

# Pasado y presente de los estudios Celtas

2008  
7

Este libro non poderá ser reproducido, nin total  
nin parcialmente, calquera que sexa o medio empregado,  
sen o permiso previo do editor. Reservados tódolos dereitos.

© Fundación Ortegalia  
© Instituto de Estudios Celtas

Edita: Fundación Ortegalia  
Praza Isabel II, s/n  
15330 Ortigueira (A Coruña)  
Tfno.: 981 40 24 13  
e-mail: fundacion@ortegalia.es

Imprime: Gráficas Sementeira, S.A.  
Chan de Maroñas, 2 • Obre  
Tfno. 981 823855 • 15217 Noia

Depósito legal: C 3675-2007

## Índice

Presentación .....9-11

### I. Etnohistoria

- Almagro-Gorbea, Martín. Universidad Complutense:  
*La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta.* .....15
- Balbín, Paloma, Torres, Jesús-Martínez y Moya, Pedro.  
Universidad Complutense: *Lo que el viento no se llevó.  
Metodológica y práctica para el estudio de la Hispania Céltica.* ... 75
- Lorrío, Alberto. Universidad de Alicante: *El dios celta Airón  
y su pervivencia en el folclore y la toponimia.* .....109
- Juan Luis García Alonso. Universidad de Salamanca:  
*Etimología de Pozo Airón- Deo Airón.* .....137
- Alonso Romero, Fernando. Universidad de Santiago: *La  
transmigración de las almas en el folclore del mundo céltico.* ....147
- Moya, Pedro. R. Universidad Complutense: *Ritos de paso y fratrias  
en la Hispania Céltica a través de la Etnología y la Arqueología.* ....169
- Álvarez Peña, Alberto. Fundación Belenos, Asturias: *Elementos  
de la Antigüedad celta en la tradición oral asturiana.* .....243
- García Quintela, Marco V. Universidad de Santiago:  
*Etnoarqueología del Roble Ancho en Vizcaya.* .....259
- Torres, Jesús. Universidad Complutense: *De los trabajos y  
los días: El calendario de tradición celta en la Península Ibérica.* ..305
- Vázquez Hoys, Ana M<sup>a</sup>. UNED: *Los posibles cultos célticos  
a la serpiente en la Península Ibérica.* .....349
- Tenreiro, Marcial. Universidad de La Coruña: *La lanza en la tierra  
tierra: Rituales jurídicos de toma de posesión de la Antigüedad  
a la Edad Media.* .....365

### II. Etnología

- Luaces Pardo, Narciso. Director Museo de Meixido, Ortigueira:  
*Mitos y tradiciones populares de Galicia: El origen del carro celta* ..391

## DE LA HÉLADE A ÉIRE: TRADICIONES SOBRE EL ALMA EXTERNADA

M<sup>o</sup> del Henar Velasco López  
*Departamento de Filología Clásica e Indoeuropeo*  
*Universidad de Salamanca*

Tanto la Hélade como Éire son tierras cargadas de tesoros no ya por la belleza de sus monumentos, la hermosura de sus campos, la capacidad de inspirar a generaciones de artistas, sino sobre todo o, al menos, éste es el aspecto que más interesa subrayar aquí por la riqueza de sus respectivas literaturas.

En Grecia, dejando a un lado los primeros testimonios del II milenio a.C., las tablillas micénicas, documentos contables, carentes de información sobre los mitos, la literatura se extiende desde los poemas épicos que remontan a una antiquísima tradición oral, cuya primera puesta por escrito tuvo lugar en torno al s. VIII a.C., hasta las manifestaciones de los distintos géneros que jalonan la época arcaica, clásica, helenística e imperial prolongándose después en Bizancio hasta desembocar en la literatura griega moderna.

En el caso de los celtas, fieles a la prescripción druidica de no confiar en la palabra escrita, el lapso de tiempo es menor. En verdad existen documentos escritos en lenguas célticas antiguas así como vestigios sobre su religión y mitología transmitidos por los autores grecolatinos. Mas la literatura irlandesa propiamente dicha no comienza hasta después del s. VII de nuestra era, merced a la llegada de misioneros cristianos a la Isla Esmeralda. A partir de entonces contamos con textos que ponen por escrito en antiguo irlandés, irlandés medio, irlandés clásico y moderno las leyendas y mitos que, de otro lado, y ésta es una ventaja de incalculable valor, también se han conservado en fuentes orales hasta nuestros días.

