

DIODORO V 28.5-6 Y LA CREENCIA DEL ALMA ENTRE LOS CELTAS

El pasaje con ser tan breve esta cargado de información. Es llamativo el encabalgamiento de ideas. Diodoro se sirve de la doctrina de la metempsicosis para fundamentar la temeridad gala por medio de la partícula explicativa γάρ y al tiempo como argumento de la costumbre de arrojar cartas mediante la conjunción causal διό. Esto entraña una clara incongruencia, ya que si efectivamente regía entre los celtas la creencia en la transmigración del alma, según la cual ésta pasa a otro cuerpo al morir, no parece casar muy bien con la referencia a un correo ultramundano que sugiere la concepción de un más allá donde los difuntos no rompen los lazos con sus familiares vivos.

Son las razones últimas que justifican esta incongruencia las que nos proponemos indagar aquí. Para ello es necesario un doble examen. Primero de las ideas célticas que aquí se sugieren y después de las fuentes que utiliza Diodoro en la elaboración de su capítulo sobre los galos.

Desgraciadamente no hay ningún texto escrito por los antiguos celtas en el que den cuenta de sus creencias religiosas de una manera directa. Un texto poco claro hallado en una tumba gala parece guardar más conexión con el mundo de la magia¹.

Al evaluar las únicas fuentes de información, los autores clásicos conviene no olvidar la ineludible *interpretatio*, la posible tendencia a generalizar lo que ha sido una verdad de algunos celtas como algo que les concierne a todos, así como la multiplicidad y diversidad inherentes a su sistema religioso.

Los testimonios de los suntuosos funerales de César (*Gall.* VI 19) y Pomponio Mela (III 19), confirmados por la arqueología, se corresponden bien con la creencia en un más allá agradable, feliz, réplica de este mundo, si bien sublimado, donde los difuntos tienen las mismas necesidades y ocupaciones que en vida. Ésta *vita altera ad manes* en Pomponio Mela (III 2. 18 s.), tiene un carácter claramente positivo en el *orbis alius* de Lucano (*Ciu.* I 454-62). Y parece excluir la reencarnación, al menos no alude a ella.

Las citas sobre la inmortalidad del alma se combinan con el tópico del desprecio por la vida (Caes. *Gall.* VI 14: cf. Pomponio Mela y Lucano), la atribución de dicha doctrina a los druidas (Amm. XV 9.8; Str. IV 4.4; Cf. César y Lucano) y en Diodoro y Amiano Marcelino, que escribe en el s. IV pero sigue a Timágenes (ca. 55 a.C. en Roma), la mención de Pitágoras (Cf. Val. Max. II 6.10). A éste pueden aludir implícitamente César y Estrabón. Si bien conviene reparar en que si el interés de los druidas era

¹ M. Lejune et alii, «Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine: 3. Le plomb du Larzac», *EC* 22, 1985, pp. 95-177.

persuadirles de que las almas no mueren, sino que después de la muerte pasan de unos a otros, para así incitarles al valor, esa doctrina de inmortalidad debía de estar bastante lejos de la doctrina de la transmigración donde el renacer supone un castigo.

¿Concebían efectivamente esa inmortalidad en términos de transmigración del alma o son las referencias de los clásicos una peculiar *interpretatio*, basada en una deficiente comprensión de ese concepto de encarnarse en otro mundo, donde incluso los cuerpos pesan (vid. Procop. *Goth.* IV 48-58), o bien explicable como un modo de acercar unas ideas diferentes al auditorio grecolatino, de verter en conceptos griegos unas «bárbaras» para así hacerlas más comprensibles?

Nos falta la piedra de toque que nos permitiría zanjar la cuestión, la opinión de los propios celtas. Contamos, sin embargo, con una riquísima cantera donde acudir si no en busca de la piedra angular, sí, al menos, de otras, quizás gastadas, deformadas por el paso de los años, a la vez que transformadas por la labor de esforzados escultores que imprimieron en ellas nuevas grecas bajo el latir de un estilo y un mundo muy diferente. Nos referimos, claro está, a la literatura medieval céltica, escrita ya bajo la égida de la religión cristiana, a pesar de su notable arcaísmo.

En la literatura irlandesa existe un nutrido grupo de historias que bajo el epíteto de *immrama* «viajes» y *echtrae* «aventuras» contienen descripciones específicas del otro mundo, que confirman las noticias recabadas por los clásicos sobre un más allá feliz². Cabe preguntarse si igualmente las obras medievales guardan algún eco de las referencias a la metempsicosis.

