-304)<sup>82</sup>, cuyo martirio responde a la 'triple muerte', quizás como compendio de todas las penas capitales del imaginario popular, por lo que ayuda a explicar la extensión de este rito hasta Persia (*vid. infra*, p. 22). Según una leyenda cristiana antigua, pues ya el papa Gelasio I la declaró apócrifa el año 494, Margarita abrazó el cristianismo y fue rechazada por su padre, que era sacerdote pagano. El *Praeses Orientis*, denominado *Olybrius*, quedó prendado de su hermosura cuando pastoreaba unas ovejas, pero ella se negó a adorar a los dioses paganos y fue condenada a martirio. Éste consistió en ser azotada con varas, ponerle planchas de hierro candente en pies y manos, ser herida con ganchos, ser quemada con hachas encendidas, ahogada en

<sup>78</sup> B. Karalis, ed. y trad., *Λέων Διάκονος. Ἱστορία*, Atenas, 2000.

<sup>79</sup> A. Yoshida, «Piases noyé, Creité pendue et le Moulin de Cizique. Essai de mythologie comparée», *Revue de l'histoire des religions*, 168, 1965, pp. 155-164; D. Evans, *op. cit.*, n. 2, p. 154.

<sup>80</sup> R. Brednich, *Völkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki, 1964, pp. 142s.; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 138. Para las tradiciones populares en Grecia, B. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig, 1977, p. 68.

<sup>81</sup> D. Evans, *op. cit.*, n. 2, p. 162.

<sup>82</sup> Conocida como Santa Marina o Santa Pelagia en la Iglesia Ortodoxa y también como Santa Gema, es una virgen y mártir de las más populares de la Iglesia en la Antigüedad, aunque carece de base histórica, pues se considera una cristianización de Afrodita, por lo que fue retirada del calendario oficial romano en 1969. Su fiesta era el 20 de julio, mientras que en el ortodoxo es el 17 de julio. Cf. L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, V, París, 1707, pp. 797-798; J. S. Assemani, *Kalendarium Ecclesiae Universae*, VI, Roma, 1755, pp. 483-485; J. Croiset, «Santa Margarita, Virgen y Martir», *Año Cristiano o ejercicios devotos para todos los días del año...*, fielmente traducido del Francés al Castellano, Julio, Madrid, 1781, pp. 354-362; *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruselas, 1911, pp. 789-791, con diversas variantes de esta leyenda popular con reminiscencias precristianas; G. H. Gerould, *Publications of the Modern Language Association of America*, 39, 1924, pp. 225-256; A. Mabellini, *Leggenda di Santa Margherita*, Turín, 1925; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1927, pp. 187-192; P. Guerin, *Les Petits Bollandistes. Vie des Saints de l'Ancien et du Nouveau Testament*, VIII, París, 1882, pp. 509-516; «Margaret of Antioch», *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, 2003; etc.

un estanque de agua fría y, finalmente, ser decapitada, además de ser devorada y devuelta al mundo por un dragón diabólico<sup>83</sup>.

Otro ejemplo de 'triple muerte' es la ejecución a la pena capital con que fue condenado en Bagdad el místico sufi *Abū al-Muğīṭ Husayn Manṣūr al-Ḥallāğ* o *Mansur Hallāj* (c. 858-922), al que el califa abasí Al-Muqtadir condenó a morir ahorcado/crucificado, después fue desmembrado y decapitado, al día siguiente fue quemado y sus cenizas dispersadas al viento y, al tercer día, arrojadas al río Tigris<sup>84</sup>. Ya en el Este de Persia, en el Korasán, se ha conservado éste mito en la extraña historia de *Iblīs* y su hijo *Khānnas*, que es colgado de un árbol, muerto, cocido en un caldero y comido por Adán y Eva<sup>85</sup>. Más interesante resulta otro cuento persa recogido a inicios del siglo XX en lengua *Bakhtiyārī*<sup>86</sup>, pues constituye un buen paralelo en algunos detalles de la historia del hijo del rey Alcaraz en el *Libro de Buen Amor*<sup>87</sup>. Según la versión publicada, un rey, al nacer su único hijo, preguntó a sus tres astrólogos sobre su destino. El primero predijo que sería mordido por una serpiente a los 14 años; el segundo vaticinó que a esa edad se despeñaría y el tercero, que a la edad predicha moriría ahogado. El rey no se creyó vaticinios tan contradictorios, pero mandó custodiar a su hijo en el jardín de palacio. Cuando cumplió los 14 años, el príncipe, al ir a coger el nido de un gorrión que había en un árbol, fue picado por una serpiente y se cayó del árbol a una tina, en la que murió ahogado, lo que hizo que se cumplieran los tres fatales vaticinios. Estos ejemplos denotan la amplia extensión del mito de la triple muerte hasta Persia, mito que, necesariamente, procede de tradiciones indoeuropeas ancestrales, semejantes a las documentadas entre celtas y germanos, pues todas ellas reflejan una mitificación de los distintos tipos de pena capital como sacrificio relacionado con sus creencias en el Destino y el orden del *kósmos*.

## 6. LA LEYENDA DE SANTA MARINA DE AGUAS SANTAS Y LA 'TRIPLE MUERTE'

El rito de la 'triple muerte', tan extendido por todo el mundo indoeuropeo desde el Atlántico hasta Persia, no ha sido hasta ahora señalado en la Península Ibérica, la antigua *Hispania*, a pesar de ser un rito particularmente vinculado al mundo celta. Por

<sup>83</sup> La vida de Santa Margarita de Psidia, también conocida en la Iglesia Ortodoxa como Santa Marina, Santa Pelagia o Santa Gema, fue adaptada en los falsos cronicones a la leyenda hispana de Santa Marina de Aguas Santas, también relacionada con la 'triple muerte' (vid. *infra*, n. 91 y 94).

<sup>84</sup> Además, el propio *Hallāj* predijo su muerte, lo que confirma la estrecha relación con el ritual de la triple muerte; cf. H. S. Neale, *op. cit.* n. 53, p. 61.

<sup>85</sup> H. S. Neale, *op. cit.* n. 53, pp. 54-55.

<sup>86</sup> D. Lorimer y E. Lorimer, *op. cit.* n. 54, pp. 333-334 y H. S. Neale, *op. cit.* n. 53, p. 61. La muerte por picadura de serpiente que ofrece este cuento es un tipo de muerte introducido con posterioridad, que se extiende desde Estonia a Persia (D. J. Ward, *op. cit.* n. 5, p. 139), lo que excluye que de este cuento proceda la historia del *hijo del rey Alcaraz* del *Libro de Buen Amor*, aunque de Persia pudiera proceder algún elemento del mismo, como que el protagonista sea hijo de un rey.

<sup>87</sup> E. Knowlton, «Two Oriental Analogies of Juan Ruiz's Story of the Horoscope», *Romance Notes*, 15, 1973-1974, pp. 183-187.

ello ofrece evidente interés analizar en *Hispania* dos ejemplos significativos de esta tradición documentados desde época medieval.

Un interesante testimonio de la triple muerte en la antigua *Hispania* es la leyenda de *Santa Marina de Aguas Santas* o *Santa Mariña de Augas Santas*. Santa Marina es una santa gallega de las más antiguas y veneradas, con un profundo arraigo en zonas rurales de España, aunque esta santa, a pesar de su nombre, no parece tener nada que ver con el mar, sino que se asocia a fuentes y montes<sup>88</sup>.

Según algunas versiones, nació en *Balcagia*, la actual Bayona, en la actual Provincia de Pontevedra<sup>89</sup>, hacia el año 119 de la Era y era hija de Lucio Catilio (o Castelio) Severo, gobernador romano de *Gallaecia* y *Lusitania* y de su esposa Calsia o Cagia. Ésta tuvo un parto múltiple de nueve hijas, lo que le hizo temer que su marido la acusase de adulterio y la repudiese por su extraordinaria fertilidad, por lo que encargó a una criada de confianza, llamada Sila, que ahogara en secreto a las niñas en el río Miño, hecho que hace pensar en una tradición de sacrificios infantiles y, al mismo tiempo, de ordalía en el agua. Como Sila era cristiana, no quiso matar a las niñas y las dejó a la puerta de familias cristianas que las adoptaron, siendo bautizadas por San Ovidio, obispo de Braga<sup>90</sup>, por lo que se criaron en la fe cristiana.