En ambos casos, por tanto, estamos en inmejorable situación para analizar las literaturas de estos dos pueblos, emparentados por su común pertenencia al tronco indoeuropeo, compararlas y conseguir que las luces de una tradición alumbren las sombras de la otra, de modo que ambas se nos hagan más inteligibles, más cercanas.

*Hic et nunc* nos proponemos indagar en las tradiciones que atañen al alma externada. Esto es, la creencia en que la vida que alienta en el ser humano es algo tangible, algo material que existe fuera de uno mismo y, por ende, puede esconderse, ponerse a salvo, para retrasar todo lo posible la muerte, pues ese algo en virtud de una especie de simpatía o acción telepática sigue animando el cuerpo, aunque esté ausente. Es éste un concepto que ha sido bien examinado por antropólogos y estudiosos de la Historia de las Religiones. En especial Sir J. G. Frazer<sup>1</sup> en su *Rama Dorada* llamó la atención sobre múltiples testimonios recogidos a lo largo y ancho del vasto mundo, algunos antiquísimos, a los que además hay que sumar las pervivencias de tal creencia en los mitos de distintos pueblos.

Nuestro propósito al tocar este tema es ceñirnos al ámbito indoeuropeo, no porque el motivo del alma externado sea exclusivo de su sistema de creencias, sino porque las afinidades derivadas de la pertenencia a un mismo tronco rebasan la lingüística e invitan a adentrarnos en su mitología. Del mismo modo que una vez estudiadas varias lenguas indoeuropeas, la comparación lingüística entre ellas ayuda a entender mejor los testimonios de una lengua dada en su amplio espectro temporal, espacial y dialectal, en verdad es preciso primero ahondar en el análisis filológico de los textos, –en nuestro caso de los griegos e irlandeses que atestiguan la pervivencia del alma externada–, para proceder después a su comparación. Las peculiaridades y variantes de ambas tradiciones pueden contribuir a un mejor entendimiento de dichas historias, los fragmentos se iluminan entre sí, de forma que a partir de los restos que han sobrevivido en ambas literaturas podemos profundizar en el proceso de integración y pervivencia de dicha creencia dentro de sistemas religiosos muy diferentes a aquellos en los que se generaron.

Ante literaturas tan ricas estamos en las mejores condiciones para explorar cuándo, cómo, por qué aparece el motivo del alma externada, qué consecuencias tiene. Contamos además con una ventaja adicional: podemos examinarlo en sus contextos

<sup>1</sup> Además de la edición monumental en inglés, *The Golden Bough*, 1907-1914, 12 vols., Frazer publicó una abreviada en 1922, de la que existe traducción al español desde 1944 (duodécima reimpresión, Madrid, 1989), vid. en especial los capítulos LXV-LXVII.

originales, esto es, en los mismos relatos que los griegos o los irlandeses intercambiaban entre sí, sentados en los magníficos teatros con vistas al mar o a la lumbre del hogar en una fría y lluviosa noche de invierno. En tanto sucedió así, y así ha seguido siendo hasta nuestros días a juzgar por las fuentes orales a las que nos referiremos más adelante, el mito estuvo vivo y, como tal, pudo cambiar, modificarse, adaptarse a las intenciones del aedo, del cuentista, a las especiales circunstancias de su auditorio, de su aquí y su ahora.

Es preciso insistir en este aspecto porque atañe a una fundamental cuestión de método: a veces para informarnos sobre un mito o un personaje sólo podemos conformarnos con las entradas de los diccionarios mitológicos, lo mismo nos ocurre muchas veces cuando nos interesamos por un aspecto concreto de un pueblo primitivo y no tenemos más que la relación fría de un misionero o un antropólogo. Perdemos lo mejor, el ropaje literario, el contexto, la circunstancia que explica por qué y para quién se cuenta un mito.

