

REFLEXIONES EN TORNO A ESTRABÓN Y LAS CELEBRACIONES ANTE LAS PUERTAS DE LOS PUEBLOS DEL NORTE DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Reflexions about Strabo and the celebrations in front of the doors of Northern Iberian Peninsula's people

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU
Universidad de Oviedo

Resumen: El artículo analiza un texto de Estrabón (3, 14, 16) en el que menciona las celebraciones de los pueblos del norte ante las puertas en las noches de plenilunio. Se llega a la conclusión de que se refiere a las puertas de las ciudades y se vincula el acto con un dios indígena infernal asimilable al Dis Pater romano. Se relaciona esta divinidad con un *Iuppiter Optimus Maximus Anderon*. Asimismo, se reflexiona sobre el ritual relacionado con la creación de la ciudad, sus murallas y las puertas y se constata la existencia de rituales de fundación en el mundo celta que provienen de un fondo protoindoeuropeo

Igualmente se examinan una serie de estelas indígenas con arquería y se asocian a las puertas del Hades y la metempsychosis. Se estudia la posible conexión de las propuestas escatológicas de Silio Itálico con las creencias de la sociedad celta sobre el mismo tema. También se considera la posible vinculación entre las puertas del Hades y la metempsychosis y las llaves que portan las divinidades galo-romanas.

Palabras clave: Dis Pater, *Anderon*, celtiberos, Estrabón, metempsychosis, Silio Itálico, estelas, arquerías, puertas del Hades.

Abstract: The article analyzes a text of Strabo (3, 14, 16) where celebrations of the northern peoples at gates on full moon nights are mentioned. It concludes that they are related to the gates of the cities, not to houses' doors, and also it connects the act with an infernal indigenous god Dis Pater Roman. This deity is associated with *Iuppiter Optimus Maximus Anderon*. It also analyzes the ritual connected to the creation of the city, its walls and gates and notes the existence of foundation rituals in the Celtic world that comes from an Indo-European background.

Also, it examines a number of indigenous *stelae* with archery which are associated with the gates of Hades and metempsychosis. The possible connection of Silio Italicus eschatological proposals with the beliefs of Celtic society on the same subject is studied. It is also considered a possible link between the gates of Hades and metempsychosis and keys carried by Gallo-Roman deities.

Key words: Dis Pater, *Anderon*, celtiberians, Strabo, metempsychosis, Silius Italicus, *stelae*, archs, gates of Hades,

1. El texto de Estrabón

Estrabón escribió su *Geografía* entre los años 20 a. C. y el 23 d. C. Como nunca estuvo en el Mediterráneo occidental, tomó los datos que figuran en el libro III dedicado a Hispania de otras fuentes. Las referencias de Estrabón deben de basarse en Posidonio, que había visitado las costas hispanas hacia el año 100 a. C., y en Artemidoro, quien había pasado un mes en Gades en torno al año 90 a C. También cita con frecuencia a Polibio, quien recorrió la Península en

compañía de Escipión. Es posible que la mayor parte de sus datos los tomase de este autor, a través de Posidonio. Independientemente de quién fue el escritor originario de la información que nos trasmite Estrabón, esta tenía al menos un siglo de antigüedad en el momento de su publicación y, por lo tanto, pertenecía a un contexto anterior en el que todavía permanecían vigentes las estructuras prerromanas.

En esta obra Estrabón escribe un pasaje relacionado con las divinidades peninsulares que ha sido objeto de análisis por parte de varios autores. El texto es el siguiente (Str. 3. 14. 16): Ἐνιοὶ δὲ τοὺς Καλλαικοὺς ἀθεοῦς, φασὶ τοὺς δὲ Κελτίβηρας καὶ τοὺς προσβόρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνωρύμω πινὶ θεῷ <Θύων> ταῖς πανσελήνοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν, πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν.¹

Schulten² elaboró la hipótesis de que la luna era el dios innominado al que los celtíberos rendían culto. Ya había relacionado el satélite con el relato de Apiano (*Ib.* 82. 357), en el que se narra cómo los vacceos de *Pallantia* abandonaron la persecución del ejército de Marco Emilio Lépido al producirse un eclipse lunar, y llegó a la conclusión de que debía de tratarse de la misma deidad que él identificaba con la luna. Ni Estrabón ni Apiano transmiten el teónimo, por lo que Schulten dedujo que su nombre no se pronunciaba por cuestiones religiosas. Estos tabúes y prohibiciones a la hora de proferir el teónimo de una divinidad suelen ser habituales en las deidades ctónicas.

Entre los que se han ocupado, en época reciente, del pasaje estraboniano, hay que destacar a J. C. Bermejo³, quien analizó la parte del texto que hace referencia al ateísmo de los galaicos, pero sin examinar el párrafo dedicado a las celebraciones ante las puertas de los celtíberos. Marco Simón⁴ realizó un análisis de este contenido y lo relacionó con una divinidad céltica ctónica que sería equivalente al *Dis Pater* romano. Su estudio partía de una frase de la *Guerra de las Galias* de César (6. 18) en la que se asevera que todos los galos afirman que descienden de *Dis Pater*. Por ello los celtas cuentan el tiempo por noches y no por días⁵. *Dis Pater* equivale en la mitología griega a Hades y en el mundo celta irlandés se identifica, según Marco Simón, con *Dagda*. Los celtíberos dedicarían las noches de plenilunio a realizar diferentes rituales y ceremonias en honor de esta divinidad.

¹ Str. 3. 4. 16: “Algunos dicen que los galaicos no tienen dioses, y que los celtíberos y sus vecinos del norte hacen sacrificios a un dios innominado, de noche en los plenilunios, ante las puertas, y que con toda la familia danzan y velan hasta el amanecer” (traducción de M. J. Meana, F. Piñero, *Estrabón. Geografía, libros III- IV*, Madrid, 1992).

² A. Schulten, (ed.), *Fontes Hispaniae Antiquae (FHA)*, VI, Barcelona, 1952, pp. 257-258.

³ J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, I, Madrid, 1982, (2ª ed. 1994), pp. 11-15.

⁴ F. Marco Simón, “La religión de los celtíberos”, *Primer Simposio sobre los Celtíberos*, Zaragoza, 1987, pp. 55-74.

⁵ Ces. *B. G.* 6. 18: “Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt. Ob eam causam spatia omnis temporis non numero dierum sed noctium finiunt; dies natales et mensum et annorum initia sic observant ut noctem dies subsequatur”.

También Sopenña Genzor⁶ ha investigado el texto en relación con el panteón celta, siguiendo la hipótesis abierta por Marco, y ha ligado las ceremonias mencionadas por Estrabón con la celebración del *Samhain* celta del 1 de noviembre.

Por último, Carmen Barrigón⁷ dedicó un artículo a analizar el texto desde el punto de vista lingüístico y expuso la hipótesis de que la celebración no tenía lugar ante las puertas de las casas, sino que el lugar donde se oficiaba estaba situado ante las puertas del castro o del *oppidum* en que residía la comunidad. Y se basa en que Estrabón utilizó el vocablo *πύλη* en lugar de *θύρα*. Ambos términos tienen el significado de puerta, pero mientras que *πύλη* se suele aplicar para la entrada a una fortificación o a un recinto (propileos de la acrópolis) e, incluso, un desfiladero, el segundo suele ser usado para la entrada de una casa. Además, como afirma Barrigón, Estrabón se sirve cincuenta veces del primer término en su libro, mientras que solo emplea el vocablo *θύρα* una docena de veces.

Los autores mencionados no se plantearon si las celebraciones se celebraban en el interior o en el exterior del castro/*oppidum*. En primer lugar, porque si era ante las puertas de las casas era obvio que los ritos se desarrollaban en el interior del castro y, en el caso de Carmen Barrigón, porque no amplió el tema. Y eso, desde nuestro punto de vista, abre una nueva vía de investigación acerca del contenido y de las causas por las que se celebraban los actos. No tenía el mismo significado y función una celebración de las familias ante sus viviendas que un rito de la comunidad ante las puertas del *oppidum*. Mientras que en un caso la celebración transcurriría en el interior del espacio protegido por las murallas (*intra muros*), en el segundo caso el rito debía tener lugar fuera de este espacio sagrado (*extra muros*) y no gozaría de la protección que le otorgaban los rituales fundacionales

Las murallas tenían un componente religioso muy preciso en la antigüedad, tanto en el mundo romano como en el indígena y por ello se considerarán ciertos aspectos relacionados con este tema y con la ciudad. Antes revisaremos algunas particularidades del dios romano Dis Pater con el fin de establecer posibles vínculos con divinidades indígenas infernales.

2. Dis Pater

De todos los grandes dioses de Roma es a Dis Pater/Dite al que menos inscripciones y altares se le dedican y también es el menos mencionado. En parte

⁶ G. Sopenña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtíberos*, Zaragoza, 1987; *Idem*, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1995, pp. 29-42; *Idem*, V. Ramón Palerm, "El anonimato de un dios de los celtíberos: aportaciones críticas en torno a Estrabón III, 4, 16", *Studia Historica* 12, 1994, pp. 21-34.

⁷ C. Barrigón, "Los ritos lunares en Estrabón", en L. Hernández Guerra (ed.), *El mundo religioso hispano bajo el Imperio romano. Pervivencias y cambios*, Valladolid, 2007, pp. 57-69.

se debe a que los romanos nombraban en sus inscripciones funerarias a los dioses Manes o porque el nombre de Dis Pater fue sustituido por el de Plutón⁸.

La introducción de su culto en Roma se produjo como consecuencia de un prodigio que tuvo lugar en el año 249 a. C. (Zos. 2. 2. 3.) durante la 1ª Guerra Púnica (Varrón citado por Censorino 17. 8)⁹. La caída de un rayo sobre el muro y la torre que estaban situados entre la Puerta Colina y la Esquilina era para la mentalidad religiosa romana una clara advertencia del peligro que corría la propia ciudad de Roma. El muro y la torre formaban parte del espacio sagrado de Roma, el rayo era el instrumento que Júpiter utilizaba para ejercer su poder y su caída en los muros romanos estaba relacionada con la supervivencia de la ciudad. Los muros no solo la protegían en el plano físico, sino también en el religioso.