Su padre se enteró del parto múltiple de su mujer y pretendió evitar que sus hijas siguieran la religión cristiana, que él perseguía. Hizo detener a todas las hermanas, las juzgó y presionó para que abjuraran de su fe y disfrutaran de su posición social, pero ellas se resistieron y huyeron de la cárcel, aunque finalmente, sufrieron martirio. Marina y Liberata murieron en Galicia a la edad de 20 años y sus restos fueron enterrados, según diversas tradiciones, en Bayona y Aguas Santas. La festividad de Marina es el 18 de julio, la de Liberata, patrona de Sigüenza, el 20 de julio, ambas en fe-

<sup>88</sup> Santa Marina es muy popular en Galicia, con 16 parroquias en el obispado de Orense y 14 en el de Tuy (F. Flórez, *España Sagrada XVII*, Madrid, 1789). También es la patrona de los municipios castellanos de Fontiyuelo y Cigales, en Valladolid y de Fernán Núñez, en Córdoba. Además, en Valdeón (León), Los Valcárceles (Burgos) y Cuéllar (Segovia), etc., hay fuentes de Santa Marina. En Extremadura existen igualmente diversas fuentes de Santa Marina, algunas con propiedades curativas: en Membrio, Ahigal, Casas de Millán y Zarza Capilla, etc. También se asocia a ríos, como Santa Marina del Sil, en León, y Santa Marina del Puente, en Orense. Igualmente, se asocia a montes, como Santa Marina del Monte, en Galicia, también hay una Sierra de Santa Marina en Cañaverál, Cáceres, y otros ejemplos en el País Vasco, etc., lo que parece denotar la cristianización de una deidad prerromana (vid. *infra*, pp. 25s.).

<sup>89</sup> Sobre estas tradiciones hagiográficas, reelaboradas por distintos cronicones, puede verse Fr. Miguel Ramón Zapater, *Cister Militante en la Campaña de la Iglesia contra la Sarracena furia. Historia General de las Ilustrísimas, Ínclitas y Nobilísimas Caballerías del Templo de Salomón, Calatrava, Alcántara, Avis, Montesa y Christo*, Zaragoza, 1662, pp. 417s.; Nicolás Antonio (G. de Mayans, ed.), *Censura de Cosas Fabulosas*, Toledo, 1742, pp. 72s.; etc.

<sup>90</sup> Según la tradición popular, San Ovidio, originario de Sicilia, fue el tercer obispo de *Bracara Augusta* (Braga, Portugal) y fue quien bautizó a Santa Marina de Aguas Santas y a sus hermanas, antes de ser martirizado hacia el año 135. Ovidio deriva de *Sanctus Auditus*, en portugués «Santo Ouvido» («San Oído»), por lo que se considera patrón de los sordos; en efecto, su tumba, conservada en la Catedral de Braga, se asocia a un rito sanatorio, pues ofrece dos agujeros en los que los sordos meten los dedos para después tocarse las orejas. Según otras versiones, San Auditio fue obispo de Buitrago, donde fue martirizado el año 208 (cf. D. Colmenares, *Historia de la insigne Ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*. Segovia, 1637, cap. V, § 8-9).

chas próximas a la fiesta celta de *Lughnasadh*, mientras que la de Santa Quiteria, en Marjaliza, Toledo, es el 18 de enero, en el extremo opuesto del año<sup>91</sup>.

Santa Marina parece una santa celta local, como evidencian las versiones conservadas de la leyenda en la localidad de Orense que lleva su nombre<sup>92</sup>, pero muchos detalles de su vida están tomados de la de Santa Margarita de Antioquía de Psidia<sup>93</sup>, cuyo martirio responde a la 'triple muerte'<sup>94</sup>. Según el historiador benedictino Fr. Prudencio de Sandoval (1553–1620)<sup>95</sup>, testimonio que sigue el P. Juan Muñoz de la Cueva (1660-1728), Santa Marina nació en Antioquía o Ginzo de Limia el 123 d.C., hija de un sacerdote romano, Theudio, quien la repudió cuando se enteró de que era cristiana<sup>96</sup>. De ella se prendó el prefecto romano Olibrio e intentó seducirla sin éxito cuando pastoreaba sus ovejas bajo un gran roble que se identificaba con el llamado *Carballo de Santa Marina*, y tampoco consiguió que abjurara de su religión cristiana, por lo que la llevó al cercano castro de Armeá, donde la encerró en un calabozo antes de someterla a martirio<sup>97</sup>. Éste refleja el rito celta de la 'triple muerte', pues Marina fue primero «colgada del ecúleo y fue desgarrada con peines de hierro y con garfios aceros»<sup>98</sup>. Tras ser atacada por un dragón-serpiente diabólico<sup>99</sup>, fue «abrasada con teas y hachas encendidas» y después, atada de pies y manos, «la metieron en un baño, tina o estanque de agua, donde perdiese el aliento y respiración de la vida»<sup>100</sup>. Finalmente, Olibrio «mandó que arrojasen y cerrasen a la Santa en uno de los hornos que servían y

<sup>91</sup> De las nueve hermanas, cuya hagiografía hispanizada ofrece claros paralelos con santas de otros lugares, destacan Librada, Marina y Quiteria, estas dos últimas relacionadas con fuentes: Basilia (2 de enero), Eumelia o Eufemia (Orense, 26 de julio), Marina, Gema o Margarita (*Amphiloquio*, Aguas Santas, 18 julio), Genivera (Tuy, 3 noviembre), Germana (África, 19 enero), Librada, Liberata o *Uguildefortis* (*Amphiloquio*, Aguas Santas, 20 julio), Marciana (Toledo, 12 julio), Quiteria (Marjaliza, 22 mayo), Victoria o Rita (Córdoba, 17 noviembre), cf. Zapater, *op. cit.* n. 89; a ellas cabe añadir Santa Sila (G. Cardoso, *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do do reino de Portugal, e suas Conquistas*, Lisboa, 1552, 26 abril). Para la relación de estas fechas con el calendario celta, J. Torres, *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente economía, territorio y sociedad* (*Bibliotheca Archaeologica Hispana*, 35), Madrid, 2011, pp. 541s.

<sup>92</sup> Sobre estas leyendas de fondo popular, véase M. Chamoso Lamas, «Santa Marina de Aguas Santas», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, X, 1955, pp. 41-88, especialmente, 42s.

<sup>93</sup> *Vid. supra*, n. 82.

<sup>94</sup> La vida de Santa Margarita de Psidia (*vid. supra*, n. 82 y 83) se debió adaptar en los falsos cronicones a la leyenda de Santa Marina de Aguas Santas, por lo que es difícil saber qué es original en la leyenda de esta última, aunque detalles como el horno, las fuentes salutíferas y la construcción de su iglesia sobre una sauna prerromana reflejan la tradición local. Esta contaminación ya la advierte J. Muñoz de la Cueva, *Noticias históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense*, Madrid, 1727 (reed. La Coruña, 2008), 29, quien también recoge la vida de Santa Marina en su *Breve compendio de la vida y martirio de la Gloriosa Virgen y Martyr Sta. Marina de Galicia, cuyo sepulcro y santo Cuerpo se venera en su iglesia de Aguas Santas*. Córdoba, 1736 (reed. Córdoba, 1998 y La Coruña, 2005). Sobre esta identificación, F. Flórez, *op. cit.* n. 88, pp. 209s.

<sup>95</sup> Fr. Prudencio de Sandoval, *Antigüedades de la Ciudad y Iglesia de Tuy y Obispado que se sabe aya avido en ella*, Braga, 1610.

<sup>96</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Noticias...*, pp. 29-34; *idem*, *Breve...*, pp. 23s., *op. cit.* n. 94, sitúa su nacimiento el 123 d.C.

<sup>97</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Noticias...*, pp. 41-42; *idem*, *Breve...*, pp. 46-56, *op. cit.* n. 94. Para el *Carballo de la Santa*, *ibidem*, p. 99.

<sup>98</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Noticias...*, *op. cit.* n. 94, p. 48.

<sup>99</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Breve...*, *op. cit.* n. 94, pp. 65s.

<sup>100</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Noticias...*, pp. 50-51; *idem*, *Breve...*, p. 67, *op. cit.* n. 94.

ardían en el Castillo de Armeá», próximo al lugar de Aguas Santas, donde aún existen «hornos subterráneos y un pequeño agujero que sirve de claraboya a una bóveda bien fabricada de piedra»<sup>101</sup>, por el que milagrosamente escapó la Santa. Dicho agujero corresponde a la apertura de aireación de la sauna galaico-romana<sup>102</sup>, que hoy se interpreta como el «Horno de la Santa» (fig. 1). Por último, Olibrio, mandó que se le «cortase la cabeza»<sup>103</sup> y «al tocar la santa cabeza en tierra, brotó una fuente cristalina y repitiendo la cabeza otros dos saltos, corrieron otros dos raudales puros con la distancia como de treinta pasos de uno a otro y estas son las tres fuentes de Aguas Santas, que caen al Oriente del Templo en que está el Sepulcro de la Gloriosa Santa Marina...»<sup>104</sup>.

Esta leyenda celta local ofrece varios detalles de interés. El martirio de Santa Marina muestra todas las variantes del rito de la 'triple muerte' celta: colgada, herida y desangrada, quemada, ahogada y decapitada, pero es especialmente interesante su estrecha relación con una sauna ritual lusitano-romana y el triple bote en el suelo de su cabeza decapitada, de los que brotaron otros tantos manantiales con propiedades curativas<sup>105</sup>, lo que parece reflejo del triplismo celta<sup>106</sup>, detalle que explica el topónimo, Santa Marina de Aguas Santas o *Santa Mariña das Augas Santas*, que alude igualmente a la relación de la Santa con fuentes, en ocasiones de propiedades curativas, como ocurre en diversos lugares de España (*vid. supra*, p. 23).