Los especialistas oscilan entre demostrar la existencia de la transmigración³ o negarla⁴, opinión que parece mayoritaria. No podemos detenernos ni siquiera en una sucinta presentación de los escasos testimonios conservados. Nos limitaremos a enumerarlos y a insistir en las conclusiones que de ellos pueden extraerse.

Tras la lectura de *Tochmarc Étaine* «Cortejo de Étain», los diferentes relatos sobre Mongán, las versiones del nacimiento de Cú Chulainn, la narración *De Chophur in dá muccida* «La concepción de los dos porquerizos», la historia de Tuan mac Cairill y los poemas de Amairgen y el galés Taliesin, así como la historia de éste, conviene preguntarse si son realmente vestigios de una creencia celta antigua en la transmigración de las almas.

Para afinar todo lo posible nuestro juicio es esencial distinguir entre transformación, reencarnación y metempsicosis. La primera afecta a un ser que toma una forma

² Vid. a este respecto nuestra tesis doctoral inédita, *El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid 1993 (en prensa).

³ A. Nutt, *The Voyage of Bran*, vol. II = *The Celtic Doctrine of Re-birth*, Londres 1897 continúa siendo el estudio más exhaustivo sobre el tema, a pesar de las discrepancias, p. ej. vid. H. Spence, *The Magic Arts in Celtic Britain*, Londres 1945, reimpr. 1995, p. 112. En la obra de Nutt pueden consultarse la mayor parte de los textos irlandeses mencionados, así como en Ch.-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais*, I, Rennes 1980. En ellos así como en D. Ó hÓgáin, *Myth, Legend & Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition*, Londres 1990, u otros diccionarios citados pueden verse las referencias bibliográficas más específicas que por razones de espacio no podemos reproducir.

⁴ J.A. MacCulloch, *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgo 1911, p. 344 ss.; St. Piggot, *The Druids*, Londres 1975, reimpr. 1991, p. 103, pp. 113-115; Ch. Dröge, «Ein irischer *samsāra*? Betrachtungen zur Frage der «keltischen Seelenwanderungslehre» *ZCP* 39, 1982, pp. 261-268; Fr. Le Roux-Ch J. Guyonvarc'h, *Les druides*, Rennes 1986, p. 270 ss.; S.-P.F. Bothroyd, *Lexicon der keltischen Mythologie*, München 1992; B. Maier, *Lexicon der keltischen Religion und Kultur*, Stuttgart 1994.

distinta a la suya primigenia en virtud de un poder especial, propio de una deidad o adquirido por un ser humano; en cualquier caso no implica muerte. La segunda se refiere a un dios encarnado en un niño-héroe del que se considera su patrono, sin perjuicio de aludir a la antigua creencia de la reencarnación de un antepasado muerto, que puede guardar relación con la costumbre de asignar al nieto el nombre del abuelo, usual en Irlanda, Gales y Escocia. Muy diferente es el sentido de metempsicosis: a la muerte hay un paso de elementos psíquicos de un cuerpo a otro. La razón última de tal creencia es la comunidad esencial que existe entre todos los seres vivos, cuyo círculo debían completar las almas de acuerdo con los antiguos pitagóricos. Esa idea, ligada al comportamiento moral, conformará el concepto de ciclo de purificaciones en un proceso cuyo objetivo último es la liberación para lograr el paso a un estado divino, una tendencia moralista ya cuajada en el pitagorismo del s. V que puede considerarse como doctrina clásica de la transmigración⁵.

Si esto es así, estaríamos muy lejos de poder afirmar que los relatos de la literatura medieval céltica impliquen metempsicosis en el sentido pitagórico. No sería definitivo el hecho de que no parezca afectar al conjunto de todos los difuntos, sino que está restringida a un círculo selecto (héroes, poetas, seres míticos), en cuanto que dicha extensión sería hasta cierto punto aleatoria, desde el momento en que carecemos de datos para los más antiguos celtas y desde el momento en que por muy temprana, que lo es, que sea la redacción de las narraciones medievales, indudablemente se ha producido una transformación de las más antiguas creencias, no indiferentes a la influencia cristiana.

Sí parece decisivo que los personajes implicados en los relatos sean de hecho dioses. Lo es Étain en cuya historia se mezcla la transformación por obra de la magia en manos de una esposa celosa, la metamorfosis en pájaro y hasta cierto punto la reencarnación en su nieta. El motivo del insecto tragado que produce un embarazo reaparece en fábulas sobre el nacimiento de personajes destacados de la historia irlandesa, responde muy probablemente a una idea muy arcaica de la concepción y puede guardar relación con un motivo muy frecuente en la tradición céltica: el alma como un pequeño insecto que escapa al morir. Pero no parece que implique una transmigración del alma en sentido estricto, tal y como lo entendían los griegos. Falta la idea de muerte, de purificación, el castigo es muy otro.