Como consecuencia de ello, se consultaron los libros sibilinos y se inició el culto a dos nuevas deidades, Dis Pater y Proserpina. En ello pudo haber influido que los cuerpos de los ciudadanos caídos en los desastres navales de Camarina y Palinuro producidos por las tormentas que tuvieron lugar en los años 255-253 y en la derrota naval de Drépano en el año 249, no fueron recuperados, lo que indudablemente tuvo que causar una honda conmoción religiosa en una sociedad como la romana, que daba una gran importancia a los rituales funerarios. También es singular que una manera de afianzar religiosamente la caída de los muros fuese la introducción de las divinidades infernales¹⁰. Se les consagró un altar subterráneo en el Campo Marcio en un lugar conocido como Tarento o Terento y, además, se celebraron los *Ludi Tarentini* en honor de Dis Pater y Proserpina (Zos. 2. 4. 1.).

El Campo Marcio estaba fuera del *pomoerium* y por ello era uno de los lugares donde se levantaban los templos de los cultos foráneos. Igualmente era el sitio donde se recibía en audiencia a aquellos embajadores extranjeros que no podían entrar en la ciudad (Liv. 30. 21. 12; 33. 24. 5). El altar en honor a Dis Pater estaba fuera de la zona sagrada de la ciudad propiamente dicha y los templos relacionados con los dioses del inframundo escaseaban en el mundo antiguo¹¹. Tampoco los griegos solían pronunciar el nombre de Hades, ya que se consideraba un mal presagio. Igualmente, pocos romanos rendían culto a Dis

⁸ C. Jullian, v. *Dis Pater*, en Daremberg, Saglio, II, 1. p. 280.

⁹ Cens. 17. 8: "...y como escribió Varrón en el libro primero de su obra *Acerca del origen del teatro*: «Habiendo ocurrido muchos prodigios y caído un rayo sobre el muro y la torre que están entre la Puerta Colina y la Esquilina, los *quindecimviri* consultaron los *Libros sibilinos* y anunciaron los Juegos Tarentinos en honor de Dis Pater y Proserpina debían celebrarse en el Campo de Marte durante tres noches seguidas, inmolándose víctimas negras, y que los Juegos se celebrasen en cada centenario» (trad. M. N. Fidalgo, *Censorino. El libro de Cumpleaños*, Madrid, 2008).

¹⁰ Estaría motivado por la misma causa que provocaba que el culpable de asaltar el muro de la ciudad fuese ofrecido a los dioses infernales.

¹¹ En Grecia suelen ser muy escasos por ejemplo el oráculo de la muerte, el *Necromanteion* estaba situado cerca de una de las puertas del Hades, en el Épiro cerca de la ciudad de Éfira, y estaba relacionado con Hades y Perséfone.

Pater, el dios del inframundo¹². En cambio Perséfone, su esposa, sí era objeto de culto, formando pareja con su madre, Deméter. Pero Perséfone tenía otras funciones, relacionadas con la agricultura, que le proporcionaban popularidad y le hacían ser una diosa muy venerada.

Para Wartkins las divinidades infernales romanas relacionadas con el culto a los muertos estarían relacionadas con la escatología indoeuropea y serían anteriores a la introducción del culto de Dis y Proserpina. Este autor analiza un texto de Varrón en el que describe la introducción de los *ludi Terentini*. Argumenta que Varrón (*L. L.* 6. 24) ha preservado la frase *tarentum Accas Larentinas*. El significado de *tarentum* es “sepultura, tumba”. Con respecto a *Accas Larentinas*, la tradición la une, en una versión, a la nodriza y madre adoptiva de Rómulo y Remo y en otro relato, a una benefactora del Estado romano en tiempos del rey Anco Marcio. Ambas referencias se sitúan cronológicamente en la época monárquica. La existencia de rituales relacionados con divinidades de los muertos sería anterior a la introducción del culto a Dis Pater y Proserpina. Además, un análisis del relato de Valerio Máximo (2. 4. 5) corrobora la antigüedad de los juegos, ya que sitúa el contexto del descubrimiento del ara dedicada a Dis Pater y Proserpina con anterioridad al inicio de los juegos con Valerio Publícola en el año 509 a. C., lo que corrobora también Censorino (17. 10). Por lo tanto, Dis Pater es un dios de origen helenístico que se superpone a divinidades infernales romanas que ya están presentes desde la época monárquica y que debían pertenecer al fondo cultural indoeuropeo.

Entre los dioses infernales romanos se encontraba *Veiovis* (Vejove)¹³, una divinidad adorada en el Capitolio, que por su etimología ha sido considerada como el Júpiter de los infiernos, es decir una divinidad opuesta a Júpiter. Conocemos la *deditio* por la que la ciudad de Cartago fue consagrada por Escipión a los dioses infernales, concretamente a Vejove, al que en el transcurso del rito Escipión le sacrificó tres ovejas negras (Macrob. *Sat.* 9. 6). Para Marciano Capela, *Vedius*¹⁴ es Plutón, al que también llaman *Dite* y *Veiovis*¹⁵. Vemos, por lo tanto, cómo la contraposición entre Júpiter y Vejove se puede trasladar a Dis Pater y hacer de este dios el Júpiter de los infiernos.

¹² Cuando se quería lanzar una maldición a un enemigo se podía recurrir a Dis Pater. Uno de los lugares adecuados para invocarlo era un cementerio, recinto situado fuera de los muros de la ciudad y en ese sitio, junto a una tumba, enterró un amante celoso una tábula de plomo con una inscripción. En ella pedía a Dis Pater que su amada aborreciese a una serie de individuos cuyos nombres había escrito (*ILS* 8749; A. Audollent, *Defixionum tabellae*, París, 1904, nº 139; *CIL F.*, 1012).

¹³ M. Schuster, v. *Veiovis*, *RE*, vol. VIII A, 1, 1955, c. 600-610.

¹⁴ Uno de los nombres de *Veiovis*, el otro era *Vediovis*, véase M. Schuster, v. *Vedius*, y *Vediovis*, *RE*, vol. VIII A, 1, 1955, c. 562.

¹⁵ Mart. Cap. 2. 166: “... animarum quas Vedius adiudicavit id est Pluton, quem etiam Ditem Veiovemque dixere”. También corroborado por *el Carmen Devotiones* que recoge Macrobio en las *Saturnales* (3. 9): “Dis Pater, Veiovis, Manes, sive quos alio nomine fas est nominare”.

Por otra parte, en la cosmología grecorromana el dios Hades/Dis Pater es la divinidad del inframundo y de los muertos, pero también es la divinidad de las riquezas, ya que es en el subsuelo donde se encuentran los valiosos minerales. Es posible que el siguiente epígrafe de época trajanea esté relacionado con el Dis Pater en su vertiente de dios de las riquezas. En un lugar incierto de Galicia se encontró un ara, hoy desaparecida que presentaba la siguiente inscripción: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Anderon(i) / Sacr(um) /M(arcus) Ulp(ianus) / Augu(usti) lib(ertus) / Eutyches proc(urator) / metall(orum) alboc(olensium)*¹⁶. El dedicante es *M. Ulp(ianus) Eutyches*, liberto de Trajano y *procurator metallorum Alboc(olensium)*, distrito situado en territorio vacceo¹⁷.

Es particularmente interesante el término *Anderon(i)* que acompaña a *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*. Se ha relacionado *Anderon(i)* con la raíz indoeuropea *andhah*, con el significado de hierba, con la raíz bereber *ndr* “hacer surcos”¹⁸ y se lo ha vinculado también con el teónimo *Iluberrix Anderexo* hallado en el valle de Aran relacionándolo con la voz vasca *andere*, que significa mujer¹⁹. La nueva voz gala *anderos* de la placa de plomo descubierta en 1971 en Chamalières suscita una interesante conexión. Ha sido interpretada como equivalente galo al vocablo latino *inferus*²⁰, con el significado de infernal o del inframundo. Con lo que tendríamos una dedicación a *Iuppiter Optimus Maximus Inferus*. Es decir, a un dios indígena identificado con Júpiter y al mismo tiempo con Dis Pater, tal y como presenta el escoliasta bernés de Lucano a Taranis²¹. Lo normal suele ser que el epíteto indígena coincida con un apelativo similar relacionado con las funciones de Júpiter, como cuando le acompaña a Júpiter el de Taranucno o Taranis, el nombre del dios celta del rayo, pero el epíteto que acompaña a Júpiter es opuesto a la personificación de Júpiter, permitiendo una forma de *interpretatio celtica* singular. Además, se acentúa el interés ya que el dedi-

¹⁶ CIL II 2598; A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae: I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves, 1997, nº 18.

¹⁷ J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, p. 97; A. Tranoy, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*. París, 1981, p. 305; J. C. Olivares, *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid, 2002, p. 95.

¹⁸ J. M. Blázquez, “La religión indígena”, en *Historia de España, España Romana*, vol. II**, *La sociedad, el derecho, la cultura*, Madrid 1982, p. 290.

¹⁹ *HAEP*, nº 402; J. Vives, *Inscripciones latinas de la España Romana*, Barcelona, 1971, nº 856. Siendo *-xo* un diminutivo (M. L. Albertos, “Nuevas divinidades de la antigua Hispania”, *Zephyrus* 3, 1952, pp. 49-63, esp. 56 ss.; J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, p. 28).

²⁰ X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, París, Errance, 2003, p. 47. La voz *anderos* apareció en 1971 en el plomo de Chamalières y es analizada en P. Lambert, *La langue gauloise*, París, 2003. Término también emparentado con el vocablo inglés *under* (C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, USA, 1995, p. 350).

²¹ J. Zwicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae. Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collecti*, vol. I, Berlín, 1934, LI 18, LII 1.

cante no es un indígena, sino un importante cargo oficial romano, lo que indica, por otra parte, la influencia del mundo indígena en la religión romana.