Los detalles señalados de la leyenda de Santa Marina de *Augas Santas* reflejan tradiciones prerromanas y plantean la hipótesis de que esta santa sea la cristianización de una divinidad prerromana local. Su relación con una fuente 'santa' de aguas milagrosas, coherente con creencias 'mágicas' de tradición pagana, plantea la hipótesis de que Santa Marina pudiera ser una cristianización de *Nabia*, diosa de las aguas característica del panteón lusitano-galaico<sup>107</sup>, cuya figura aparece dentro de un nicho en forma de templete labrada en la roca sobre el manantial de la *Fonte do Idolo*, en *Bracara Augusta*, Braga, asociada a la inscripción *Tongoe Nabiagoi*<sup>108</sup>. Otra posible represen-

<sup>101</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Noticias...*, pp. 53-54; *idem*, *Breve...*, p. 73, *op. cit.* n. 94; para el horno, *ibidem*, p. 98.

<sup>102</sup> L. Fernández, «El monumento funerario de Aguas Santas y los restos funerarios de los castros», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 3, 1948, lám. IV; F. Fariña Bustos, *Santa Mariña de Augas Santas*, La Coruña, 2002, pp. 49s.

<sup>103</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Breve...*, *op. cit.* n. 94, pp. 74-75.

<sup>104</sup> J. Muñoz de la Cueva, *Noticias...*, p. 55; *idem*, *Breve...*, 75; *op. cit.* n. 94; para las fuentes, *ibidem*, pp. 101 s.

<sup>105</sup> Leyenda ya recogida por el Licenciado Molina, *Descripción del Reyno de Galicia y de las cosas de Mondoñedo*, Mondoñedo, 1550: *siendo su santa / cabeça cortada // dando tres saltos / nacieron tres fuentes*, lo que glosa así: «*siendo cortada la cabeza, donde cayó, salieron tres fuentes en tres partes, las cuales están allí ahora junto a la iglesia...*»; cf. M. Chamoso Lamas, *op. cit.* n. 92, pp. 42-43.

<sup>106</sup> A. MacCulloch, *The Religion of the Ancient Celts*, Edimburgo, 1911 (reed. Columbia, 2003), p. 45; J. De Vendryes, *La religion des Celtes*<sup>2</sup>, París, 1997, p. 47; J. P. MacCana, *Celtic Mythology*, Londres, 1983, pp. 48-49; M. J. Green, *op. cit.* n. 1, pp. 214-216; etc.

<sup>107</sup> J. C. Olivares, *op. cit.* n. 14, pp. 33s.

<sup>108</sup> Sobre el manantial, aparece un busto esculpido dentro de un nicho a modo de templo clásico con una paloma y un mazo? en el frontón y a su lado una inscripción con el nombre de la divinidad, *Tongoe Nabiagoi*, 'la (diosa) Navia del Juramento' (J. C. Olivares, *op. cit.* n. 14, pp. 220s., 226s., lám. 24-25, mapa 12, considere esta divinidad masculina).



*Figura 1.* Santa Marina de Aguas Santas: 'Forno da Santa' en el *laconicum* conservado en la sauna castreña bajo la cripta de la iglesia.

tación de esa divinidad pudiera identificarse en otra figura romana representada en relieve situada actualmente sobre la fuente del monasterio de San Miguel de Celanova, fechable hacia el siglo III d.C., pues lleva un vaso en la mano y su disposición dentro de un nicho es semejante a la de la citada divinidad de Fonte do Idolo. Además, la fuente de Celanova queda próxima a un altar celta de la Edad del Hierro junto al que se construyó hacia el año 940 la iglesia mozárabe, fundada por San Rosendo (907-977), uno y otra alineados astronómicamente a la salida del sol, como la iglesia barroca, por lo que los tres monumentos documentan una clara sucesión cronológica sacra sin solución de continuidad, no sólo en el aspecto funcional, sino también en el social y simbólico, desde el altar pagano<sup>109</sup> a la iglesia mozárabe cristiana del siglo X<sup>110</sup>, a la que aluden las leyendas de la fundación.

La leyenda de la 'triple muerte' de *Santa Marina* está vinculada a uno de los más interesantes conjuntos monumentales de Galicia, el de *Santa Marina de Aguas Santas*, situado cerca de Allariz, en la Provincia de Orense, uno de los conjuntos arqueológicos más significativos para comprender la perduración cristianizada de las tradiciones celtas en Galicia. A él se llega por un camino que va desde la iglesia del pueblo al Castro de Armeá, situado aproximadamente a un 1,5 km, camino asociado a multitud de cazoletas en las rocas que denotan su carácter ritual celta. Hacia la mitad del camino se halla la iglesia de *Santa Marina de Aguas Santas*, en un lugar en el que mana gran cantidad de agua, que fluye por su sótano. Las estructuras más antiguas del conjunto corresponden al denominado *Forno de la Santa*, situado en la actual cripta de la iglesia (fig. 1), que forma parte de un gran monumento-prerromano de los conocidos como 'saunas castreñas' (fig. 2), cuyo carácter ritual hace tiempo señalamos<sup>111</sup>. El *Forno de la Santa* es el antiguo *laconicum* o *pyriaterior*, perfectamente conservado con su forma de *thólos* y con un agujero en la parte superior que servía para regular el vapor y dejar salir el humo. También se conserva una pequeña pila con otra cazoleta<sup>112</sup>. Esta sauna se transformó en una iglesia mozárabe, como evidencia la bóveda y el arco fajón con tendencia a la herradura, iglesia que englobaba la fuente santa, el

<sup>109</sup> A. Pena Graña, *Treba y territorium. Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia (Tesis Doctoral, Universidad de Santiago de Compostela)*. Santiago de Compostela, 2004, pp. 179s.; *idem*, «Ceremonias celtas de entronización real na Galiza», *Anuario Brigantino*, 27, 2001, pp. 117-160. Ya finalizado este artículo nos ha llegado el interesante trabajo de M. V. García Quintela y Y. Seoane-Veiga, «La larga vida de dos rocas orensanas», *Archivo Español de Arqueología* 84, 2011, pp. 243-266, que trata, precisamente, sobre los altares rupestres de San Miguel de Celanova y de Santa Marina de Aguas Santas.

<sup>110</sup> M. Núñez, *San Miguel de Celanova*. Santiago, 1989; J. González Montañés, «Capilla mozárabe de San Miguel», *Enciclopedia de los Monumentos de Galicia*. Vigo, 1999; M. Guardia, «El oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura y funciones», en F. Singul, ed., *Rudesindus. San Rosendo, su tiempo y su legado*, Santiago, pp. 271-278.

<sup>111</sup> M. Almagro-Gorbea y J. Álvarez Sanchís, «La "Fragua" de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 1993, pp. 177-253.

<sup>112</sup> La cripta también conservaba una losa sepulcral altomedieval con una figura al parecer femenina con dos dragones o bichas, que cabe relacionar con creencias medievales de origen prerromano; *cf.* F. Fariña, *op. cit.* n. 102, p. 59. Sobre la asociación de Santa Marina a un altar rupestre, *cf.* M. V. García Quintela y Y. Seoane-Veiga, 2011, *op. cit.* n. 109.

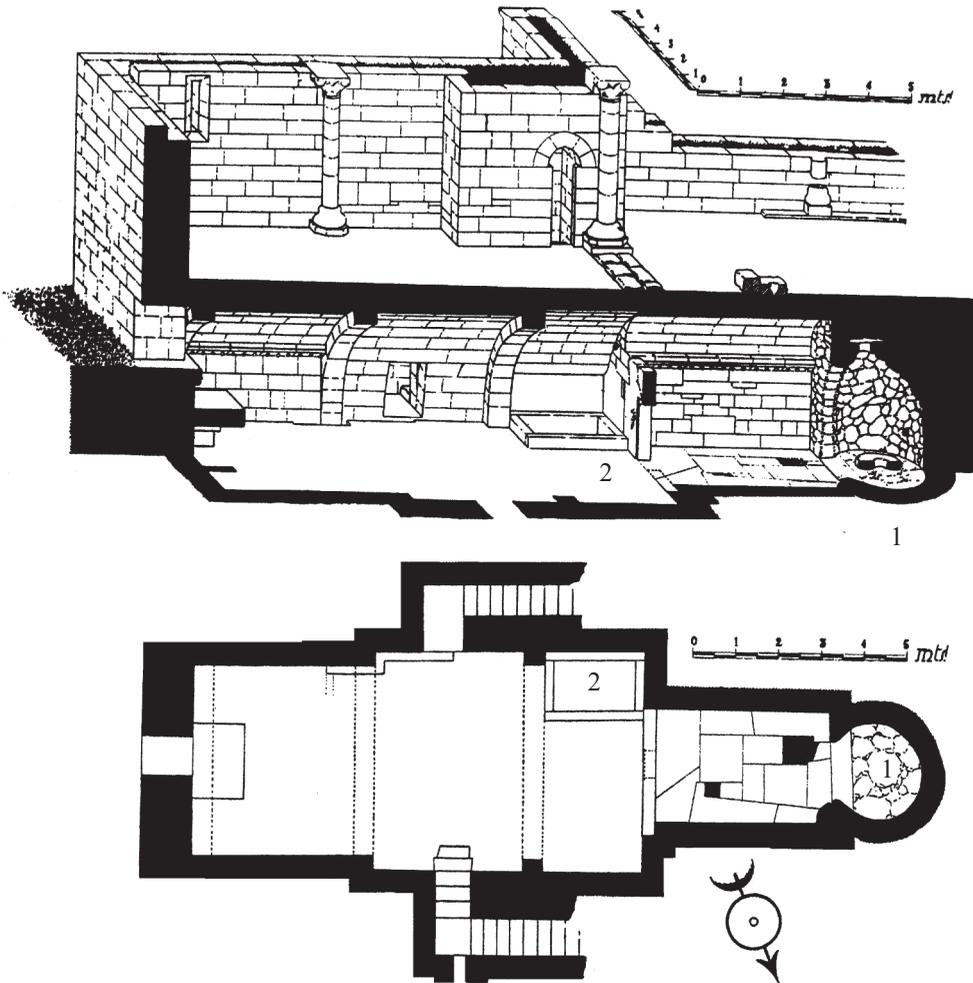


Figura 2. Alzado y planta de Santa Marina de Aguas Santas, con el *laconicum* (1) y el pilón (2) de la sauna lusitano-galaica.