Justamente con estas reflexiones estamos desvelando el mecanismo que pudo inducir a los autores clásicos a servirse de la referencia a Pitágoras. Si ellos o sus fuentes conocieron historias semejantes a las conservadas, fueran o no conscientes de las diferencias que presentaban respecto a la tradición griega, indudablemente tratarían de hacerlas comprensibles a su auditorio y lo más próximo era la doctrina pitagórica, máxime si como parece ser el caso de Diodoro están interesados en dichas teorías.

Si Étain es una diosa, dioses encarnados son Manannán en Mongán y Lug en Cú Chulainn. En ambos la filiación divina puede haberse utilizado como refuerzo de su carácter heroico e incluso de la monarquía. Es claro en Étain, personificación de la soberanía, lo es muy probablemente también en el caso de los porquerizos que sostienen en nombre de sus reyes una querrela que alcanza a todas las esferas. Además su histo-

⁵ W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart-Berlin 1934, p. 2. Cf. G. Casadio, «La metempsicosis tra Orfeo e Pitagora», en Ph. Borgeaud, *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ginebra 1991, pp. 119-155.

ria es un claro ejemplo de transformaciones en el ámbito de la magia, como parte de la historia de Taliesin y el don de metamorfosis de Mongán, heredado de su padre divino. Así como las transformaciones de Tuan pueden explicarse por su cualidad druidica implícita, sin olvidar que su historia constituye una reelaboración tardía (s. IX-X) para justificar un lapso demasiado largo en la cronología y explicar su conocimiento de las cinco invasiones, al tiempo que se las cristianiza. No obstante, si pueden servir-se de tal procedimiento es porque de alguna manera ese concepto tiene vigencia.

La otra posibilidad que justificaría la existencia de esos relatos medievales es que guarden efectivamente el eco de una antigua creencia en la transmigración de las almas, tan modificada y fuera de uso que llega a confundirse con conceptos que siéndole ajenos en sentido estricto le son próximos, cual es el de reencarnación divina, metamorfosis etc. En ese caso la equiparación establecida por Diodoro y otros autores sería más ajustada, correspondería a la metempsicosis, aunque verosimilmente no sería exactamente idéntica a la doctrina pitagórica.

Nos inclinemos en uno u otro sentido, lo cierto es que en este pasaje Diodoro yuxtapone la cita pitagórica y una práctica que implica la creencia en el más allá feliz. Aun suponiendo que ambas concepciones pudieran coexistir dentro del mundo céltico, como en Grecia, lo cierto es que no aparecen combinadas ni en la tradición pitagórica (si se conciben estancias intermedias en el otro mundo son de signo negativo), ni en la tradición autóctona medieval. Es más eso no justificaría, creemos, la incongruencia.

Una primera opción sería considerar que la referencia a Pitágoras que se inicia con *yáp* es una interpolación. Pero si eliminamos dicha oración, el sentido no se mantiene. La frase causal con *διό* es incomprensible sin una referencia anterior a la inmortalidad, por más que la cita pitagórica oscurezca el sentido.

Por tanto, la redacción debe de proceder del propio Diodoro. No parece que éste se limitara a compilar. Hay en él una capacidad de elección, un esfuerzo en la confrontación de datos y en la síntesis. Le gusta además marcar relaciones lógicas, razonar sobre las posibles causas de hechos extraños⁶. Aquí es muy verosímil que haya manejado varias fuentes o al menos varios testimonios sobre los celtas, que habría combinado de una manera muy *sui generis*.

Una de ellas es indudablemente Posidonio (131-52 a.C.)⁷. Una descripción más detallada de los banquetes aparece también en Ateneo (IV 151e-152d), pero sin la mención en ese punto de las porfias (cf. 153e y 154b) que es la que al evocar la valentía desencadena la mención de la inmortalidad.

Para M. Tierney⁸ el tema de la inmortalidad corresponde en Diodoro a su localización original, la mención de las cartas se debería a una mala interpretación del rito funerario de un bardo y la referencia a Pitágoras sería una anticipación⁹ de la mención de los druidas que hace al final del capítulo. Atribuye a Posidonio la etiología de la

⁶ Vid. la introducción de la edición de Belles Lettres, París 1993, así como E. Schwartz, «Diodoros», en *RE V* coll. 663-704 y S.N. Kenneth, *Diodorus Siculus and the first century*, Princeton 1990, csp. p. 7 ss, p. 114, p. 153.