Los propios griegos comienzan esa labor recopilatoria. Entre ellos a partir del s. IV a.C. y muy especialmente durante época helenística y romana florecen los primeros mitógrafos, que son gentes que escriben (*gráfein*) mitos y los escriben porque les interesan, –¡Qué duda cabe! –, pero conviene preguntarse de dónde obtienen la información: a veces ellos mismos nombran a sus fuentes, otras pueden identificarse a través del estudio filológico, mas muy a menudo uno se queda con la amarga sensación de conocer tan sólo el nombre de uno que antes había recogido ese mito y este otro al que leemos dos milenios más tarde leyó (tampoco puede descartarse el manejo de fuentes orales) y copió o resumió su cuento. Estos mitógrafos son muy útiles, pero también presentan muchos inconvenientes. Ilustrémoslos con un ejemplo que además permite entrar en materia.

Apolodoro (*Biblioteca* I, 8), cuenta la historia de Meleagro desde el principio: quiénes eran sus padres (Eneo y Altea, si bien algunos afirman que lo concibió de Ares), cómo cuando tenía siete días cumplidos se presentaron las Moiras, esto es, las diosas del destino, y anunciaron que moriría cuando se consumiera por completo el tizón que ardía en el hogar. Oído lo cual, la madre se apresura a recoger dicho tizón y lo guarda en

un arca. Crece Meleagro invulnerable y valeroso. Se narra a continuación el olvido de Eneo, que no ofrenda las primicias a Ártemis, la consiguiente cólera de Ártemis que envía un jabalí que destruye las cosechas, la caza del jabalí con la lista 'completa' de los participantes, la desazón de éstos por contar con una mujer entre sus filas, el enamoramiento de Atalanta, pese a que Meleagro tiene esposa, y el desenlace trágico: Meleagro le regala la piel a Atalanta por haber sido la primera en herir al jabalí, los tíos maternos de Meleagro consideran esto inaceptable por tratarse de una mujer, reclaman los despojos amparándose en el parentesco, entran en liza, Meleagro, lleno de ira, los mata y la madre, llena de pesadumbre por la muerte de sus hermanos, prende fuego al tizón e inmediatamente perece Meleagro. "No obstante", añade Apolodoro, "algunos dicen que no murió de ese modo". Describe entonces la muerte en combate de Meleagro en medio de la guerra en la que los curetes asedian la ciudad de Calidón.

¿Qué tenemos, pues, en este texto? Apolodoro, –mejor sería referirnos a él como Pseudo-Apolodoro–, una personalidad escurridiza, escribe entre el s. I y II d.C. preocupado por preservar el legado clásico, aun a costa de amalgamar versiones sin cuento, pero con un gran mérito, el deseo de introducir orden. En efecto, nos procura el relato más cumplido del mito de Meleagro ofrecido por fuentes griegas.

Ahora bien, en este texto erudito y cuidado se echa en falta precisamente que su autor ya no canta ni recita unos versos ante unos espectadores que viven inmersos en unos relatos vivos, cambiantes, susceptibles de ser integrados en distintas tramas, con miras muy distintas. No declama su obra en un teatro, repleto de espectadores ávidos de viejas historias, sabia y oportunamente relatadas, recreadas en cada representación como lo eran las intervenciones de los aedos.

Para ser testigos de tales circunstancias hemos de retroceder en el tiempo, a los textos clásicos y aún anteriores. Al recorrerlos podemos examinar precisamente las variantes, situarlas en sus respectivos contextos y juzgar hasta qué punto el interés del autor, las convenciones del género literario, los cambios de mentalidad acorde con las diferentes épocas contribuyen a la fragua del mito de Meleagro en sus distintas versiones.

Dicho análisis filológico ha sido abordado en un trabajo anterior<sup>2</sup> cuyas conclusiones podemos resumir como sigue:

El relato más antiguo aparece en la *Iliada* (9, 434-605). Corre a cargo de Fénix, el ayo de Aquiles, quien refiere con todo lujo de detalles la batalla entre los curetes y los etolios en torno a Calidón, los triunfos obtenidos por Meleagro en defensa de los etolios, mas también su empecinamiento en permanecer alejado de la lucha tras haber sido maldecido por su madre. El paralelismo con la situación que se vive ante las puertas de Troya es evidente. Resulta clarísimo el propósito de Fénix: conminar a Aquiles para que no siga el ejemplo de Meleagro y regrese a la batalla aún a tiempo de los regalos, medida material del *kléos*, de la fama imperecedera por la que luchan los héroes.