*Forno de la Santa*, donde se quemó a la santa, y el estanque en el que inicialmente sería arrojada según la tradición. Esta iglesia mozárabe se convirtió a finales del siglo XII en la cripta de una iglesia gótica, probablemente nunca finalizada y actualmente en ruinas, que fue iniciada por canónigos regulares de San Agustín y proseguida por los templarios<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> Para el monumento prerromano, L. Fernández, *op. cit.* n. 102; F. Conde-Valvis, «La Cibdá de Armea en Santa Marina de Aguas Santas», *Boletín del Museo Provincial de Orense*, 6, 1950-1951, pp. 25-100; *idem*, «Las termas romanas de la 'Cibdá de Armea' en Santa Marina de Aguas Santas», *Congreso Nacional de*

Todavía en la actualidad el día de Santa Mariña, el 18 de julio, se hace una romería tradicional, que sale desde la colegiata del pueblo y recorre el camino hasta la iglesia-santuario de Santa Marina y prosigue hasta una de las fuentes sagradas del Castro<sup>114</sup>. Una vez allí, el sacerdote con dos ayudantes, desde unas rocas sagradas, bendice los campos<sup>115</sup>. Es costumbre en la romería visitar la 'fuente santa', de propiedades curativas, y pedirle un deseo, después visitar *O Forno da Santa*, situado en el *laconicum* de la sauna galaica, y el *Baño de Santa Mariña*, una pila excavada en una roca, que, según la tradición, nunca se seca y en la que Olibrio quiso ahogarla. Complementa este interesante santuario un roble de gran antigüedad, el *Carballo de Santa Mariña*, bajo el cual hay una piedra en forma de oído en la que los romeros curan la sordera<sup>116</sup>, roble bajo el que la santa hilaba y cuidaba el ganado<sup>117</sup>.

Los elementos del ritual de la triple muerte de la leyenda de Santa Marina coinciden con el ritual iniciático de las saunas castreñas, hecho hasta ahora no advertido, pues la sauna o baño es un elemento presente en las referencias más antiguas existentes sobre este tipo de sacrificios (*vid. supra*)<sup>118</sup>. Los ritos iniciáticos castreños han sido transmitidos por Estrabón (III,3,6), según el cual «algunas tribus (de lusitanos) próximas al Duero viven a la manera de Esparta, untándose (grasa) dos veces al día y tomando baños de vapor con piedras candentes (*pyriai*) y, después, baños fríos (*psycholoutrountas*)». Este texto parece narrar un rito muy antiguo, originario de la Edad del

---

*Arqueología. Galicia-1953*, Zaragoza, 1955, pp. 432-446; M. Chamoso Lamas, *op. cit.* n. 92, pp. 56-70; F. Fariña Bustos, *op. cit.* n. 102, pp. 46s. Para la iglesia parroquial, M. Chamoso Lamas, V. González, y B. Regal, *Galice romane*, París, 1973, pp. 275s.; F. Fariña Busto, *op. cit.*, pp. 63-101; J. Martínez de Aguirre, «En torno a la arquitectura de las canónicas románicas hispanas no episcopales», en J. A. García de Cortázar y R. Teja, eds., *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premonstratenses en la edad media*, Aguilar de Campoo, 2009, pp. 91-124. La primera noticia conocida de Santa Marina de Aguas Santas es del año 1077 y hace referencia a *Auriolus, monachus cathedram regens Sancte Marine*. Otras noticias de 1085 y 1143 indican que la iglesia de Santa Marina dependía del monasterio de San Miguel de Celanova. Sin embargo, el arco fajón con tendencia a la forma de herradura puede considerarse de fecha algo anterior y podría relacionarse con el impulso mozárabe en el siglo X que documenta San Miguel de Celanova (*vid. infra*, n. 110).

<sup>114</sup> En el Castro de Armeá se ha excavado recientemente un recinto sacro con pilas y canales excavados en la roca, que se amortizaron en el siglo I d.C. a juzgar por el hallazgo de sigillatas hispánicas anteriores al 70-80 d.C., fecha en que debió abandonarse (agradezco esta referencia al Dr. F. Fariña).

<sup>115</sup> La iglesia de Santa Marina «estaba ya constituida en el XIII como una abadía seglar dependiente de la Iglesia de Orense» tras ser cedida por el monasterio de San Miguel de Celanova al Obispado de Orense (cf. F. J. Pérez Rodríguez, *As abadias seglares do bispado de Ourense na Idade Media (séculos XII-XV)*, *Homenaxe á Profesora M<sup>a</sup> Dolores Fernández Ferro. Estudos e Historia. Arte e Xeografía*, Vigo, 410-412, en especial, 410 s.), tras ser cedida por el Monasterio de Celanova al Obispado de Orense, probablemente entre 1185 y 1199. Tras esta cesión se produjo en el siglo XIII el auge del culto a los restos de Santa Marina, con la consiguiente renovación del templo que conservaba su cuerpo, pues se inició la construcción de una basílica gótica que no se llegó a acabar sobre la anterior iglesia mozárabe, la cual, a su vez, había reutilizado una sauna ritual lusitano-galaica. La popularidad de la santa y la difusión de su culto se incrementó de nuevo en el siglo XVIII, tras las publicaciones de Fr. J. Muñoz de la Cueva, 1727 y 1736, *op. cit.* n. 94.

<sup>116</sup> Es curioso el hecho de que también la tumba del obispo San Ovidio, que bautizó a Santa Marina, ofrece un agujero que cura la sordera, lo que indica la misma tradición de magia sanatoria.

<sup>117</sup> Véase F. Fariña, 2002, *op. cit.* n. 102, 44-45.

<sup>118</sup> D. Evans, *op. cit.*, n. 2, p. 162, como la muerte-sacrificio de Agamenón o la venganza de Olga según la *Crónica de Néstor*, quien quemó, encerró en una sauna y mató a espada a los asesinos de su marido (*vid. supra*).

Bronce, conservado entre los lacedemonios y otros pueblos indoeuropeos<sup>119</sup>, que consistía en soportar el calor y el vapor ardientes producidos al echar agua sobre *pyriais* 'ek lithon diápyron, piedras candentes por haber estado al fuego, expresión relacionada con la que recoge Herodoto (IV,75) referente a los escitas y con la función del *pyriatérion* de los baños griegos<sup>120</sup>, para después sumergirse en el agua fría del pilón anejo que ofrecen estas saunas; por último, también pudiera formar parte del ritual las extrañas y anacrónicas «lanzas con puntas de bronce», mantenidas ritualmente quizás para producir heridas en estos ritos iniciáticos, propios de los «lusitanos» o lusitano-galaicos, que eran las poblaciones indoeuropeas más primitivas de *Hispania* y, en su época, probablemente, de las más arcaizantes de Europa, pues su origen se remonta, al menos a la Edad del Bronce<sup>121</sup>, por lo que igualmente conservaron otros ancestrales ritos sacrificiales de carácter sangriento<sup>122</sup>.

En consecuencia, este ritual iniciático de las saunas castreñas lusitano-galaicas parece estar vinculado al rito de la triple muerte, quizás porque dicho ritual suponía la 'triple muerte' del iniciado, tras la cual saldría de la sauna 'mágicamente' renacido como guerrero funesto. En todo caso, la coincidencia del santuario de Santa Mariña con una sauna galaico-lusitana no puede considerarse una invención casual, por lo que esta leyenda debe proceder, con gran probabilidad, de un fondo mítico indoeuropeo muy antiguo, cuyo origen parece anterior a la Edad del Bronce, conservado entre los lusitano-galaicos hasta época romana y que quizás perdurara posteriormente, a lo que se añade el interés de documentar la 'triple muerte' en un pueblo indoeuropeo como los lusitano-galaicos en el que este rito hasta ahora no se había señalado. Además, esta asociación entre la sauna prerromana y la leyenda de Santa Marina ayuda a comprender cómo ha perdurado hasta hoy esta valiosa información sobre el ritual de la triple muerte que se practicaba en *Hispania*, hecho nunca valorado a pesar de su interés para comprender la función de las saunas iniciáticas descritas por Estrabón<sup>123</sup>, de profundo carácter celta, aunque con características sumamente arcaicas propias de los lusitanos.