Dis Pater, al mismo tiempo que es el dios romano de los muertos es también el dios de las riquezas, ya que los metales se obtienen en el subsuelo. Por otra parte, la dedicatoria tiene también una cierta consistencia funcional, ya que el dedicante es un *procurator* del distrito *metallorum Albocolensium*²² y por lo tanto la ofrenda estaría también dirigida al dios infernal en su papel de dios de los metales de subsuelo. Una dedicación apropiada por parte del responsable de un distrito minero que confiaba en aumentar el rendimiento de la explotación con ayuda del dios al que estaban adscritos los filones metalíferos.

3. Dis Pater y Aeracura

En algunas representaciones Dis Pater suele aparecer con una paredra, Aeracura/Aericura²³, una diosa celta que asume las funciones de Proserpina. En una pintura de las catacumbas romanas de *Praextestatus*, Dis Pater juzga un alma, acompañado de esta divinidad²⁴. La mayor parte de las inscripciones y representaciones de esta diosa provienen del sur de Alemania, zona en la cual son también abundantes las representaciones de Sucellus y Nantosuelta. Al dios galo Sucellus se le solía representar con un martillo. Debido a ello Sucellus y Nantosuelta eran identificados como los dioses del panteón galo del inframundo, es decir los equivalentes de los romanos Dis Pater y Proserpina. Una de las razones de esta correspondencia era que el Dagda de los textos irlandeses también poseía un martillo. Dagda era el “dios bueno”, superior en jerarquía y poder incluso a Lugh, y su martillo mágico quitaba la vida, pero también resucitaba a los muertos y, además, tenía un caldero mágico²⁵. Un estudio reciente ha interpretado que el martillo de Sucellus es una maza de madera relacionada con la elaboración del vino. El culto de Sucellus, junto con las representaciones escultóricas y las dedicatorias epigráficas, se concentra en las zonas vitivinícolas de

²² Sobre Albocolense véase R. Brañas Abad, “Entre mitos, ritos y santuarios: los dioses galai-co-lusitanos”, en F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia celta*, Madrid, 2007, [377-444], p. 410.

²³ G. Wisowa, v. *Aeracura*, *RE*, vol. I. 2, 1894, c. 667; G. S. Olmsted, *The Gods of the Celts and the indo-europeans*, Budapest, 1994, pp. 303-305.

²⁴ Para Franz Cumont la pintura de la catacumba estaba relacionada con los fieles de Sabazio, F. Cumont, *Lux Perpetua*, París, 1949, p. 76. Sobre la inscripción que acompaña a la pintura *CIL* VI, 142. Sobre la pintura J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, vol. II, Roma, 1903, pl. 132; Daremberg, Saglio, *Dictionn.* II, 1, p. 280, fig. 2468.

²⁵ Dice Green que Dis Pater tiene afinidades muy próximas con Donn, el dios irlandés de la muerte, y su nombre significaba el oscuro. Para esta autora el que Donn sea al mismo tiempo una deidad ancestral (el jefe de los Hijos de Mil, una raza mitológica que invadió Irlanda) y el dios de los muertos hace de él un dios afín a Dis Pater (M. J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres, 1992, v. *Donn*, p. 85).

la Galia²⁶. Y aunque el vino también suele estar vinculado a rituales relacionados con el más allá, parece que Sucellus está más próximo a un dios del vino que a un dios infernal como Dis Pater.

La paredra de Dis Pater, Aeracura, suele aparecer en algunas de sus representaciones sosteniendo una llave en una de sus manos²⁷. Para el receptor del mensaje, la llave indica que la diosa o diosas²⁸ que la portan son responsables del acceso y del cruce de las puertas de Hades. El alma del difunto aspira a realizar un tránsito a los Campos Elíseos, donde las almas puras gozan de la felicidad. El Hades tiene puertas que es necesario cruzar y la llave garantiza el tránsito a aquellos lugares a los que el difunto desea dirigirse. Las diosas que portan la llave tienen la clave para que esta travesía sea favorable a sus adeptos²⁹.

4. La ciudad

El texto de Estrabón analizado ha permitido resaltar la importancia de las murallas. Estas eran un componente esencial de la ciudad antigua, de la que se examinan algunos aspectos a continuación. La creación de una ciudad en el mundo antiguo formaba parte de un proceso de recreación cosmológica. Esta idea era compartida por distintos pueblos de raíz indoeuropea, entre ellos hindúes, griegos, romanos, germánicos y también los celtas³⁰.

Para Mircea Eliade, la instalación en un territorio equivalía a la fundación de un mundo³¹. Se trataba de asumir la creación del «mundo» que se ha escogido para habitar. Es preciso, pues, imitar la obra de los dioses, la cosmogonía. Los dioses abatieron y despedazaron a un ser primordial para sacar de él el mundo. El hombre, a su vez, ha de imitarles cuando se construye su mundo, su ciudad o su

²⁶ M. Kotterba, *Sucellus und Nantosuelta. Untersuchungen zu einem gallo-römischen Götterpaar in den Nordprovinzen des Imperium Romanum*, PhD, Universität zu Freiburg im Breisgau, 2000.

²⁷ En Varhely (Dacia), Aericura lleva una llave, símbolo de la entrada por las puertas celestiales (M. J. Green, *Dictionary...*, *op. cit.*, v. *Aericura*, p. 26).

²⁸ “En algunas representaciones escultóricas de Epona, la diosa suele aparecer también con la llave (E. Esperándieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine et pré-romaine*, vol. VI, París, 1915, n° 4894).

²⁹ E. Esperándieu, *Recueil général... op. cit.*, vol. II, París, 1908, n° 1618; *Idem*, *Recueil général... op. cit.*, vol. VI, París, 1915, n° 4678; M. J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres, 1992, v. *key*, pp. 128-129.

³⁰ Los antiguos celtas lo único que temían era que el cielo se desplomase sobre sus cabezas. Dentro del mundo antiguo era habitual la creencia en el eje del mundo, que en ocasiones tenía forma de árbol. En la cosmología de los antiguos germanos, Ygdrasil sostenía y ponía en comunicación el mundo entero. Sus raíces se hundían en el mundo de los muertos y sus ramas tocaban el cielo. La caída del árbol suponía el fin del Universo actual y el inicio de un nuevo ciclo, en consonancia con la creencia en el eterno retorno. Sobre la cosmología del mundo del árbol y los tres mundos que el árbol atraviesa véase E. Masson *Le combat pour l'immortalité*, París, 1991, con un apéndice con textos hititas y eslavos.

³¹ M. Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid, 1967, p. 47.

casa. De ahí la necesidad de sacrificios sangrientos o simbólicos con motivo de las construcciones³². Es de este tipo de mitos cosmogónicos de los que dependen los sacrificios de construcción. La morada se santifica siempre por el hecho de constituir una *imago mundi* y de ser el mundo una creación divina. Para que una construcción perdure debe recibir un espíritu. Esta trasferencia del alma, del genio, solo era posible por medio de un sacrificio sangriento³³. Sin ese espíritu protector, la nueva obra no podía perdurar³⁴.

Se conocen las ceremonias fundacionales romanas de nuevas ciudades gracias a las descripciones de los autores grecorromanos y tanto este ritual como el llevado a cabo por los griegos eran de tipo religioso e ideológico. También se ha argüido que en el mundo celta la creación de una ciudad, un *oppidum*, debía ser la consecuencia de un ritual basado en una concepción ideológica próxima a la de los griegos y romanos, ya que en los tres casos pertenecían a un fondo común indoeuropeo³⁵. El estanque monumental de la ciudad gala de Bibracte confirmaría la existencia de un ritual fundacional de la ciudad³⁶ y, por lo tanto, la existencia en el mundo celta, tal y como lo había en el mundo romano, de un ritual específico de fundación de ciudades. Para Almagro Gorbea³⁷, la ciudad celta era un espacio político y sagrado que tenía su correspondiente protección religiosa, su estatus político y que estaba delimitada por una muralla que al mismo tiempo que era un símbolo de la ciudad tenía una función defensiva y también religiosa. Como sucedía en Grecia o en Roma, en el ámbito céltico la idea de ciudad, que comprendía el espacio agrario y el urbano, debió haber sido conceptualmente compleja y multifuncional y ordenaba la vida de los hombres, según el orden

³² Un depósito fundacional en la fortaleza de Danebury en Hampshire (Inglaterra), datado en el siglo VI a. C., indica la existencia de sacrificios fundacionales en la construcción de una rampa. Tres hombres fueron sacrificados y ofrecidos, aparentemente, a los dioses del territorio en el que la fortaleza fue construida (B. W. Cunliffe, *Danbury: Anatomy of an Iron Age Hillfort*, Londres, 1983, pp. 85-92; M. J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester-New Jersey 1986, pp. 30-31. También se han hallado sacrificios fundacionales relacionados con la muralla en la Península Ibérica, aunque algunas de las interpretaciones al respecto han sido cuestionadas. Sobre ello, véase S. Alfayé Villa, "Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico", *Palaeohispanica* 7, 2007, pp. 9-41.

³³ M. Eliade, *op. cit.*, pp. 48, 53.

³⁴ Otra explicación de los sacrificios relacionados con las construcciones de nuevos edificios vincula la inmolación con el aplacamiento del espíritu del lugar, ya que si no era apaciguado mediante una víctima podía arruinar la edificación (A. E. Jensen, *Mito y cultura entre los pueblos primitivos*, México, 1966; M. Tenreiro Bermúdez, "Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos", *Anuario Brigantino*, 30, 2007, pp. 179-182).

³⁵ H. Nissen, *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, Berlín, 1906; P. Catalano, "Aspetti spaziale del sistema iuridico-religioso romano. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*", *ANRW* II, 16-1, Berlín, 1978, pp. 440-553. M. Almagro Gorbea, "El urbanismo en la Hispania Céltica, castros y *oppida* del centro y occidente de la península ibérica", *Complutum* Extra, 4, 1994, p. 28.