El mito tiene un claro valor paradigmático, persigue encauzar la conducta de Aquiles. Con esa mira y ante un auditorio que conoce muy bien el mito, se procede a una selección narrativa que hurta muchos detalles, incluso silencia la muerte de Meleagro. Es éste un silencio interesado pues se trata de convencer a Aquiles, que deponga su cólera y vuelva a la batalla, nada sería más contraproducente que recordarle el fin de Meleagro, que, de otro lado, le sería bien conocido como también al público que escuchaba al aedo.

Para informarse sobre dicho desenlace el auditorio del s. XXI ha de recurrir a otras fuentes. Algunos fragmentos papiáceos fechados aproximadamente en el s. VII a.C. presentan un Meleagro violento, al que nadie se resiste, muerto a manos de Apolo<sup>3</sup>. Junto a esa versión la leyenda del tizón, resumida antes por Apolodoro, era bien conocida en el ambiente literario del s. V a.C. llegando a imponer en las representaciones artísticas<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> M<sup>a</sup> del Henar Velasco López, "Lecturas del mito de Meleagro" *Minerva* 17, 2004, 31-83.

<sup>3</sup> El papiro Ibscher, col. 1, bien se considera forma parte de los fragmentos hesiódicos, (*Fragmenta Hesiodica*, eds. R. Merkelbach – M. L. West, Oxford 1967, fgo. 280; Hesiodo, *Obras y fragmentos*, introducción, traducción y notas a cargo de A. Pérez Jiménez – A. Martínez Díez, Madrid 1983, p. 330 s.), bien se clasifica entre los dudosos de *La Miniada* (A. Bernabé, ed., *Poetarum epicorum graecorum testimonia et fragmenta*, pars I, Stuttgart – Leipzig 1996, p. 139 s.; A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid 1979, p. 325 s.). Coincide dicha versión de la muerte con la ofrecida por Hesiodo en unos versos fragmentarios de *Las Eeas* o *Catálogo de Mujeres* (Fgo. 25).

<sup>4</sup> Así en Baquílides, *Epinicio* V, 49-154 (vid. con discusión y bibliografía: Bacchylide, *Dithyrambes. Épinicies. Fragments*, texte établi par J. Irigoín et tra-

Es ésta, naturalmente, la que más interesa al ocuparnos del alma externada, pero importaba resumir siquiera brevemente las otras para hacernos una idea de las variantes conocidas de dicho mito.

Es imprescindible también una adecuada valoración de las fuentes antes de entrar en el terrero de las múltiples teorías que se han propuesto a propósito de Meleagro. En el trabajo antes mencionado llamamos la atención sobre los aciertos y carencias de algunas de ellas. Baste aquí señalar que en general marran en sus intentos de explicar la génesis del tizón, precisamente porque no reparan en el hecho de que el tizón apunta a la existencia de elementos muy antiguos en la configuración del relato griego, está atestiguado de forma independiente y puede ser analizado a la luz de otros ejemplos sobre el alma externada. Estamos convencidos de que el ahondar en esa vía comparativa puede resultar sumamente beneficioso, máxime si tenemos presentes también las conclusiones apuntadas por los estudiosos que han abordado el estudio del mito desde el punto de vista del análisis interno siguiendo los métodos de la crítica literaria o buscando los referentes rituales.

Reflexionemos, en primer lugar, sobre las múltiples ventajas que tiene la idea de alma externada: la vida se concibe como algo material, tangible, algo que en virtud de una especie de simpatía puede esconderse, pues sigue animando el cuerpo, aunque esté ausente. Para un guerrero esa circunstancia se troca en una suerte de inmortalidad o, al menos, invulnerabilidad: nada puede matarlo, porque su vida reside no en él, sino en un objeto exterior que puede colocar a buen recaudo mientras él hace frente a sus enemigos.