## 7. LA 'TRIPLE MUERTE' EN EL *LIBRO DE BUEN AMOR* DEL ARCIPRESTE DE HITA

El rito de la 'triple muerte' también aparece en una de las historias narradas en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, hecho que puede resultar sorprendente,

<sup>119</sup> M. Almagro-Gorbea y J. Álvarez Sanchís, *op. cit.*, n. 111.

<sup>120</sup> R. Ginouvés, *Balaneutiké, recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 200), París, 1962, pp. 136-137.

<sup>121</sup> M. Almagro-Gorbea, «El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas», *Polis* 4, 1992, pp. 5-31; *idem*, «Lusitanos y Vettones», en *Lusitanos y Vettones. Los pueblos prerromanos en la actual demarcación Beira Baixa - Alto Alentejo - Cáceres - 2007*, Cáceres, 2009, pp. 15-43.

<sup>122</sup> Estrabón 111,3,6; Plut. *Quest. Rom.* 83. Cf. J. M. Blázquez, «Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica», *Latomus*, 17, 1958, pp. 27-48, y, en especial, M. García Quintela, «El sacrificio lusitano. Estudio comparativo», *Latomus*, 51,2, 1992, pp. 337-354.

<sup>123</sup> M. Almagro-Gorbea y J. Álvarez Sanchís, 1991, *op. cit.*, n. 111.

pues hasta ahora ha pasado desapercibido. Esta obra, escrita por Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, entre 1330 y 1343<sup>124</sup>, recoge estas creencias del imaginario colectivo castellano en su conocida narración titulada *Aquí fabla de la constelación, et de la planeta, en que los omes nasçen, et del juicio del hora quando sabios naturales dieron en el nasçimiento del fijo del rey Alcarás* (coplas 123-154)<sup>125</sup>.

Esta narración se suele interpretar como una historia en la que el Arcipreste pretende justificar su creencia en la astrología y en los horóscopos<sup>126</sup>, pues defiende la importancia de los designios astrales para conocer el destino de los hombres, por lo que su visión de la vida humana se mueve entre el fatalismo y la libertad. Estas creencias se consideraban en su época ciertas y eran aceptadas por la Iglesia<sup>127</sup>, dentro de una explicación basada en un determinismo naturalista que se ha considerado procedente del tratado astrológico de Matfre<sup>128</sup>, aunque realmente proceden de creencias en la fatalidad del Destino heredadas de la Antigüedad (*vid. supra*, pp. 13s), si bien el Arcipreste considera siempre que los designios astrales estaban sometidos a la superior voluntad de Dios (coplas 140-141)<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> G. B. Gybbon-Monypenny, ed., «*Libro de buen amor*» *Studies*, Londres, 1970; M. Criado del Val, ed., *El Arcipreste de Hita. El libro, el autor, la tierra, la época. Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*. Barcelona, 1973; J. L. Rodríguez Puértolas, *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita*. Madrid, 1978; A. N. Zahareas, ed., *Arcipreste de Hita, Juan Ruiz, Libro del Arcipreste (también llamado «Libro de buen amor»)*, Madison, 1984; para sus fechas de composición, 1330 y 1342, véase A. Blecua, «Introducción», *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, Libro de buen amor*, Madrid, 1992, pp. xxiii y A. Deyermond, «La difusión y recepción del Libro de Buen Amor desde Juan Ruiz hasta Tomás Antonio Sánchez: cronología provisional», en F. Toro y B. Morros, eds., *I Congreso Intercultural del Centro para la edición de los Clásicos Españoles... Alcalá la Real-2002*, Alcalá la Real, 2004, pp. 129-142; L. Haywood y F. Toro, eds., *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, y el «Libro de buen amor». II Congreso Internacional. Congreso homenaje a Alan Deyermond*, Centro Virtual Cervantes, 2009; *III Congreso sobre El Arcipreste de Hita y el «Libro de Buen Amor», en Homenaje a Jacques Joset*. Alcalá la Real, Jaén-2011 (en prensa); etc. Sobre la fecha y las versiones de la obra, G. B. Gybbon-Monypenny, *The two Versions of the Libro de buen amor: the Extent and Nature of the Author's Revisión*, *Bulletin of Hispanic Studies*, 39, 1962, pp. 205-221; etc.

<sup>125</sup> Para este cuento del Arcipreste, J. P. W. Crawford, «El horóscopo del hijo del rey Alcaraz», *Revista de Filología Española*, 12, 1925, pp. 184-190; F. Lecoy, *Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita*, París, 1938, pp. 160-163; I. Michael, «The Function of the Popular Tale in the “Libro de buen amor”», G. B. Gybbon-Monypenny, *op. cit.* n. 124, pp. 193-194; C. E. Knowlton, *op. cit.* n. 87; L. M. Vicente, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, 2006, p. 254; F. J. Maldonado, «El arcipreste y las estrellas sometidas: naturaleza, señores y esfuerzo en el juicio de los cinco sabios», en L. Haywood y F. Toro (eds.), *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita y el «Libro de Buen Amor», II Congreso Internacional. Congreso homenaje a Alan Deyermond*, Centro Virtual Cervantes, 2009, [http://cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste\\_hita/02/default.htm/](http://cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste_hita/02/default.htm/) (consultado e112.1 1.2011).

<sup>126</sup> L. M. Vicente Garvía, «La astrología en el Libro del Buen Amor: Fuentes y problemas sobre el uso de conceptos astrológicos en la literatura medieval española», *Revista de literatura*, 61, n.º 122, 1999, pp. 333-347.

<sup>127</sup> N. M. Álvarez, «Las Siete Partidas alfonsíes y el apólogo astrológico del *Libro de Buen Amor*», *Crítica Hispánica*, 4, 1982, pp. 97-100; F. J. Maldonado, 2009, *op. cit.*, n. 125.

<sup>128</sup> J. Joset, «Juan Ruiz “lector” de Matfre Ermengaud de Béziers», en L. Haywood y F. Toro (eds.), 2009, *op. cit.*, n. 125, [http://ctes.es/literatura/arcipreste\\_hita/02/joset.htm#np25](http://ctes.es/literatura/arcipreste_hita/02/joset.htm#np25) (consultado 12.12.2011).

<sup>129</sup> Una concepción muy semejante de la Astrología recoge Alfonso X el Sabio en *Las Partidas*, I, título IV, ley 67; IV,335-336, en la que se acepta la *adivinanza por arte de Astronomía... por el curso natural*

La narración de Juan Ruiz refiere cómo, al nacer el hijo del rey Alcaraz, tras estudiar *el signo e la planeta del fijo que l' nacía* (copla 129d), se le vaticinan cinco formas distintas de muerte en *juisios desacordados* (132a), por lo que no fueron creídos, pero que al final resultaron ciertos, pues *los çinco fados dichos todos bien se complieron* (138c). Las cinco formas de morir que sufre el príncipe se corresponden exactamente con las que ofrece el rito celta de la triple muerte: *apedreado* por granizo, *quemado* por un rayo, *despeñado* al caer de un puente, *colgado* de un árbol y *ahogado* en el agua de un río, ya que todas estas circunstancias, incluido el vaticinio no creído, aparecen documentadas en la mitología celta y quedan confirmadas por los restos humanos aparecidos en los pantanos (*vid. supra*, pp. 11s.).

123. Los antiguos astrólogos dizen en la çiençia  
de la astrología, una buena sabiençia,  
qu'el home cuando nasce, luego en su nascencia,  
el signo en que nasce le juzgan por sentencia...
129. Era un rey de moros, Alcarás nombre avía:  
nasçiole un fijo bello, más de aquél non tenía,  
embió por sus sabios, d'ellos saber querria  
el signo e la planeta del fijo que l' nasçia.
130. Entre los estrelleros que l' vinieron a ver,  
vinieron çinco d'ellos de más cumplido saber;  
desque vieron el punto en que ovo de nasçer,  
dixo el un maestro: «*Apedreado* a de ser».
131. Judgó el otro e dixo: «Éste a de ser *quemado*».  
El terçero dise «El niño a de ser *despeñado*».  
El quarto dixo «El infante a de ser *colgado*».  
Dixo el quinto maestro: «Morrá en agua *afogado*»...
134. Cataron día claro para ir a caçar;  
desque fueron en el monte, óvose a levantar  
un rebatado nublo, comenzó a graniçar,  
e a poca de hora comenzó de apedrear...
137. *Fasiendo la grand piedra el infante aguijó,*  
pasando por la puente *un grand rayo le dio,*  
foradose la puente, por allí *se despeñó,*  
*en un árbol del río* de sus faldas *se colgó.*
138. Estando así colgado a do todos lo vieron,  
*afogose en el agua;* acorrer non lo podieron:  
los çinco fados dichos todos bien se complieron,  
Los sabios naturales verdaderos salieron...