³⁶ M. Almagro Gorbea, J. Gran Aymerick, "El Estanque Monumental de Bibracte", *Complutum* Extra, Madrid, 1991, pp. 210ss.; Chr. Goudineau, Chr. Peyre, *Bibracte et les Eduens*, Paris, 1993.

³⁷ M. Almagro Gorbea, "El urbanismo...", *op. cit.*, p. 28.

del cosmos. En el interior de los muros convivía una comunidad separada en clases, dotada de leyes y que tenía un status político y social soberano y autónomo. Asimismo, estaba dotada de instituciones especializadas, siendo los dioses parte de esa comunidad.

Estas ciudades se encuadrarían desde un punto fundacional en un orden armónico con el cosmos conformando un orden superior de la naturaleza y contraponiéndose a las aldeas, poblaciones amorfas e inorgánicas. Estrabón está de acuerdo con la crítica de Posidonio a Polibio porque este había afirmado que Tiberio Sempronio Graco había destruido trescientas ciudades. Y dice que denominar como ciudades a fortines que a lo más se podían catalogar como aldeas grandes³⁸ es hacer un mal uso del término *polis* para ensalzar la figura del suegro de Escipión. Posidonio y Estrabón tenían razón, pero también había ciudades de cierta entidad entre los celtíberos y vacceos. Numancia, Tiermes, Clunia, etc., eran instituciones jurídico-políticas que firmaban tratados, tenían ejército, política exterior, senado, dioses, es decir todo lo que desde un punto de vista grecorromano conformaba una ciudad.

Los romanos, cuando querían destruir una ciudad, aplicaban una inversión del rito con el que había sido fundada. Con este fin, hacían una arada ritual en el sentido inverso del que se había realizado en el momento de la fundación y, a partir de ese instante, la ciudad dejaba de existir legalmente. Según Macrobio (*Sat.* 3. 9. 8-12), Escipión concitó contra Cartago los rituales religiosos de la *evocatio* y la *devotio*. Estos rituales se emplearon en Corinto y en ciudades galas e hispanas, entre otras. La aplicación a ciudades hispanas implica que para los romanos la fundación de estas ciudades se había efectuado mediante un ritual, ya que, según Servio (*A.* 4. 212), la ciudad debía ser destruida según el mismo rito por el que había sido fundada. Es muy probable que Escipión aplicase en Numancia un rito de destrucción, tal como lo había efectuado anteriormente contra Cartago³⁹.

Las ciudades hispanas destruidas por los romanos y que sufrieron ese ritual inverso se atenderían posiblemente a una serie de ritos fundacionales en los que se contemplaría la consulta de los dioses para que estos diesen su parecer sobre el terreno elegido, la delimitación del espacio urbano, la consagración del subsuelo a los dioses infernales y del territorio a los dioses de la ciudad.

En el próximo apartado, se harán una serie de consideraciones sobre las murallas y las puertas de las ciudades en general y a partir de las mismas se extrapolarán a las ciudades prerromanas hispanas.

³⁸ Sobre la imagen estraboniana de Hispania en función del número de ciudades que contaba cada área véase J. M. Abascal, U. Espinosa, *La ciudad romana: privilegio y poder*, Logroño, 1989, pp. 11-15.

³⁹ J. Rickwert, *La idea de ciudad*, Salamanca, 2002, p. 244, nota 150 comenta: “Appiano menciona, lo mismo que Livio, que Escipión destruyó Numancia, al igual que había hecho con Cartago, pero sin autorización personal, a fin de adquirir el epíteto de Numantino. Es posible que aplicara el mismo procedimiento que en Cartago”. Sobre estos rituales véase J. I. San Vicente, “La *Pax Deorum*, la caída de Numancia y la profecía de Clunia”, *Arys*, 10, 2012, p. 225.

5. Las murallas

En el caso romano, antes de que el fundador trazase el perímetro de la ciudad, el augur examinaba los presagios para comprobar que el lugar elegido contaba con la aquiescencia de los dioses⁴⁰. Este procedimiento también se daba en el mundo celta. Las fuentes recogen los presagios en el caso de Lugdunum (Livio, 5. 34; Ps-Plut. *De Fluv.* 4. 6)⁴¹. No debía tratarse de una excepción, sino que, como en la sociedad romana, debía de ser el procedimiento habitual, proveniente sin duda de un común fondo ideológico indoeuropeo, aunque el ritual romano tenía un origen etrusco. Entre los celtas *Médelhan* (“la tierra que está en el medio”) que dio *Mediolano* (“asentamiento en medio de la llanura”)⁴² y *Mediolanum* (“la ciudad que está en medio”) era el centro del territorio⁴³. Era una ciudad fundada por una emigración de galos desplazados y que se asentaron en el norte de Italia, debido a que los dioses les habían asignado el territorio mediante los augurios, tal y como lo relata Livio (5. 33-34). Su establecimiento en la zona se produjo también por un presagio que ellos interpretaron como la confirmación de que se cumplía la voluntad de los dioses.

Aunque el ritual era más complejo, se puede resumir indicando que dentro del rito romano de establecimiento de una nueva ciudad el fundador llevaba a cabo la delimitación del perímetro de la *urbs* por medio de un arado de bronce con una pareja de bóvidos. La reja abría el *sulcus primigenius*, el surco originario que demarcaba la muralla, y que al mismo tiempo conformaba el perímetro de la *urbs*, el *pomoerium*. El pomerio era una franja de tierra fuera de la muralla que delimitaba el espacio sagrado de la *urbs*, en cuyo recinto solo podía rendirse culto a los dioses de la ciudad, y tampoco podía enterrarse en ese espacio sagrado. A los dioses extranjeros se les rendía culto fuera de pomerio.

El arado de bronce creaba una línea de protección mágica. De la tierra del surco creado por la reja del arado afloraban las deidades del inframundo que se adueñaban del foso y lo hacían infranqueable en el plano religioso. Quien lo cruzaba se transformaba en *sacer*, quedando consagrado a las divinidades infernales, y debía ser muerto cuanto antes, ya que la impiedad cometida era una amenaza para el conjunto de la sociedad. Solo podía ser reparada con la entrega del individuo a las deidades infernales que lo reclamaban. Hasta ese momento se había roto la *pax deorum* y cualquier desgracia podía abatirse sobre la sociedad.

⁴⁰ F. de Coulanges, *La ciudad antigua*, Barcelona, 1979, p. 172; J. Rykwert, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁴¹ Chr. Goudineau (ed.), *Aux origines de Lyon*, París, 1989. Numancia, como Lugdunum, se fundó entre dos ríos.

⁴² X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise, Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, París, 2003, p. 47.

⁴³ Había otras ciudades llamadas *Mediolanum*, como por ejemplo *Mediolanum Santonum* (actual Saintes, Francia) en Aquitania aunque fue fundada en época romana.

Otros pueblos como los macedonios o los indios⁴⁴ tenían rituales relacionados con la protección de colocar murallas. Los autores greco-romanos recogen que los macedonios señalaban con polenta el trazado en el que se iban a levantar las murallas (Curt. 4. 8. 6.; Plu. *Alex.* 26. 4-5; Str. 17. 1. 6; Arr. *An.* 3. 2; Ps. Callisth. 1. 32), tal y como lo hicieron al fundar Alejandría.

Para Eliade⁴⁵ es muy probable que las defensas de los lugares habitados y de las ciudades fueran en su origen defensas mágicas. Estas defensas — murallas, fosos, etc. — estaban destinadas más bien a impedir la invasión de los demonios y de las almas de los muertos que a rechazar el ataque de los humanos.

La muralla, además de tener funciones defensivas⁴⁶ y mágicas, era, también, una demarcación que comprendía en su perímetro un espacio político y religioso que contaba con una protección religiosa. Los romanos hacían acampar fuera de la ciudad de Roma, cerca del templo de Bellona, las embajadas de los enemigos con los que estaban en negociaciones diplomáticas. Igualmente, debía esperar fuera de la ciudad el general victorioso con sus tropas a la espera de que se le concediese permiso para celebrar su triunfo. La introducción del general con sus tropas era un hecho excepcional. Incluso el templo de Marte Gradivo se encontraba fuera del espacio amurallado de la ciudad. Los espacios consagrados a Marte en el interior de la ciudad estaban relacionados con funciones pacíficas.

Este rito del surco habría sido practicado por el mismo Rómulo en la primitiva Roma, y por haber intentado tomarlo a broma, Remo, que había franqueado de un salto el foso y talud en miniatura que acababa de formar el arado, fue herido de muerte por su hermano⁴⁷.

El asesinato de Remo por Rómulo puede ser considerado bien como un castigo por haber cruzado el *sulcum primigenius* o bien como un sacrificio relacionado con un ritual de protección de las puertas. Este acto reforzaba la sacralidad del perímetro delimitado y establecía un vínculo entre el *pomoerium* y las divinidades. El cuerpo, que quedaba enterrado en el lugar, garantizaba el mantenimiento de esta protección. Era el único cadáver que se enterraba en el recinto, pero estaba ocasionado por ser la víctima de un ritual religioso que tenía como función la protección de las estructuras defensivas que se acababan de edificar.

⁴⁴ Sobre las ceremonias de los indios véanse G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941, p. 60 y J. Rickwert *op. cit.*, pp. 154, 259, nota 164. Aran y siembran el emplazamiento del edificio que piensa levantar y bajo el altar de fuego el oficiante traza cuatro surcos con un arado, fijando las direcciones y recitando invitaciones a la “vaca de la abundancia” (*Catapatha Brahmana*, 7. 2. 2. 12).

⁴⁵ M. Eliade, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁶ Sobre los tipos de muralla y su función defensiva en los núcleos fortificados prerromanos de la península ibérica véase L. Berrocal Rangel, “Las funciones emblemáticas de las murallas protohistóricas en la península ibérica”, *Gladius* XXIV, 2004, pp. 27-98.

⁴⁷ Pomponio en el *Digesto*, 1. 8. 1, menciona una antigua ley que prohibía cruzar los muros bajo pena de muerte por sacrilegio y se hacía eco de la muerte de Remo.