En los cuentos populares suele gozar de tal privilegio un brujo, un gigante o un ser del otro mundo. El personaje en cuestión no puede ser herirlo porque su alma no está en él, sino oculta muy lejos, bien en un animal, en una planta o en un objeto: un pájaro, un pez, una serpiente, un escarabajo, un gusano, un árbol, una planta de cebada, una hierba, una piedra, un grano de arena, un pelo de la cabeza, un huevo, una luz, un anillo. Pueden

duit par J. Duchemin – L. Bardollet, Paris 1993, p. 115 ss.), Esquilo, *Las Coéforas* 602-611 y en la cita de Frínico, *Las mujeres de Pleurón* transmitida por Pausanias (X, 31, 4).

además generarse combinaciones muy curiosas como el alma que reside en una piedra preciosa que está en la cabeza de un pájaro asentado en la cabeza de un lebrato que vive en la cabeza del medio de una hidra de siete cabezas que habita en un bosque. Veremos un ejemplo irlandés más adelante.

Dicho concepto, atestiguado tanto dentro como fuera del ámbito indoeuropeo y desde muy antiguo, pues el primer testimonio lo proporciona un papiro egipcio del s. XIII a.C.<sup>5</sup>, tiene además su refrendo en las costumbres recogidas entre pueblos primitivos. Éstos separan el alma de su cuerpo para que éste resulte invulnerable cuando se consideran en situación de peligro, sea ante la inminencia de un combate, el traslado a una casa nueva, una ceremonia de iniciación y naturalmente el momento del alumbramiento, situación de máximo riesgo tanto para la madre como para el recién nacido. De ahí que a veces se proceda a guardar el alma de la madre hasta cumplido el puerperio y también que al poco de nacer el curandero deposite el alma del niño en un coco para que allí esté a salvo de los ataques de los espíritus. Sólo cuando sea mayor, fuerte y grande, volverá al cuerpo<sup>6</sup>.

Esas prácticas arrojan una luz nueva sobre las circunstancias del nacimiento de Meleagro en el relato de Apolodoro y en otras fuentes<sup>7</sup>: en su caso la situación provisional se prolongó y al quedar el tizón guardado en un arca o cofre el héroe resulta invulnerable. No queremos decir con esto que el concepto mismo de alma externada esté vigente en el relato griego. A este respecto es muy significativa una observación de Frazer: difícilmente reconocería en términos explícitos un salvaje que su alma externada está depositada en una planta o animal sagrado que en caso de ser compartido por los miembros de una familia o clan se convierte en su tótem, aducirá siempre otros motivos de respeto hacia dicho objeto. Es el mismo recelo que expresa el gigante del cuento quien emite con respuestas falsas o evasivas cuando la princesa le pregunta dónde está encerrada su alma. Más bien consideramos que

<sup>5</sup> Vid. *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 2, 1979, s.v. Brüdermärchen: Das ägyptische B.

<sup>6</sup> Frazer, *op. cit.* p. 761 ss. (citamos por la edición abreviada española).

<sup>7</sup> Diodoro de Sicilia IV, 34, 6-7; Higino, *Fábulas* CLXXI y CLXXIV; Ovidio, *Metamorfosis* VIII, 451 ss.

ese concepto de alma externada sigue latente en Grecia aunque sea tan sólo reminiscencia de un sistema religioso anterior.

Tenemos además otros indicios en la misma Hélade: se cuenta<sup>8</sup> que mientras vivió Pterelao Anfitríon no pudo tomar la isla de Tafos, mas la hija de Pterelao se enamoró de Anfitríon, arrancó de la cabeza de su padre el cabello dorado, que en ella había insertado Posidón para hacerlo inmortal, Pterelao murió y Anfitríon logró someter todas las islas. Existía un mito similar referido a Niso: tenía este rey en medio de su cabeza un cabello purpúreo y existía un oráculo según el cual moriría si se lo arrancaba. Su hija, Escila, enamorada de Minos, se lo arrancó y murió, así se adueñó Minos de Mégara<sup>9</sup>.

Pterelao y Niso tienen en común con Meleagro el pertenecer a generaciones antiguas dentro de la mitología griega: Pterelao vive en los días de Anfitríon, el padre putativo de Heracles, la intervención de Minos en Mégara guarda relación con el tributo que los atenienses tenían que pagar al Minotauro y que romperá Teseo. Son, por tanto, héroes griegos de la fase más antigua.