---

*de los Planetas, e de las otras estrellas... según Ptolomeo...*, al mismo tiempo que condena los augurios populares hechos por quienes desconocen los astros, *idem* IV, 336 (F. J. Maldonado, 2009, *op. cit.*, n. 125; L. M. Vicente García, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, 2006, pp. 73s.).

Entre las complejas fuentes del Libro de Buen Amor<sup>130</sup>, son múltiples las opiniones existentes sobre el origen de este cuento del hijo del rey Alcaraz (coplas 123-154), al que vaticinan cinco formas distintas de muerte en *juisios desacordados* (132a), que no son creídos, pero que al final resultan ciertos, pues *los çinco fados dichos todos bien se complieron* (138c), sin que los distintos especialistas se hayan llegado a poner de acuerdo sobre su origen.

La mayor parte de los estudiosos lo consideran oriental y lo relacionan con la suposición de que las creencias del Arcipreste en la Astrología proceden de la tradición islámica originaria de Oriente<sup>131</sup>, como Rodríguez Puértolas<sup>132</sup>, quien señala cómo «con respecto al libre albedrío, frente al tomismo, el Arcipreste no parece andar en este asunto muy lejos de ciertas creencias vulgares que no son estrictamente de origen cristiano, sino musulmán», mientras que López Baralt suponía que el Arcipreste tenía un profundo conocimiento de la cultura islámica, pues «nuestro clérigo, por más letrado que fuese, se movería en ambientes populares islamizantes en la España del s. XIV y se dejó influir poderosamente por ellos»<sup>133</sup>, tesis que ha recogido posteriormente Alkhalifa<sup>134</sup>.

Dentro de estas posturas, hay autores que han llegado a relacionar esta historia con un cuento egipcio que narra una muerte por un cocodrilo, una serpiente y un perro<sup>135</sup>, cuento que se ha relacionado con el mito recogido por Diodoro Sículo (I,89,3) de la fundación en el lago Moeris de Cocodrilópolis por el faraón Menes, que a su vez pudo haber influido en la historia de *Dulūkā*, reina legendaria de Egipto, a cuyo hijo se le vaticinó que moriría por causa de un cocodrilo y un perro<sup>136</sup>, narraciones que poco

<sup>130</sup> F. Lecoy, *op. cit.* n. 125, pp. 188-194, lo considera de origen oriental (*ibid.*, 137); M<sup>a</sup> R. Lida de Malkiel, «Notas para la interpretación, influencias, fuentes y texto del Libro de Buen Amor», *Revista de Filología Hispánica*, II, 1940, pp. 105-150; *idem*, «Nuevas notas para la interpretación del Libro de Buen Amor», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 13, 1959, pp. 17-82; R. Ayerbe Chau, «La investigación del texto del “Libro de Buen Amor”», *Thesaurus. Boletín del Instituto Cultural Cervantes*, 26,1, 1971, pp. 29-83; véase, en especial, *op. cit.* n. 125; B. Morros, «Las fuentes del Libro de Buen Amor», F. Toro y B. Morros, eds., *op. cit.* n. 124, pp. 69-104; etc.

<sup>131</sup> Sobre el influjo árabe en el arcipreste, J. Hurtado y A. González Palencia, *Historia de la literatura española*, Madrid, 1921; A. Zahareas, «The stars: Wordly Love and Free in the Libro de Buen Amor», *Bulletin of Hispanic Studies*, 42, 1965, pp. 82-93; J. Corominas, *Libro de Buen Amor*, Madrid, 1967, notas a las coplas 128 y 129; G. B. Gybbon-Monypenny, ed., *op. cit.* n. 124, pp. 30s.; J. Martínez Ruiz, «La tradición hispano-árabe en el Libro de Buen Amor», en M. Criado del Val, ed., 1973, *op. cit.* n. 124, pp. 187-201; A. Blecua, 1992, *op. cit.* n. 124, p. xxx; M. J. Lacarra, «El cuento del hijo del rey Alcaraz (*Libro de buen amor*, 128-41) entre Oriente y Occidente», *Medioevo Romanzo*, 30,2, 2006, pp. 282-329, cuya opinión es aceptada por J. Joset, *op. cit.* n. 128. J. L. Rodríguez Puértolas, *op. cit.* n. 124, pp. 62s., p. 67.

<sup>132</sup> J. L. Rodríguez Puértolas, *op. cit.* n. 124, p. 70.

<sup>133</sup> L. López Barralt, *Huellas del Islam en la literatura española*. Madrid, 1985, p. 49.

<sup>134</sup> W. S. Alkhalifa, «Impronta Árabe del Libro de Buen Amor», en <http://www.hottopos.com/collat6/waleed.htm> (consultado el 3.11.2011).

<sup>135</sup> J. R. Mélida, «Un cuento egipcio (versión castellana de la traducción de un papiro egipcio del Museo Británico)», *La Ilustración Española y Americana*, 7, 1883, pp. 131-134; G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte Ancienne*<sup>4</sup>, París, 1911, p. 197.

<sup>136</sup> A. Ramos, ed., Abū Hāmid al-Garnāṭī<sup>13</sup>, *Tuāfat al-albāb (El regalo de los espíritus)*, Madrid, 1990, p. 123; J. M.<sup>a</sup> Bellido Morillas, «Dos visiones hispano-medievales de un cuento del Egipto faraónico: Variaciones de Hāmid al-Garnāṭī y Juan Ruiz de Alcalá, Arcipreste de Hita, sobre *El Príncipe Predestinado*», *Revista de Literatura*, LXXI, n<sup>o</sup> 141, 2009, pp. 195-206. Véase también E. Mallorquí Ruscalleda, «El príncipe

tienen que ver con la aquí tratada. También se ha propuesto el influjo de un episodio de *Calila e Dimna* (124), en que un hombre está a punto de morir ante un lobo en un río, en un puente roto y por desprendimiento de un muro. Igualmente, se ha indicado un origen persa<sup>137</sup>, pues en Persia se conservaba el mito de la triple muerte y de esa zona procederían las preocupaciones y conocimientos astrológicos llegados a través del mundo islámico<sup>138</sup> y, más en concreto, detalles como ser el protagonista el hijo único de un rey y el vaticinio por tres magos (*vid. supra*, p. 22).

Sin embargo, también se han señalado otros posibles influjos, pues hay opiniones minoritarias que plantean un origen occidental, como la *Anthologia Palatina*<sup>139</sup> o el epigrama latino del siglo XII *Hermafrodito*, de *Matthaeus Vindociensis* o Mateo de Vendôme (c. 1220-1286)<sup>140</sup>, que debe considerarse inspirado en el ritual céltico, probablemente originario del ciclo artúrico, pues narra un augurio de una triple muerte, *armis...*, *cruce...*, *acque*, como ya J. B. Crawford observó con acierto<sup>141</sup>, aunque casi de pasada, sin llegar a comprender que se trataba de un interesante ejemplo de 'triple muerte'.

En efecto, los paralelos más estrechos del relato del *fijo del rey Alcarás* se hallan en las narraciones celtas señaladas, en especial en las del ciclo artúrico, no sólo en el aspecto descriptivo<sup>142</sup>, sino en su significado simbólico, pues lo que realmente refleja el mito de la 'triple muerte', también en esta historia del *fijo del rey Alcarás*, es la creencia indoeuropea de que la fatalidad del Destino es inevitable<sup>143</sup>, como evidencian los mitos celtas.

Dentro de esta interesante problemática, el análisis de conjunto indica que, sin negar los evidentes influjos islámicos en el Arcipreste de Hita, incluyendo sus preocu-

---

predestinado por la astrología. Tradición y fortuna de un motivo literario y folclórico», en M. Freixas y S. Iriso, eds., *Actas del VIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Santander-1999*, Santander, 2000, pp. 1161-1174.

<sup>137</sup> J. D. Bruce, *The Evolution of Arthurian Romance from the Beginnings Down to the Year 1300*. Gotinga, 1923; E. Knowlton, *op. cit.* n. 87; H. S. Neale, *op. cit.* n. 53, p. 61.

<sup>138</sup> M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*<sup>2</sup>. Madrid, 1978, p. 588, ya señaló con gran intuición que «el poder de los *maleficios*, el de las influencias lunares, etc., está tomado de creencias persas y sirias, que en esta parte se amoldaban bien al principio fatalista. Influencia *oriental* debemos llamar a la que traen a España los musulmanes y propagan los judíos,... y no *árabe*, ni siquiera *semítica*, puesto que en el poderoso elemento persa, la tradición de los Magos es *arya*». También L. López-Barralt, «Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita», *Revista de Estudios Hispánicos*, 9, 1982, pp. 157-179 (= *idem*, *op. cit.* n. 133, pp. 43-58), cita, además del evidente influjo del *Tetrabiblos* de Ptolomeo, un posible origen persa (cf. n. anterior).

<sup>139</sup> D. Claybourne y E. F. Chaucey, «Juan Ruiz and the *Anthologia Latina*, *Romance Notes*», 9, 1967-1968, pp. 331-333.