En el mundo griego también había muertes asociadas a las murallas como la que recoge Plutarco (*G. Q.* 379) en la que el héroe Pemandro le tiró una piedra al maestro de obras Policrito cuando este, para ridiculizarlo, saltó sobre el nuevo muro de su ciudad de Tanagra. En vez de darle a Policrito la piedra mató a Leucipo, el hijo del maestro de obras (Plu. *Moralia*, *G. Q.*, 37). Igualmente, uno de los protagonistas de la obra de Esquilo *Los siete contra Tebas*, el héroe Capaneo, fue derribado por un rayo de Zeus cuando escalaba el muro (*A. Th.* 420-446; *Apollod.* 3. 6. 3; 3. 6. 7).

Se observa, por lo tanto, que no era un rito exclusivo de Roma, sino que se daba en otros pueblos, que también dotaban de protección mágica a sus murallas, consideraba sagrado el espacio en que se asientan sus habitantes y enterraban a sus muertos fuera del núcleo poblacional.

Este ritual de delimitación del territorio urbano se completaba con otros dos, siendo ambos rituales de consagración. Uno de ellos estaba dirigido a los dioses infernales y el otro a la tríada capitolina. El último rito tenía como finalidad colocar la futura ciudad bajo la protección de Júpiter, Juno y Minerva. Como existía la creencia de que los dioses debían tener a su vista la mayor superficie de la *urbs*, si no existía un lugar elevado apropiado en el recinto se construía una base arquitectónica sobre la que situar el templo. A partir de ese momento la ciudad había sido creada en el plano religioso.

Por otra parte estos rituales sagrados implican que en el territorio urbano no se enterraba a los muertos y tampoco se rendía culto a los dioses infernales, excepto el caso de *Veiovis* por su conexión con Júpiter. Ya hemos visto cómo el ara relacionada con *Dis Pater* está fuera del *pomoerium* romano. El mundo griego observaba un comportamiento relacionado con Hades muy similar al romano e incluso en ambos casos los ritos funerarios solían tener lugar después de que se pusiese el sol y el cortejo que acompañaba al difunto salía de la ciudad en dirección a la necrópolis, un área relacionada con las divinidades infernales.

Los rituales relacionados con los dioses infernales solían celebrarse fuera de la ciudad y, aunque puede resultar extraño, la celebración nocturna no lo era tanto si consideramos las vinculaciones que se producen en las creencias escatológicas que terminaron convirtiendo a la luna en uno de los lugares en los que se ubican las almas de los muertos⁴⁸.

Además, Cumont⁴⁹ afirma que es posible que los druidas hubiesen colocado en la luna el otro mundo⁵⁰, donde los hombres llevaban una vida que la

⁴⁸ Sobre esto véase el apartado 8. La metempsicosis.

⁴⁹ F. Cumont, *Lux.... op. cit.*, p. 173.

⁵⁰ Con referencia a Lucano I. 456: "druidas... es opinión vuestra que las sombras no van a las moradas silenciosas del Erebo ni a los reinos sombríos del profundo Dite, sino que el mismo espíritu gobierna los miembros en un escenario diferente; si lo que afirmáis es cierto, la muerte es el punto central de una larga vida. Dichosos, sí, con su error, los pueblos a quienes mira la Osa, porque a ellos no los angustia el mayor de los temores, el miedo a la muerte. De ahí el ánimo de los guerreros dispuestos a correr a las armas, las almas capaces de morir, y la poca importancia de perder la vida que ha de volver" (trad. V. J. Herrero Llorente, *La Farsalia*, vol. I, Barcelona, 1967).

muerte no interrumpe. Pero un examen de los monumentos muestra, según Cumont, que las tradiciones autóctonas se mezclaron con las doctrinas orientales de la Gran Diosa Madre y puede que con el pitagorismo.

6. Las puertas de la ciudad

El único espacio que quedaba al margen de la protección mágico-religiosa de las murallas eran las puertas de la ciudad⁵¹. Eran lugares de tránsito y a las mismas solían afectarles los ritos de pasaje y por ello se solían efectuar diferentes rituales con el fin de reforzar su protección, entre ellos sacrificios de animales e incluso humanos.

Las puertas de Roma contaban cada una con su divinidad protectora propia, pero todas ellas estaban bajo la del dios Jano⁵², el dios de las puertas y el de los umbrales y además se entraba en un espacio sagrado protegido por los dioses de la ciudad. Las de las casas, al ser zonas de paso, tenían la protección del dios *Portunus*, deidad relacionada con Jano⁵³.

La entrada en una ciudad antigua tenía un componente religioso. En el año 137 a. C., después del *foedum* firmado por Mancino con los numantinos y una vez emprendida la marcha de retirada, Tiberio Sempronio Graco se apercibió de que no tenía los archivos de su cuestura por lo que se dirigió de nuevo a Numancia para reclamarlos. Según cuenta Plutarco (*T. G.* 6), los numantinos le invitaron a entrar en la ciudad. Tiberio, a pesar de sus reticencias, accedió ya que el rechazo del ofrecimiento podía ser visto como un agravio.

El espacio que ocupaba la ciudad estaba protegido por los dioses y traspasar sus límites, es decir, cruzar la puerta de la ciudad era una acción que debía contar con la aquiescencia de sus autoridades. Las puertas, al no estar protegidas por el círculo trazado con el arado y por lo tanto por las divinidades infernales, solían estar vinculadas a deidades relacionadas con la ciudad.

En las tablas de bronce de Iguvium (*Tabulae Iguvineae*)⁵⁴, escritas en umbro, se menciona un interesante ritual llevado a cabo en las tres puertas de la ciudad. Son sacrificios realizados en la parte anterior y posterior de cada puerta en honor de tres divinidades denominadas *Grabouio-* que tienen su correspondencia, según Dumezil,

⁵¹ Sobre los rituales relacionados con las puertas en Roma véase M. Marcos Casquero, "Ritos y creencias de la antigua Roma relacionados con las puertas", *Revista de Estudios Latinos (RE-Lat)* 5, 2005, pp. 147-174.

⁵² Sobre el dios Jano véase P. Grimal, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, París 1945. Hay una edición de 1999.

⁵³ G. Wissowa, *Religion and Kultus der Römer*, Munich, 1912, pp. 108-117; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, p. 89, y nota 1; J. Rikwert, *op. cit.*, pp. 157-158.

⁵⁴ F. W. Newman, *The Iguvine Tablets*, Londres, 1863; C. D. Buck, *A grammar of Oscan and Umbrian*, Boston, 1928; I. Rosenzweig, *Ritual and cults of pre-Roman Iguvium. With an Appendix Giving the Text of the Iguvine Tablets*, Londres, 1937; G. Dumezil, *Ideas romaines*, París, 1969, pp. 167-178.

con los dioses de la triada precapitolina, Júpiter, Marte y Quirino. Delante y detrás de cada puerta se celebra un sacrificio y una plegaria. Este autor elabora la hipótesis de que antes de la influencia etrusca se pudo llevar a cabo un ritual parecido en la ciudad de Roma y que los dioses preetruscos en vez de estar unidos a las colinas de Roma pudieron estar vinculados a las puertas⁵⁵.

Uno de los dioses de Iguvium a los que se sacrifica es el de *Trefo- Iouio-* se le inmolan víctimas en la parte posterior de una de las puertas. Dumezil ha vinculado el *Tref-* con la raíz **tem(ð)s-ro-* que ha dado en latín *tenebrae*. La traducción sería un Tenebroso Ioviano, próximo por lo tanto al *Veiovis* o al *Veiovis* romano. En Roma este dios es el predecesor romano del Dis Pater helénico. Para Dumezil, Dis Pater es un dios del círculo de Quirino y, por lo tanto, es normal que su equivalente umbro sea un dios del círculo de Vofonio⁵⁶.

Por lo tanto entre los umbros había un Júpiter Tenebroso vinculado a las puertas de las ciudades, equivalente al *Veiovis* romano y ello refuerza la hipótesis de ver a *Jupiter Optimus Maximus Anderon* como un *Jupiter Optimus Maximus Inferus*, es decir Dis Pater.

A continuación se analizan las estelas de arquerías de tradición indígena del norte peninsular y su conexión con las puertas del Hades que mencionan los autores greco-latinos, así como las vinculaciones de algunas de estas proposiciones con la escatología celta.

7. Estelas, puertas del Hades y escatología

7. 1. Las arquerías en las estelas del norte de la Península Ibérica

Dentro del campo de las estelas romanas de tradición indígena hay un grupo que tiene una decoración escultórica en arquerías y está presente en el centro y el norte de la Península Ibérica. García Bellido⁵⁷ hacía referencia a las mismas y argumentaba que el significado de los arcos no debía ser otro que el funerario, tal y como Altmann, Cumont y Macchioro⁵⁸ habían postulado. Añadía que en la mitología de los pueblos de esta región hispánica se figuraba la mansión de los muertos como accesible por varias puertas y se preguntaba si tenían algún significado los arcos de traza ultrasemicircular⁵⁹.

⁵⁵ G. Dumézil, *Portes et fontions en L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. Esquisses de mythologie*, París, 1985, pp. 47-54; reeditado en *Esquisses de mythologie*, París, 2003, pp. 563-570.

⁵⁶ G. Dumezil, *Ideas... op. cit.*, pp. 176-177 (G. Dumezil, *op. cit.*, p. 177, nota 4 observa un paralelismo con la triada guna india).

⁵⁷ A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, pp. 334-337.

⁵⁸ W. Altmann, *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlín, 1905; V. Macchioro, *Il Simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane*, Studi di ermeneutica. Memorie della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, vol. I, 2ª parte, 1911; F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942.

⁵⁹ Posiblemente el significado sea el mismo que el de las estelas de arquerías.

Una de las hipótesis propuestas para explicar el tema de las arquerías en estas estelas funerarias ha sido el de las puertas del Hades⁶⁰. Las arquerías han aparecido en estelas tanto de la Galia como de Hispania y también se han hallado en el Danubio⁶¹. Las estelas de arquerías que recoge García Bellido presentan variedades tipológicas, lo que impide adscribirlas en su totalidad al grupo de estelas de las puertas del Hades. Por ello que nos centraremos en una serie de lápidas caristias, várdulas y vasconas⁶².