Queda además bien marcado que los protagonistas son invencibles y constituyen la salvaguarda de sus respectivos territorios. Es la misma relación que Meleagro mantiene con la ciudad de Calidón.

De otro lado, conviene recalcar que tanto la inserción del cabello dorado de Pterelao atribuida a Posidón para así hacerlo inmortal, como la mención del oráculo<sup>10</sup> en el caso de Niso

<sup>8</sup> Apolodoro, *Biblioteca* II, 4, 7; cf. II, 4, 5.

<sup>9</sup> Apolodoro, *Biblioteca* III 15, 8. En este caso contamos con más referencias, ya desde el s. V a.C. aparece mencionado en Esquilo, *Las Coéforos* 612-622; lo recoge también el viajero Pausanias (I, 19, 4; cf. II, 34, 7); y gozó de gran predicamento entre autores latinos como Propertio (III, 19, 21-26) y Ovidio, (*Metamorfosis* VIII, 6-151), quien ofrece un relato prolijo y desgarrador, Minos abandona a Escila, pero ella se lanza al mar siendo perseguida por su padre Niso transformado en águila marina, también ella al caer se convierte en un ave, Ciris, identificada con la garza blanca; dicha persecución es aludida también por Virgilio, *Geórgicas* I, 404 ss.; a Virgilio además se atribuye falsamente un poema con ese nombre, *Ciris*, que fue escrito muy probablemente por un miembro del círculo de Mesala y presenta una cuidada selección de variantes combinada con otros temas; para el mitógrafo Higino (*Fábulas* CXCVIII) Ciris no es un pájaro, sino un pez que el águila marina atrapa y despedaza cuando lo ve.

<sup>10</sup> El poema pseudovirgiliano *Ciris*, se desentendiendo del oráculo griego y se adapta perfectamente al contexto mítico-religioso latino: son las Parcas quienes

responde al intento de buscar la conformidad de una tradición harta extraña, la del cabello en el que reside la vida del héroe, dentro de los parámetros regulares de la religión griega.

No es el único: Esquilo al referir la actuación de Altea, la madre de Meleagro, en la segunda estrofa de un coro de *Las Coéforos* señala que con el tizón "compartía la duración de la vida hasta el día fijado por la Moira" (v. 610 s.). En la antístrofa de ese mismo coro describe así el proceder de Escila: "privó a Niso del cabello que lo hacía inmortal, mientras él respiraba plácidamente en el sueño, y Hermes se apoderó de él (v. 619 s.)".

Esto es, Esquilo en pleno siglo V a.C. menciona dioses griegos cuya relación con la muerte y el destino está perfectamente asentada en la tradición griega: la Moira y el psicopompo Hermes. Esto es lo normal, lo esperable, porque el concepto de alma externada pervive en los mitos, pero tan sólo como una reliquia de un sistema de creencias que ya no es el de los clásicos. Resulta natural, entonces, que se atribuya a las Moiras, que rigen el Destino de los mortales, la revelación de que la vida de Meleagro está unida al tizón<sup>11</sup>, revelación que hacen a la madre

aseguraron que el reino de Niso permanecería incólume mientras se conservara el cabello rojo que se alza en medio de su nuca (vv. 123-125). Efectivamente Mégara es tomada en el momento en que es cortado el cabello, en ese momento el poeta no se refiere al cumplimiento de las Parcas, sino que utiliza una expresión más general, *dium responsa probantur* (v. 388) "se confirman los oráculos de los dioses".