<sup>140</sup> F. Castro Guisassola, «El horóscopo del hijo del rey Alcaraz en el Libro de buen amor», *Revista de Filología Española*, 1923, pp. 396-398, indica como posible fuente el epigrama latino *Cum mea me gravida...* de Matthieu de Vendôme.

<sup>141</sup> J. B. Crawford, *op. cit.* n. 125. Este autor ya señaló, con todo acierto, la relación de esta narración con el *Roman de Merlin*, de Robert de Boron y con la *Vita Merlini* atribuida a Godofredo de Monmuath (185), acertada opinión a la que sólo alude de pasada F. Castro Guisassola, *op. cit.* n. 140, pero estas acertadas opiniones han pasado prácticamente desapercibidas por desconocimiento de la tradición literaria hispanocelta (*vid. infra*, pp. 36 s.).

<sup>142</sup> *Vid. supra*, n. 51-52.

<sup>143</sup> D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 141.

paciones astrológicas, algunos detalles menores, como ser el único hijo de un rey y el vaticinio por los sabios al nacer, parecen proceder de una versión persa de la 'triple muerte'<sup>144</sup>. Tampoco se debe excluir por parte del Arcipreste un posible conocimiento de la obra de Lucano<sup>145</sup>, pues la idea esencial de la narración responde al mito celta de la 'triple muerte'. Pero dentro de esta tradición, la narración del Arcipreste ofrece otros detalles que deben incluirse en la literatura celta tal como se ha señalado. Detalles como morir apedreado por granizo o quemado por un rayo, más que recreaciones del Arcipreste, deben proceder del imaginario popular castellano de origen celta que inspiró este cuento, pues se pueden incluir en la tradición indoeuropea de la 'triple muerte'. La muerte por un golpe en el cráneo se documenta en las personas sacrificadas halladas en turberas y en la tradición ritual eslava y el morir abrazado por un rayo recuerda el mito irlandés de *Diarmuid*, al que le cayó una viga ardiendo que procedía del Más Allá, por lo que se puede comparar a un rayo y quizás también a los sacrificios a *Taranis* de los *Commenta Bernensia*, en los que se quemaban vivos a víctimas encerradas en una especie de maniquí de madera, como hacían los eslavos con hombres y animales (*vid. supra*, pp. 11s.). Los restantes tipos de muerte del relato *del fijo del rey Alcarás* narrado por el Arcipreste de Hita ofrecen paralelos seguros de textos míticos celtas de la literatura artúrica y de Merlín y sus precedentes. Así lo evidencian detalles tan similares como caerse del caballo al pasar un puente y quedarse colgado por las ropas sobre el agua del río, en el que finalmente muere ahogado. Estos detalles proceden del relato galés de la leyenda de *Myrddin Willt* y del Merlín de Roberto de Boron (*vid. supra*, p. 17), por lo que cabe suponer que esta narración llegaría de algún modo a Juan Ruiz.

En consecuencia, el hijo del rey Alcaraz sufre cinco tipos de muerte, todas ellas atestiguadas en el ritual celta, algunas no documentadas en los dos relatos citados de Merlín, lo que indica que la narración del *Libro de Buen Amor* procede de una fuente independiente a las citadas, aunque no se deba excluir un conocimiento directo de un texto artúrico, bien por lecturas<sup>146</sup> o por haber oído relatos orales. También forma

<sup>144</sup> D. y E. Lorimer, *op. cit.* n. 54, pp. 233s.; D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 138. De Persia pudo proceder que el protagonista sea el hijo único de un rey y la conversión en sabios de los druidas que vaticinan la muerte. Sin embargo, la versión persa de la 'triple muerte' consiste en caerse de un árbol al coger el príncipe un nido, ser mordido por una serpiente y morir ahogado en un estanque, lo que evidencia que la narración del *Libro de Buen Amor* procede, en su mayor parte, de una fuente diferente, que hay que considerar de origen celta artúrico.

<sup>145</sup> A. de los Ríos, *Historia Crítica de la Literatura Española*, VI, Madrid, 1861, p. 21; V.-J. Herrero Llorente, «Influencia de Lucano en la obra de Alfonso el Sabio. Una traducción anónima e inédita», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, 67,2, 1959, pp. 697-715, especialmente, 697-700. El conocimiento medieval de Lucano lo confirma la existencia de «muy numerosos» códices de la *Farsalia*, por ejemplo, en la biblioteca del Monasterio de Albelda y en la del Marqués de Santillana, además de numerosas traducciones conservadas en la Biblioteca Nacional, El Escorial y la Biblioteca del Palacio Real (*idem*, 708s.).

<sup>146</sup> El Arcipreste parece haber leído manuscritos occitanos, por lo que pudo igualmente llegar a sus manos alguno del círculo artúrico; cf. F. Gómez Redondo, «El *Libro de buen amor*: las líneas de pensamiento poético», en C. Heusch (ed.), *El «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*, París, 2005, pp. 160 y 164; F. Lecoy, *op. cit.* n. 125, p. 304; H. J. Chaytor, «The Influence of Provençal Literature on the *Libro de buen amor* of Juan Ruiz», *Bulletin of the Modern Humanities Research Association*, 18, 1939, pp. 10-17; J. Joset, *op. cit.* n. 128.

parte del mito originario el vaticinio por adelantado de la muerte, como una advertencia que no es creída, para demostrar que el hado se cumple fatalmente<sup>147</sup> e igualmente del ámbito celta parece proceder las alusiones, indirectas, que hay en el cuento a los planetas, como las existentes en el presagio de Hildeberto de Le Mans<sup>148</sup>.

Como conclusión de este análisis, cabe afirmar que el tema de la 'triple muerte' en la narración del *hijo del rey Alcarás* del *Libro de Buen Amor* procede de la tradición literaria popular celta, extendida por todas las regiones atlánticas de Europa, incluida *Hispania*, tradición que aparece contaminada y quizás reforzada por un cuento de origen persa llegado, verosímelmente, a través del mundo islámico. Esta clara vinculación con la 'triple muerte' de la narración del Arcipreste de Hita debe considerarse una herencia de la tradición cultural popular celta desde la Antigüedad<sup>149</sup>, hecho que ayuda a contextualizar el origen de esta curiosa versión de la 'triple muerte' celta recogida en el *Libro de Buen Amor*. Este origen permite considerar que la narración del *hijo del rey Alcarás* es otro testimonio más de literatura hispano-celta, que se añade a otros diversos restos literarios de origen celta conservados en la literatura castellana (*vid. infra*, pp. 37s.), tradición hispano-celta que también explica la presencia del mismo mito en la leyenda popular del martirio de Santa Marina de Aguas Santas y en la tradición de peles colgados, quemados o ahogados que todavía conserva el folclore español<sup>150</sup>.

## 8. CONCLUSIÓN

El análisis del cuento del *hijo del rey Alcarás* en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita y de la leyenda de *Santa Marina de Aguas Santas* confirman la existencia en *Hispania* de la tradición del sacrificio celta de la 'triple muerte', conocido

<sup>147</sup> D. J. Ward, *op. cit.* n. 2, p. 141.

<sup>148</sup> *Vid. supra*, n. 38.

<sup>149</sup> También las creencias en augurios que ofrece el *Poema de Mio Cid* o el de *Los Siete Infantes de Lara* proceden con seguridad de la tradición celta, cf. M. Almagro-Gorbea, 2010, *op. cit.* n. 10.

<sup>150</sup> Agradezco esta interesante observación a P. R. Moya. También quiero agradecer a J. C. Olivares algunas correcciones e interesantes reflexiones suyas, que incluyo a continuación *suum cuique tribuere*:

Las referencias a lapidaciones y despeñamientos se deben relacionar con el texto de Estrabón referente a los norteños hispanos, que lapidaban y despeñaban más allá de montañas y ríos (III,3,7), como máxima pena capital. También hay que señalar que los sacrificios por cremación suelen aplicarse a delincuentes de todo tipo, parricidas, ladrones, etc. según los escasos textos existentes. Estos sacrificios se ofrecían a *Táranis*, al que podría corresponder, como a Júpiter, la justicia, lo que permite relacionarlos con los textos que aluden a lapidaciones por granizo y a la cremación por un rayo, que serían elementos jupiterianos, diferenciados de los ahorcamientos y ahorcamientos.

Sin embargo, los sacrificios de sangre con hierro, como acuchillamientos, suelen estar dedicados al Marte céltico, como ocurre entre los escitas, salvo la excepción del escoliasta de Berna que atribuye las cabezas a *Táranis*, aunque se trata de una referencia tardía y contradictoria. También se deben valorar algunos tabúes sobre el uso de hierro que parecen estar relacionados con *Táranis*, como la montaña sagrada de Galicia, que, según Estrabón, no se podía trabajar con hierro, o el rito de que el muérdago del roble (árbol jupiteriano) se debía cortar con una hoz de oro. Estos distintos rituales pertenezcan a esferas diferentes, pero su confluencia en ocasiones determinadas resaltaría la importancia del ritual de la triple muerte.

por las referencias de Lucano en la *Farsalia* y documentado por numerosos testimonios, literarios y arqueológicos, en el mundo celta, germano, eslavo, griego, anatólico y persa.