Estas estelas presentan unos aspectos formales en cuanto a la realización de los arcos que indican la procedencia de todos ellos del mismo prototipo figurativo⁶³. Aunque Elorza⁶⁴ negaba su vinculación con las puertas del Hades y argüía que debían representar puentes, su razonamiento estaba motivado por la consideración de que el puente de Trespuentes, próximo a la ciudad caristia de Veleia, era romano. Los estudios realizados sobre el puente⁶⁵ han descartado su origen romano y han situado su factura en una época posterior. Persiste, en este caso, la vinculación con las puertas del Hades, visión que parece la más factible, tal y como lo admitía Francisco Marco⁶⁶, aunque indicaba que la llegada de este tipo de estelas a Galia e Hispania debió producirse desde el Danubio.

En la Península Ibérica han aparecido en las provincias de Álava, Vizcaya y Navarra, donde las arquerías se encuentran en lo alto de lápidas de testero plano, mientras que en Cantabria y Burgos la disposición es diferente, presentando las arquerías en la parte inferior de la estela y el testero es semicircular. Las estelas alavesas y vizcaínas se han encontrado en territorios que pertenecieron a dos pueblos prerromanos, caristios y várdulos, y las de Navarra a los vascones, mientras que no se han descubierto piezas de este tipo en el antiguo territorio autrigón. En Poza de la Sal, la Salionica de los autrigones, se han hallado estelas oikomorfas⁶⁷ y, aunque puedan tener un significado relacionado con el

⁶⁰ F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, pp. 39 ss.

⁶¹ A. Schober, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Panonien*, Viena, 1923.

⁶² Hay un grupo de estelas autrigonas oikomorfas que se han encontrado en torno a Poza de la Sal, antigua ciudad autrigona de Salionica, en las que se ha representado una casa (A. García Bellido, *op. cit.*, pp. 348-349). En Galia también se han hallado estelas oikomorfas E. Linckeheld, *Les stèles funéraires en forme de maison chez les Médiomatriques et en Gaule*, París, 1927.

⁶³ J. C. Elorza, "Estelas romanas en la provincia de Álava", *EAA*, 4, 1970, pp. 235-274. Una descripción de las estelas con arquerías en las páginas 236-237 y están numeradas del uno al cinco.

⁶⁴ J. C. Elorza, *op. cit.*, p. 236.

⁶⁵ A. Azkarate, V. Palacios, *Puentes de Álava*, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz, 1996.

⁶⁶ F. Marco Simón, "Las estelas decoradas de época romana en Navarra", *Trabajos de arqueología navarra*, 1979, pp. 205-245. En vez de ver una influencia de los pueblos danubianos sobre las estelas de tradición indígena bien se puede observar que tanto los galos como los tracios tienen unas creencias que la tradición aproxima a las doctrinas pitagóricas, por lo tanto había conexiones entre ellos. Además, en la zona danubiana también están asentados pueblos de cultura céltica.

⁶⁷ A. García Bellido, *op. cit.*, pp. 348-349.

Hades, este sería distinto del simbolismo de las estelas que muestran decoración en arquerías y que representaría las puertas del Hades.

El número de puertas labrado varía, dependiendo del estado de conservación, pero las hay de tres y cuatro puertas, lo que indicaría que han representado varias puertas del Hades⁶⁸. Aunque, como recogía García Bellido, en alguna estela de Pontevedra se han cincelado nueve arcos⁶⁹.

Estas puertas guardan relación con las llaves que portan algunas diosas galas, ya mencionadas. La existencia de varias puertas en el Hades la tenemos atestiguada en Virgilio y Silio Itálico y, por otra parte, la llave implicaría la apertura de estas puertas. El conocimiento de los pitagóricos y órficos y religiones místicas proporciona claves o “contraseñas” que permiten pasar a través de los guardianes de las puertas y tener acceso a los Campos Eliseos, sin necesitar una purificación a través de fuego, antes de que se inicie una nueva reencarnación.

7. 2. *Las Puertas del Hades*

Kirk y Raven⁷⁰ mencionan que los babilonios se imaginaban que el mundo de los muertos tenía siete regiones y, en el mito del descenso de Ishtar, ésta tenía que pasar a través de siete puertas⁷¹. Indudablemente la concepción babilónica de las puertas del infierno ha debido influir en la descripción de Homero de las puertas del Tártaro. El Tártaro de Homero tenía puertas de hierro y un umbral de bronce (Hom. *Il.* 8. 13: “O lo cogeré y lo arrojaré al tenebroso Tártaro bien lejos, donde más profundo es el abismo bajo tierra allí las férreas y el bronceo umbral tan dentro de Hades están como el cielo dista de la tierra” trad. E. Crespo, *Homero, Iliada*, Madrid). La puerta de hierro y el umbral de bronce están delimitando una zona exclusiva, cuyos habitantes tienen el estatuto de condenados por haber infringido las leyes divinas.

Por su parte Píndaro menciona (*O.* 2. 68-74: “Cuantos osaron, en cambio, morando tres veces / en uno y otro lado, mantener por entero su alma / alejada de injusticia, recorren el camino de Zeus / hasta la torre de Crono. Allí con sus soplos / las brisas oceánicas envuelven la Isla de los Bienaventurados; y flores

⁶⁸ Sobre la designación en céltico de las puertas del Hades como Letavia véase Ch.-J. Guyonvarc'h, “Notes d'étymologie et de lexicographie Gauloises et Celtiques XXVIII”, *Ogam* 19, 1967, pp. 490-494. Un análisis sobre las puertas del Hades y el río del Olvido/Lethes/ Leteo en Hispania en M. V. García Quintela, “El Río del Olvido” en J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana, II*, Madrid, 1986, pp. 75-86, *Idem*, “Las Puertas del Infierno y el río del Olvido”, en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana, III*, Madrid, 1979, pp. 149-157.

⁶⁹ Puig y Cadafalch, F., *L'Arquitectura romana a Catalunya*, 2ª ed. Barcelona, 1934, fig. 513; A. García Bellido, *op. cit.*, p. 335.

⁷⁰ G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 2003, p. 58.

⁷¹ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, (2ª edic.), 1955, pp. 107 ss.

de oro relucen, / unas de la tierra, nacidas de fúlgidos árboles, / y otras el agua la cría, / con cuyas guirnaldas enlazan sus manos y trenzan coronas”⁷².

Igualmente en la descripción de Cicerón sobre el *Sueño de Escipión*⁷³ se encuentran descripciones relacionadas con ultramundo claramente influenciada por la doctrina platónica, en particular el mito de Er de *La República* de Platón (10. 614b-621d), y la pitagórica, sobre todo en lo relacionado con la armonía musical de las esferas (Macr. *Comm.* 2, 1. 1-3). Expone Cicerón, a través de las palabras de Cornelio Escipión, que el alma del hombre es inmortal, y asegura que el ánima es divina, que procede de las constelaciones y estrellas y que vuelve a ellas (*Rep.* 6. 15), concretamente a la “Vía Láctea, después de su peregrinaje en la tierra. Los héroes y los grandes líderes políticos romanos están en la última etapa de la subida del alma a los cielos. Cicerón hace extensivo este estadio evolutivo a los filósofos y a los músicos, aunque simplemente hace mención de ello pero sin entrar en detalles (*Sueño* 5. 2)”⁷⁴. Las almas de aquellos que se entregaron a los placeres de los sentidos cuando se separan del cuerpo vagan errantes alrededor de la tierra y no alcanzan las mansiones celestiales hasta después de muchos siglos de expiación (Cic. *Tusc.* 1. 30; 1.76).

Hay descripciones escatológicas en el libro VI de la Eneida de Virgilio. Se han observado en ellas influencias griegas principalmente platónicas y neoplatónicas, pero también órficas⁷⁵. Aunque hay autores que ven en la escatología virgiliana un componente puramente neoplatónico y rechazan las conexiones con los órficos⁷⁶. Virgilio (6. 549-633) sitúa en el Tártaro los suplicios de los condenados por sus grandes faltas. El Tártaro tiene una puerta gigantesca con columna de sólido adamante. Una torre de hierro se alza firme en el aire. En ella está sentada Tisifone.

También tienen puertas los Campos de Eliseo. Los muros, dice Virgilio (6. 630-633), fueron forjados en la fragua de los cíclopes y la puerta es abovedada.

Silio Itálico, en el libro XIII de su poema *Púnica*, hace que el héroe romano Cornelio Escipión visite el inframundo acompañado por la sibila de Cumas. Silio

⁷² Traduc. A. Ortega, *Píndaro. Odas y fragmentos*, Madrid, 1984.

⁷³ *El Sueño de Escipión* formaba parte de la obra de Cicerón, *Sobre la República*, de la que solo nos ha llegado de manera fragmentaria. Se han conservado gran parte del *Sueño* gracias a la obra de Macrobio *Comentario al Sueño de Escipión*, en la que recoge amplios fragmentos de la obra ciceroniana y los glosa.

⁷⁴ Cic. *Rep.* 6-18: “Imitando esto los hombres sabios en las cuerdas de la lira y en los modos del canto, se abrieron el camino para poder regresar a este lugar, lo mismo que otros que, con superior inteligencia, cultivaron en su vida humana los estudios divinos” (traducción de Á. D’Ors, *Cicerón. Sobre la república*, Madrid, 1984). Corresponde a Cic. *La República* a Macr. *Commen.* 2. 1. 3=*Sueño*, 5. 2.

⁷⁵ J. N. Bremmer, “The Golden Bough: Orphic, Eleusinian, and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil’s Underworld in Aeneid VI”, *Kernos* 22, 2009, pp. 183-208.