<sup>11</sup> Remito al trabajo antes citado, *Minerva* 17, 2004 p. 66 s. para una lectura más detallada del pasaje de Esquilo y la relación que guarda con una imagen de indudable antigüedad entre los indoeuropeos, la comparación entre difunto y árbol, cuyas huellas pueden seguirse en lamentos, epitafios, símiles épicos y onomástica (vid. M<sup>o</sup> del Henar Velasco López, "Los lamentos en Grecia e Irlanda", en *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid 2001, III, 797-809). A nuestro entender, la comparación de los distintos textos pone de manifiesto hasta qué punto el concepto de alma externada se integra en el conjunto de creencias griegas: al igual que un héroe a punto de morir o un difunto se equipara a un árbol, la vida del recién nacido está ligada a la rama que en esos momentos arde en el hogar, vivirá cuanto ésta tarde en consumirse, si se guarda y conserva a buen recaudo, nada podrá dañarle. Es más, cabe recordar aquí las observaciones de J.-P. Vernant (*Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1993<sup>3</sup> (traducción de *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1973) p. 144 s.) sobre la creencia sostenida por médicos y filósofos griegos, según los cuales en la generación frente al papel activo del macho la hembra es pasiva, no arroja semilla, sino que se limita a salvaguardar la joven planta. Señala Vernant además que tanto el mito de Meleagro, co-

al poco de nacer, según la versión de Apolodoro, Diodoro, Higino y Ovidio.

El examen de los episodios de Pterelao y Niso revela claramente cómo el concepto de alma externada implica invulnerabilidad. Esto ayuda a entender mejor incluso el relato homérico. Por más que en el relato que Fénix expone ante Aquiles no aparezca el tizón, desde ese presupuesto se entiende mucho mejor la insistencia de todos los ciudadanos de Calidón para que Meleagro defienda su ciudad, tan sólo él es capaz de derrotar a los invasores, incluso cuando escalan ya los muros. Se ha insistido mucho en los paralelismos entre el destino de Meleagro y Aquiles, pero quizás no se ha reparado lo suficiente en este punto: ambos son invencibles. Meleagro por tener un alma externada, Aquiles por haber sido sometido por su madre a un rito peculiar<sup>17</sup>. Es verdad que no hay referencia alguna en el texto iliádico,

mo el de Demofonte (infante de la casa real de Eleusis al que Deméter oculta de noche en el vigor del fuego como un tizón para hacerlo inmortal, *Himno a Deméter* 238 ss.) deben ser puestos en relación con las leyendas itálicas, muy probablemente de origen griego, que hacen nacer al hijo del rey de un tizón o de una chispa que salta al seno de la joven virgen que cuida del hogar (se trata de las leyendas de Céculo y Servio Tulo, *vid. L. Gernet, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: Le Foyer commun" Cahiers internationaux de sociologie* 11, 1951, p. 27). En dichos mitos habría una identificación entre el recién nacido y el tizón del hogar paterno. Es significativo, desde luego, que el día séptimo en el que se pronuncian las Moiras sobre el destino de Meleagro unido al tizón corresponda a la celebración de las Anfidromías, rito de integración del recién nacido en el hogar en el que ha nacido (*ibidem* p. 172). A este propósito el profesor Martín Almagro en comunicación personal durante el Curso "Los Celtas del Occidente Atlántico" celebrado en Ortigueira en julio del 2005 mencionó el hallazgo de morillos votivos en yacimientos hispanoceltas, por ejemplo en Tiermes, que, en su opinión, podrían guardar relación con la idea del hogar concebido como fuego de donde surge la vida, en especial la vida del héroe fundador de un clan que aglutina en torno a sí a un pueblo. A la espera de una pronta publicación de esos hallazgos y agradeciéndole en extremo su amabilidad al comunicarme tal hipótesis me parece oportuno dejar aquí constancia de la misma por la posible correspondencia con el rito griego así como la relación con otros héroes celtas, los irlandeses, nombrados más adelante.

<sup>17</sup> Aunque merecería un análisis más detallado, que es mejor postergar para otra ocasión, cabe señalar que de acuerdo con una de las versiones, Tetis quemaba de noche las carnes de Aquiles con la llama de un fuego y de día lo ungía con ambrosía para hacerlo inmortal y apartar de él la vejez (Apolonio Rodio, *Argonáuticas* IV 869 ss.). Pretendía destruir con el fuego la parte mortal paterna (Apolodoro, Biblioteca III, 13, 6). La similitud con el proceder de Deméter con el niño Demofonte, citado en la nota anterior, es evidente, como también la relación con el tizón de Meleagro.

pero tampoco es necesaria. De un lado, hay que presuponer que el auditorio conoce mucho más de lo que en un momento dado escucha a un poeta concreto. De ahí que el relato iliádico pueda comenzar *in medias res* en el momento crítico de la batalla en torno a Calidón y referirse con breves alusiones a los antecedentes y al desenlace del mito. De otro lado, el aedo se sirve de una antiquísima tradición oral y de ella escoge y selecciona aquellos episodios más acordes con sus propios intereses, con la manera en que desarrolla su poema épico. Evidentemente no es el único en actuar así, los responsables de otras tradiciones épicas se comportan de forma muy similar.