La leyenda de *Santa Marina*, aunque contaminada por la de Santa Margarita de Psidia, ofrece elementos de evidente origen local, ya que aparece vinculada a una sauna ritual lusitano-galaica, lo que excluye que sea un mero influjo literario, por lo que más bien constituiría un testimonio muy arcaico de este ritual, que se añade a muchos otros elementos celtas que han perdurado en tradiciones gallegas, tanto en la vida diaria como en las creencias religiosas e ideológicas.

Por el contrario, el cuento del *hijo del rey Alcarás* ofrece muy notables semejanzas con narraciones celtas de las regiones atlánticas, en especial del ciclo artúrico primitivo, tanto de Gales como de Bretaña (*vid. supra*), como evidencian los detalles de su muerte y su asociación en las narraciones artúricas e irlandesas al vaticinio de la muerte múltiple de la persona afectada, que lo desprecia. Este origen celta atlántico es de singular interés, pues indica que estos relatos debieron llegar hasta la Península Ibérica en época medieval, si no antes, al mismo tiempo que confirman el seguro origen celta de esta narración y la existencia de influjos evidentes de la literatura celta artúrica en la literatura castellana. Sin embargo, el Arcipreste no parece seguir puntualmente ninguna de las narraciones conocidas en la literatura celta, por lo que debió inspirarse en cuentos populares propios del imaginario celta extendidos por las tierras atlánticas hasta *Hispania*, como otras tradiciones literarias populares de origen celta de Galicia<sup>151</sup>, Asturias<sup>152</sup> y Cantabria<sup>153</sup>, que ya han llamado la atención, incluso en exceso, aunque faltan estudios de crítica literaria que permitan conocer mejor sus fuentes y sus procesos formativos.

En este contexto, el cuento del *hijo del rey Alcarás* ofrece el interés añadido de reforzar las escasas aunque seguras evidencias de influjos de la literatura celta en la literatura castellana<sup>154</sup>. De seguro origen celto-atlántico irlandés es la fabulosa *Vida de San Amaro*<sup>155</sup>, obispo de Burgos, que sigue el patrón de los *immrama* irlandeses, pero con características propias<sup>156</sup>, como ocurre con el famoso *Romance del Conde Arnaldos*<sup>157</sup>, mientras que las leyendas sorianas de Bécquer<sup>158</sup> y otros cuentos semejantes pertenecientes al imaginario celta-hispano conservados en las altas tierras de

<sup>151</sup> Véase J. M. González Reboredo, *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo, 1983; L. Carré, *Las leyendas tradicionales gallegas*, Madrid, 1984; F. Alonso Romero, *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos, 2002; etc. Para una visión general, M. Almagro-Gorbea, 2012, *op. cit.* n. 10.

<sup>152</sup> A. Paredes, ed., *Asturias. Memoria celta*, Oviedo, 1998, pp. 56s.

<sup>153</sup> J. Herrán, *Ojáncanos*, Basauri, 1998.

<sup>154</sup> *Vid. supra*, n. 10.

<sup>155</sup> Juan de Junta, *Vida de San Amaro* (3ª ed.), Burgos, 1552; O. Klob, «A *Vida de Sancto Amaro*, texte portugais du XIV siècle», *Romania* 30, 1901, pp. 504-518.

<sup>156</sup> R. P. Kinkade, «La evidencia para los antiguos *immrama* irlandeses en la literatura medieval española», *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Burdeos-1974*, pp. 516s.

<sup>157</sup> F. Alonso Romero, «Recursos y prácticas mágicas de la gente de mar. En torno al significado del *Romance del Conde Arnaldos*», en *Ethnoceltica Hispana (Bibliotheca Archaeologica Hispana)*, Madrid (en prensa).

<sup>158</sup> M. Almagro-Gorbea, «Pervivencia...», *op. cit.* n. 10, pp. 207-233.

Castilla Oriental y del Sistema Ibérico<sup>159</sup>, que corresponden a la antigua *Celtiberia*, parecen proceder de un fondo narrativo hispano-celta anterior, cuya existencia ratifican en la épica castellana pasajes del *Poema de Mio Cid* y de *Los Siete Infantes de Salas* (o de Lara)<sup>160</sup>.

Todos estos elementos literarios celtas deben considerarse procedentes de un substrato cultural celta-hispano, que conservó en el ámbito popular dichas creencias en un proceso de larga duración, asociado a supersticiones rituales, como evidencia San Martín Dumense<sup>161</sup> y otros testimonios del folklore hispano. Las huellas de esta tradición celta no son numerosas sólo en Galicia<sup>162</sup>, sino también en otras áreas, con elementos tan significativos como las «Piedras de Responsos»<sup>163</sup> y otras tradiciones de la antigua *Celtiberia*<sup>164</sup>, algunas tan interesantes como la *circunambulatio* del Santerón, en la Serranía de Cuenca, o el paso del fuego en San Pedro Manrique, en Soria<sup>165</sup>, el día de San Juan, tradiciones también existentes en otras regiones, como Extremadura<sup>166</sup>.

En conclusión, el rito de la triple muerte confirma una vez más que la Península Ibérica ha conservado un fondo literario celta «antiguo» desde la Antigüedad, procedente de tradiciones míticas celtas propias de *Hispania*. A este fondo hay que atribuir algunos pasajes del *Poema de Mio Cid* y de los *Siete Infantes de Salas* 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

<sup>159</sup> M. L. Vallejo y Guijarro, *Leyendas conquenses*, Cuenca, 1962.

<sup>160</sup> R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid, 1896 (reed. 1971); M. Almagro-Gorbea, «De la épica celta...» *op. cit.* n. 10, pp. 9-40. Ofrece gran interés en la tradición hispano-celta la identificación del mito indoeuropeo de los 'gemelos divinos' en la leyenda heroica del Cid, cf. S. G. Armstead, «Dos tradiciones épicas sobre el nacimiento del Cid», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36, 1988, pp. 219-248, a quien sigue D. J. Ward, «The Separate Function of the Indoeuropean Divine Twins», en J. Puhvel, ed., *op. cit.* n. 2, pp. 210-202, y M. Alberro, «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, 2004, pp. 35-62.

<sup>161</sup> C. W. Barlow, ed. *De correctione rusticorum. Martini episcopi Bracaraensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12)*, New Haven, 1950, pp. 159-203; L. Chaves, «Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. M. de Dume: «De correctione rusticorum», *Bracara Augusta*, 8, 1957, pp. 243-278.

<sup>162</sup> F. Alonso Romero, «Los orígenes del mito de la Santa Compañía en las islas de Ons y Sálvora (Galicia)», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 32, 1981, pp. 285-306; *idem*, «La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos», *Anuario Brigantino*, 24, 2001, pp. 83-102; M. García-Quintela, *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celte. Études comparées d'histoire et d'archéologie (Memoires de la Société Belge d'Études Celtiques 17)*. Bruselas; 2003; A. Pena Graña, 2004, *op. cit.* n. 109; etc.

<sup>163</sup> M. Almagro-Gorbea, «El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá», *Illu* 11, 2006, pp. 5-38.

<sup>164</sup> M. Almagro-Gorbea, «Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albaracín y Cuenca», en *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtíberos. Daroca, 1991)*. Zaragoza, 1995. pp. 433-446.

<sup>165</sup> F. J. Fernández Nieto, «La federación celtibérica de Santerón», en F. Villar, ed., *Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Zaragoza 1997 (Acta Salmanticensia 273)*, Salamanca, 1999, pp. 183-201; *idem*, «Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico», *IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Barcelona-2004 (Palaeohispanica 5)*, 2005, pp. 585-618.

<sup>166</sup> J.C. Olivares, «El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos», *Complutum* 8, 1997, pp. 205-221.

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<sup>167</sup>, junto con otras tradiciones menos conocidas y, probablemente también, la leyenda de *Santa Marina de Aguas Santas*, a pesar de su evidente vinculación con el área celto-atlántica.

Junto a esta tradición, se puede reconocer otra procedente de la literatura celto-atlántica, que ofrece elementos muy antiguos de origen autóctono, como la citada leyenda de *Santa Marina de Aguas Santas*, pero que en su mayoría parecen haber llegado a partir de época alto-medieval, gracias a la pervivencia del citado imaginario celta ancestral. Esta tradición literaria celta medieval se vería facilitada por contactos entre las diversas áreas atlánticas y con ella debieron llegar los elementos de los *ímmrama* irlandeses que ofrece la *Vida de San Amaro* y el *Romance del Conde Arnaldos*, mientras que del ámbito artúrico galés y bretón procede el cuento del *hijo del rey Alcarás* en el *Libro de Buen Amor* y, dentro de esta misma tradición medieval, también se deben incluir otros influjos del ciclo artúrico, patentes en romances y libros de caballería<sup>168</sup>, que llegan hasta el *Quijote* y cuya asimilación se habría visto facilitada por el citado imaginario popular hispano-celta de tradición ancestral. Una raíz olvidada en la rica literatura española.

---

<sup>167</sup> *Vid. supra*, n. 158 y 159.

<sup>168</sup> J. M. Blecua, *Diccionario de la literatura española*<sup>3</sup>, Madrid, 1964, pp. 456-457.