⁷⁶ S. S. Torjussen, “The «Orphic-Pythagorean» Eschatology of the Gold Tablets from Thurii and the Sixth Book of Virgil’s Aeneid”, *Symbolae Osloenses* 83, 2008, pp. 68–83.

describe el Hades⁷⁷ siguiendo las pautas que había marcado su admirado Virgilio, pero incorporando nuevas características (13. 531-539): “Diez puertas abarcan estos dominios. La primera de ellas acoge a los guerreros, nacidos bajo la dura condición de Gradivo. La segunda, a los que promulgaron las leyes y los famosos preceptos de los pueblos y, por primera vez, fundaron ciudades con sus murallas. La tercera, a los agricultores, comunidad grata a Ceres, la más honesta de las que vienen a los manes, no corrompida por el veneno de la mentira. A continuación tienen su propia puerta aquellos que descubrieron las bellas artes y la forma de amar la vida, y compusieron poemas que su padre Febo no podría despreciar”⁷⁸.

Por estas cuatro primeras puertas han entrado los hombres cuyas actividades y comportamiento han gozado del favor de los dioses. Las siguientes cuatro puertas en cambio tienen o consideraciones negativas o están marcadas por un final infeliz. Por la quinta entran los náufragos. Si en Virgilio (*Aen.* 6. 324-330) los cuerpos insepultos de los náufragos permanecían cien años antes de cruzar la laguna Estigia, en este caso, entran por una puerta propia. Por la sexta puerta del Hades, de Silio Itálico (13. 542-544): “los que están cargados de crímenes y han confesado, en la misma entrada son juzgados por Radamante y condenados”⁷⁹.

La séptima era para las mujeres (13. 545-546). Por la octava entraban, según Silio Itálico, los recién nacidos, las jóvenes vírgenes y los que murieron en el umbral de la vida. Esta puerta es inconfundible por sus gritos de dolor (13. 547-549)⁸⁰.

El cometido de las dos últimas puertas sirve como reordenamiento de las puertas anteriores. Son las que renuevan el mecanismo y lo hacen volver a empezar ya que lo que subyace en este Hades es la idea de una nueva reencarnación, aunque desconozcamos si hay posibilidad de cumplir el ciclo o bien este se repite constantemente. La novena puerta conduce a los píos a los Campos

⁷⁷ M. von Albrecht, *Silius Italicus: Freiheit und Gebundenheit Römischer Epik*, Amsterdam, 1964. El Hades de Silio Itálico ya fue estudiado por Maubert y por De Luca sigue siendo un estudio de referencia sobre el tema (C. Maubert, “L'enfer de Silius Italicus”, *Revue de Philologie, d'Histoire et de Littérature anciennes* 54, 1928, pp. 140-160, 216-240; T. De Luca, *L'oltretomba nelle Puniche di Silio Italico*, Fano, 1937). Para las fuentes utilizadas por Silio Itálico véase J. Nicol, *The historical and geographical sources used by Silius Italicus*, Oxford, 1936.

⁷⁸ Sil. *Pun.* 13. 531-539: “cingunt regna decem portae: quarum una receptat/ belligeros dura Gradiui sorte creatos;/ altera, qui legis posuere atque inclita iura/ gentibus et primas fundarunt moenibus urbes;/ tertia ruricolae, Cereris iustissima turba/ quae uenit ad manis et fraudum inlaesa ueneno./ exin, qui laetas artis uitaeque colendae/ inuenere uiam nec dedignanda parenti/carmina fuderunt Phoebos, sua limina seruant”.

⁷⁹ Sil. *Pun.* 13. 542-544: “finitima huic noxa grauidi et peccasse fatenti / uasta patet populo: poenas Rhadamanthus in ipso / expetit introitu mortumque exercet inanem”.

⁸⁰ Sil. *Pun.* 13. 547-549: “infantum hinc gregibus uersasque ad funera taedas / passis uirginibus turbaeque in limine lucis / est iter extinctae et uagitu ianua nota”.

Elíseos, más allá del Océano. Allí ellos beben el agua del Leteo que les borra los recuerdos (13. 550-555)⁸¹.

Parece ser que esta puerta es de vuelta, ya que en ella están situados los Campos Elíseos. En este caso no es una morada, sino más bien un lugar de partida. Allí es donde está el río Leteo que les borra los recuerdos y las almas comienzan un nuevo ciclo de reencarnación. Silio Itálico situaba los Campos Elíseos más allá del Océano.

Por último, la décima puerta es una puerta aurea que brilla y que da paso al cielo, el lugar en el que las almas purificadas permanecen cinco mil años. Una vez transcurrido ese tiempo, saldrán de nuevo por la puerta de oro y entrarán en la novena puerta para reiniciar el ciclo (13. 556-559): “La décima puerta, resplandeciente de oro percibe ya el favor de la luz y brilla como si la Luna estuviera a su lado. Por ella las almas vuelven al cielo y transcurridos cinco mil años regresan a los cuerpos sin recordar a Dite”⁸².

Para Billerberck, el que Silio incrementase el número de puertas a diez debe interpretarse como una emulación de Virgilio⁸³, cinco de las cuales se pueden atribuir a Virgilio: héroes de guerra (1), artistas y poetas (4), naufragos (5), mujeres (7), recién nacidos y las jóvenes vírgenes fallecidas (8). También, según este autor, la orientación está inspirada en Virgilio, ya que, después del cruce, la puerta izquierda es la del Tártaro, la de la derecha la de los Campos Elíseos y adyacente a esta última está la del río Leteo.

Dumezil ve ciertos paralelismos entre la distribución de los mejores en cuatro estancias y la división territorial irlandesa en cuatro “territorios” que rodean el *cóiced* (quinto) central y que se definen por la excelencia de sus respectivos pueblos en el Saber, en el Combate, la Abundancia agrícola y en la Música. En base a estos paralelismos, Dumezil⁸⁴ apunta a que sospecha que pudo darse una influencia de las doctrinas drúidicas en Silio Itálico y añade que la puerta infernal reservada a los discípulos de Apolo, después de la puerta reservada al pueblo de Ceres, pudiera deberse a la devoción que Silio Itálico sentía por Virgilio.

Observamos un número ascendente de puertas desde Virgilio a Silio Itálico y cada una de ellas tenía un destinatario, según el tipo de vida que hubiese llevado en la tierra. En ambos autores el alma se dirige a una de estas puertas, se purifica y después de una estancia, más o menos larga, en los Campos Elíseos, bebe las

⁸¹ Sil. *Pun.* 13. 550-555: “Elysios ducunt campos: hic turba piorum, / nec Stygio in regno, caeli nec posta sub axe, / uerum ultra Oceanum sacro contermina fonti / Lethaeos potat latices, obliuia “mentis”.

⁸² Sil. *Pun.* 13. 556-559: “extrema hinc auro fulgens iam lucis honorem / sentit et admoto splendet ceu sidere lunae. / hac animae caelum repetunt ac mille peractis / oblitae Ditem redeunt in corpora “lustris”.

⁸³ M. Billerberck, “Die Unterweltbeschreibung in den Punica des Silius Italicus”, *Hermes* XXI, 1983, pp. 326-368. Sobre esto véase p. 330.

⁸⁴ G. Dumézil, *Portes...*, 1985, *op. cit.*, p. 54; *Idem, Portes...*, 2003, *op. cit.*, p. 570.

aguas del Leteo y vuelve a reencarnarse. Esas fuentes afirman que los celtas creían en la metempsicosis, que es lo que se analiza en el siguiente apartado.

8. Metempsicosis

Ciertamente la escatología de Silio Itálico participa doctrinalmente de la metempsicosis, una doctrina que en occidente enseñaron los pitagóricos y que también estaba presente en las creencias de la sociedad gala⁸⁵. Según César (*B. G.* 6. 14), una de las causas del valor de los galos es la enseñanza que hacen los druidas de la creencia en la inmortalidad de las almas y en la trasmigración de unos cuerpos en otros⁸⁶.

Para Burkert⁸⁷ la idea de la metempsicosis proviene de la India y es un cuerpo extraño en el pensamiento griego. Pero Watkins⁸⁸ no lo ve tan claro ya que doctrinas similares se atribuyen a las enseñanzas de los druidas entre los celtas y también el mito irlandés Dagda tiene un caldero mágico que permite a los muertos renacer a la vida. Además, Watkins advierte que ya hay en un texto hitita del siglo XVII referencias al alma y a la vida después de la muerte, y que guardan cierto paralelismo con posteriores especulaciones de textos órficos y pitagóricos⁸⁹.

Cicerón en sus *Disputaciones Tusculanas* (1. 38) atribuye a Ferécides de Siro la doctrina de la inmortalidad del alma. Este filósofo nacido en la 49 olimpiada (584–581)⁹⁰ también fue el primero, según diferentes fuentes, en proponer la metempsicosis del alma⁹¹ en su libro *Pentemychos*. Fue el maestro de Pitágoras, por lo que pudo ser la fuente de las ideas pitagóricas sobre el tema de la metempsicosis⁹². La *Suda* dice que adquirió su conocimiento de los libros secretos fenicios (*Suda*, s. v. *Ferecides*). Aunque Kirk y Raven⁹³ dan como improbable que obtuviese sus ideas a través de libros secretos fenicios sí ven como posible que *Ferecides* de Siro y Hesiodo tomaran prestadas de fuentes asiáticas

⁸⁵ Pomponio Mela dice que la creencia en la metempsicosis les hacía a los galos más valerosos en la batalla y que algunos celtas dejaban pendiente el pago de las deudas para el más allá (*Mela* 3. 2. 18 y 19).

⁸⁶ *Caes. B. G.* 6. 14: “Non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios”.

⁸⁷ W. Burkert, *Religion Griega*, Madrid, 2007, p. 399; *Idem, Lore...*, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁸ C. Watkins, *op. cit.*, p. 284.

⁸⁹ C. Watkins, *op. cit.*, p. 290.

⁹⁰ Sobre Ferécides de Siro véase D. S. 10. 3. Una biografía sobre Ferécides: H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford, 1990. Sobre la fecha de su nacimiento véase p. 48.

⁹¹ H. S. Schibli, *op. cit.*, p. 104. Sobre la metempsicosis véase G. Casadio, “La metempsicosis tra Orfeo e Pitagora”, en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée*, en honneur de J. Rudhart, Ginebra, Groz, 1991, pp. 119-195.