⁷ Vid. J. Malitz, *Die Historien des Posidonios*, Munich 1983, csp. p. 35 ss y p. 169 ss.

⁸ «The Celtic Ethnography of Posidonius», *PRIA* 60, C, 1960, pp. 189-275.

⁹ Vid. V.J. Gray, «The Value of Diodorus Siculus for the years 411-386 BC.», *Hermes* 115, 1987, pp. 72-89.

creencia pitagórica de la inmortalidad de las almas, pero en lo que no parece reparar Tierney es en esa falta de adecuación en la sucesión lógica.

Además la ausencia de la mención de Pitágoras en César, Estrabón y Ateneo alimenta cierta reticencia a atribuir el pasaje directamente a Posidonio. A nuestro juicio hay dos posibilidades:

1) Diodoro resume el pasaje de una forma distinta a los otros autores. La falta de sucesión lógica bien podría deberse a una abreviación brusca¹⁰. Lo mismo habrían hecho César¹¹ y Estrabón, al no mencionar a Pitágoras. Entonces no dependería de Posidonio es la otra costumbre funeraria, la de arrojar cartas, ya que no aparece en los otros autores y las referencias clásicas son tardías (Mela III 2.19; Val. Max. II 6.10).

2) La mención de Pitágoras no estaba en Posidonio. Diodoro acude a otra fuente. No podía ser ajeno al despertar del interés por la historia universal en el Círculo de los Escipiones. Para rastrear la pista de autores que establecen el paralelismo entre la doctrina de la inmortalidad del alma de los druidas y la pitagórica hay que acudir a Jámblico (*VP* XXX 173) y el doxógrafo Hipólito (*Philosophoumena* I 2.17; cf. I 25.1 ss.). Para ambos Zalmoxis es el responsable de la transmisión de las creencias pitagóricas a los celtas. Las fuentes de Hipólito conducen a Soción (s. II a.C.), en quien se constata una corriente nueva que explica las referencias de Jámblico (*VP* XVIII 151) y Alejandro Polihistor (*apud* Clem. Al. *Strom.* I 15.70.1) a un supuesto aprendizaje de Pitágoras entre los bárbaros. Diodoro pudo haber manejado a Soción o el epitome de Heraclides escrito en el s. I a.C. (D.L. VIII 7; cf. I 1 y 6) u otros autores entre los escritos pseudoepigráficos que surgen entonces, puesto que al parecer se interesaba por Pitágoras y la cuestión de la inmortalidad.

Indudablemente circulaban escritos que establecían tal relación, ya observada en época de Heródoto (IV 93-4) respecto a los getas, si bien el historiador constata la diferencia: Zalmoxis les prometía que irían a cierto lugar donde vivirían eternamente, y parece tener claro que sus ideas no dependen de las griegas, ya que Zalmoxis vivió, a su parecer, mucho antes que Pitágoras.

No obstante, es esa tradición tan antigua la que justifica el razonamiento de Diodoro y es la responsable última de la incongruencia de este texto. Si tras el desprecio a la muerte figurara una expresión neutra sobre la inmortalidad (*ἀφθάρτους* en Estrabón, *orbem alium* en Lucano, *non interire animas* en César), se entendería perfectamente la oración causal con *διό*, confiados en la supervivencia no ven inconveniente en establecer correo con los difuntos, costumbre que ha pervivido en el folklore irlandés. Es el deseo de reconducir una creencia bárbara bajo la tutela griega la que le lleva a introducir con *yáp* la referencia a la transmigración y la que trastoca el sentido del texto.

Diodoro se mantiene en la mentalidad antigua que otorga una clara superioridad a todo lo griego, sea por convencimiento absoluto, desconocimiento parcial, incompreensión de las ideas célticas o táctica de aproximarlas a su auditorio. Está muy lejos de la corriente que, bien por un conocimiento más profundo o por la amplitud de mi-

¹⁰ G. Pasquali («Cesare, Platone e Posidonio», *SIFC* 8, 1930, pp. 297-310, p. 300) lo justifica porque evita las citas.

ras que les confiere el estudio de la historia universal, admitirá la influencia de los druidas en Pitágoras.

Dado el estado de nuestros conocimientos sobre los celtas más antiguos, quizás lo más prudente sea, a imitación de Heródoto, dejar constancia del paralelismo así como de las diferencias que separan ambos sistemas.

MARÍA DEL HENAR VELASCO LÓPEZ
Universidad de Valladolid