⁹² Sobre la metempsicosis véase M. A. Santamaría, “La trasmigración del alma en Grecia de Ferécides de Siros a Píndaro (ss. VI-V a. C.)”, en A. Bernabé, M. D. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La trasmigración del alma entre Oriente y Occidente*, Madrid, 2011.

⁹³ G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *op. cit.*, p. 58.

ideas no atestiguadas por otra vía ya que algunas concepciones de estos autores presentan afinidades fenicias.

Aunque ha habido cierto debate sobre si la metempsicosis fue introducida en el mundo grecorromano por los órficos o por los pitagóricos, Burkert⁹⁴ al analizar las doctrinas pitagóricas y debatir las interinfluencias que se produjeron entre ambas corrientes doctrinarias observa que mientras para los pitagóricos la creencia en la metempsicosis era un elemento primordial de su doctrina, en cambio en los órficos había una corriente que no la tenía entre sus principios, de lo que deduce que los órficos debieron tomar la metempsicosis de los pitagóricos.

Una serie de autores como Diógenes Laercio (8. 3), Porfirio (*VP* 6-8. 11) y Jámblico (*VP* 13-14) recogen que Pitágoras visitó Egipto y que los sacerdotes le enseñaron sus doctrinas. Herodoto (2. 123. 2) afirma que las doctrinas relacionadas con la metempsicosis tenían su origen en Egipto: “Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años. Hay algunos griegos -unos antes, otros después- que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos”.

Algo que niega Burkert⁹⁵. Y afirma que a los pitagóricos les debió llegar la doctrina de la metempsicosis de la India, a través de Oriente pero no de Egipto⁹⁶.

Por otra parte nos encontramos con aproximaciones entre las doctrinas pitagóricas y la religión de los getas, en particular con la creencia en la inmortalidad de tal manera que los griegos hacían de Zalmoxis, el inspirador de las doctrinas de los getas, un esclavo de Pitágoras que liberado por este había introducido las ideas pitagóricas entre los celtas. Pero como dice Herodoto (4. 96), Zalmoxis debió vivir muchos años antes que Pitágoras, en realidad era un *daímon*, de lo que se desprende que la creencia de los getas en la inmortalidad

⁹⁴ W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, pp. 126, 133.

⁹⁵ W. Burkert, *Lore...*, *op. cit.*, pp. 126, 133, 165. Se apoya en H. Bonnet, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952, p. 76ss.

⁹⁶ Pero en el cuento egipcio de los dos hermanos, escrito en la época de Seti II (1200-1194 a. C.), conservado en el Papiro Orbiney (P. 10183, Brit. Mus.), encontramos ciertas transformaciones que aunque mágicas están emparentadas con la metempsicosis. El espíritu de Bata, después de morir a causa de su mujer, pasa a un toro y posteriormente a un árbol hasta que al final se convierte en hijo del faraón. En el cuento, Bata siempre conserva, a lo largo de su existencia, el recuerdo de sus vidas anteriores. Es ciertamente una mención literaria en un mundo de ficción, pero implica que la idea de la reencarnación de un alma o un espíritu en diferentes cuerpos no era extraña al pensamiento egipcio (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. II, *The New Kingdom Near Eastern Center*, Berkeley, 1976, pp. 203-211; E. F. Wente, "The tale of the two brothers", en W. K. Simpson, (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press/New Haven & Londres, 2003 (3º ed.), pp. 80-90).

era anterior a la aparición de la doctrina pitagórica. Para Dodds, con la colonización griega del Mar Negro los griegos entraron en contacto con las ideas chamánicas del norte y debieron influir en Pitágoras a través de Avaris. Avaris, según este autor, era un chaman tracio que tenía el cuerpo cubierto de tatuajes, tal y como lo tenían las élites tracias y en particular los chamanes⁹⁷. Burkert admite esta influencia y afirma que en la tradición griega hay cambios y alteraciones de espíritus que pudieran indicar una influencia del chamanismo, pero añade que los nómadas del norte no desarrollaron nunca la metempsicosis por lo que una vez más se abre la posibilidad de una dependencia directa de la metempsicosis griega de la India⁹⁸. Dodds sugería que las doctrinas griegas e indias de la metempsicosis tenían un origen común en el chamanismo⁹⁹.

En lo que se refiere a la vinculación de las almas de los muertos y la luna hay que comentar que el descubrimiento de la esfericidad de la tierra trajo como consecuencia un cambio del lugar al que se dirigían las almas. Aunque una tradición al describir la *catabasis* de Pitágoras implicaba la creencia en un Hades subterráneo, las nuevas investigaciones de los griegos relacionadas con el cosmos y la esfericidad de la tierra hicieron que los pitagóricos¹⁰⁰ ya no lo situasen en el extremo occidental del Océano, sino que sostenían que eran el sol y la luna¹⁰¹. Tanto para pitagóricos como para los órficos, los espíritus de los fallecidos iban bien a la luna donde moraban o a brillar entre las constelaciones¹⁰².

Plutarco (46/50-120 d. C.), en su opúsculo *Sobre la cara visible de la luna*, afirma que en la luna se consumen las almas como cadáveres en la tierra. Y añade que 945 a-c: “Ello sucede con rapidez en las almas prudentes que consagraron su existencia a una vida de reposo y sosiego..... las almas de las personas ambiciosas, inquietas, dadas al culto del cuerpo e irascibles, unas transcurren el tiempo durmiendo y soñando los recuerdos de su vida. Sin embargo, cuando la inestabilidad y pasión propias de ellas las aparta y saca de la luna en pos de otro nacimiento, esta impide que accedan a la tierra e intenta retenerlas con el reclamo de sus encantos. No obstante, con el tiempo la luna hace que regresen y tomen a su disciplina. Con posterioridad, la fuerza vital del sol deposita otra vez

⁹⁷ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Ángeles - Londres, 1951, pp. 140-141.

⁹⁸ W. Burkert, *Lore...*, *op. cit.*, pp. 163-165.

⁹⁹ E. R. Dodds, *op. cit.*, 172, n. 97. Argumenta para ello que la creencia en la reencarnación aparece en época tardía y que no parece tener un origen indígena ni tampoco parece pertenecer a las creencias de los indoeuropeos que se habían incorporado. Y siguiendo a W. Ruben, “Schamanismus im alten Indien”, *Acta Orientalia*, 17, 1939, pp. 164-205, dice que el inicio debió ser el contacto con la cultura chamánica del Asia Central.

¹⁰⁰ El proceso de las tres reencarnaciones antes de acceder a las estrellas no debió afectar a los pitagóricos ya que las fuentes que recogen la vida de Pitágoras mencionan que recordaba sus reencarnaciones y estas habían sido más de tres.

¹⁰¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 239.

¹⁰² F. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Roman*, Nueva York, 1912, p. 176.

en ella la semilla del intelecto, luego la luna genera almas nuevas y la tierra, en tercer lugar, aporta el cuerpo”¹⁰³.

Para Olmsted¹⁰⁴ la trasmigración quizá sea de origen proto-indoeuropeo ya que hay paralelismos entre griegos, romanos, irlandeses, védicos y en las Edas. Independientemente de cuál fue la vía por la que llegó la doctrina de la metempsicosis a los celtas bien a través del pensamiento religioso protoindoeuropeo o por medio de los pitagóricos, determinar cuál de las dos vías es la válida presenta serias dificultades¹⁰⁵. Si la tomaron de los pitagóricos hubiese sido difícil su llegada a Hispania, pero lo mismo tuvo que pasar con su trasmisión a *Britannia*, en una de cuyas islas, Mona (Anglesey), se encontraba el principal centro de la religión druídica¹⁰⁶ y al que los druidas de la Galia se dirigían con el fin de adiestrarse en conocimientos avanzados relacionados con su doctrina¹⁰⁷. Además, hay indicios de que también era conocida por los celtas de Irlanda por su presencia en los antiguos relatos irlandeses. Una creencia presente en el antiguo pensamiento religioso proto-indoeuropeo resolvería estos problemas, pero crearía nuevas incógnitas del tipo de por qué solo se conservó entre los hindúes, los celtas y los tracios y, sin embargo, el pensamiento parece ser extraño en el mundo griego y en el romano.

Por otra parte, como recoge Burkert¹⁰⁸, si el alma se encarna inmediatamente después de la muerte, el Hades es innecesario. Es por ello que el sistema, para ser coherente, termina admitiendo la existencia de un castigo y una purificación en el Hades.

En este sentido, se comprende la aparición de llaves relacionadas con las puertas del Hades que garantizan al alma un cruce del territorio infernal sin necesidad de purificación, seguida de una larga estancia en los Campos Elíseos y de nuevo el renacimiento. Igualmente, la aparición, en un estela procedente de Narvaja (Álava)¹⁰⁹, de dos personajes que llevan lo que parece ser un caldero por su tipo y tamaño, tal y como figura en el caldero ritual de Gundestrup, significaría una vinculación entre este tipo de calderos y la esperanza de un renacimiento en el más allá.

¹⁰³ Traducción de V. Ramón Palerm, J. Bergua Cavero, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, IX, *Sobre la cara visible de la luna*, Madrid, 2002.

¹⁰⁴ G. S. Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest, 1994, p. 30.

¹⁰⁵ Un texto de Ammiano Marcelino dice que los druidas se organizan en colegios fraternales, como determinó Pitágoras (Amm. 15. 9. 8). El elemento comparativo entre los colegios druidicos y la normativa pitagórica al respecto induce a pensar que pudo haber una transferencia de doctrina de los pitagóricos a los celtas, pero no conocemos su alcance.

¹⁰⁶ Los druidas habían surgido por primera vez en Britannia, según Cesar (*B.G.* 6.1).

¹⁰⁷ Tácito narra el ataque romano a la isla de Mona y la defensa planteada por los druidas (Tac. *Ann.* 14. 30).

¹⁰⁸ W. Burkert, *Lore...*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁹ J. C. Elorza, “Ensayo topográfico de epigrafía romana alavesa”, *EAA*, 2, 1967, nº 87.