Si bien nos interesan fundamentalmente los episodios irlandeses, conviene detenerse antes en un ejemplo indio extraído del *Maha?bha?rata* (Vana Parva 135-136). De forma muy similar a Fénix con Aquiles, aquí un vidente, Lomasa, refiere al mayor de los Pandavas, protagonistas de la gran obra épica, la historia en este caso no de un guerrero, sino de un asceta, Yavakri, cuyo deseo de profundizar en el conocimiento de los Vedas era tan grande que impetró y llegó a conseguir del dios Indra la revelación. Mas cuando refiere tal hazaña a su padre, también célebre asceta, éste le reprende por considerar que el orgullo de su hijo ha sido tan grande que será destruido. Acompaña su amonestación de una historia muy antigua que cuentan los dioses: una vez un sabio estaba empeñado en tener un hijo que fuera inmortal y logró tal favor de los dioses, con una condición, la vida de su hijo dependería de una causa instrumental. El sabio eligió unas montañas confiado en la supuesta eternidad e indestructibilidad de las mismas. Nació un niño, de nombre Medhavi, sumamente enojadizo y arrogante, mucho más cuando tuvo noticia de las circunstancias de su nacimiento. Acostumbraba a insultar a los sabios hasta que un día uno le maldijo amenazándole con reducirle a cenizas. No sucedió esto inmediatamente, pero el sabio consiguió que los búfalos destruyeran la montaña de la que dependía la vida de Medhavi y entonces murió. El padre de Yavakri recuerda a su hijo que los mortales no pueden superar lo ordenado por el Destino. "Los ascetas jóvenes hinchados de orgullo por haber obtenido beneficios, mueren en poco tiempo, no seas tú uno de ellos", le advierte, por más que el hijo no esté dispuesto a

seguir su consejo. Efectivamente, en una ocasión ofendió a la nuera de un sabio poderoso y murió.

Son evidentes las similitudes con el relato homérico. El discurso indio es más explícito que el griego porque aquél a quien se pretende advertir de los peligros de la cólera termina muerto en el relato y naturalmente porque se insiste en la cuasi-inmortalidad que implica un alma externada. Pero el mensaje que se quiere subrayar es idéntico: una barrera infranqueable separa a mortales e inmortales, más vale no intentar cruzarla, porque se corre el riesgo de caer en la *hybris*, "la desmesura, el orgullo", y entonces ya no hay salvación posible, ni siquiera para unos héroes privilegiados, sean guerreros o ascetas. La razón última de ese privilegio de invulnerabilidad poco importa de cara a esa advertencia. Quizás por eso resulta superflua en el relato homérico.

En la *Iliada* hay una selección narrativa que responde al género cultivado, la épica. Para nada interesa a Fénix recordar las circunstancias de la muerte de Meleagro. Únicamente se describe la maldición de Altea que, afligida por el asesinato de su hermano, rogaba a los dioses con insistencia y con insistencia golpeaba la tierra invocando a Hades y a Perséfone, sentada de hinojos, con el regazo empapado de lágrimas, que den muerte a su hijo. Se precisa a continuación cómo la escucha la Erinia desde el Érebo, el profundísimo mundo subterráneo y muy pronto los muros de Calidón sufren el asedio enemigo<sup>13</sup>.

Nos parece que asistir a un rito apotropaico en el que la madre clama a los dioses todos, a los infernales en particular y, de ahí, el protagonismo de la Erinia, encargada de ejecutar las venganzas. La escena se encuadra perfectamente dentro los referentes religiosos griegos que corresponden a esa esfera de actuación. Igualmente en Esquilo se hace responsable a la Moira<sup>14</sup>, el agente más usual, ya desde Baquílides, puesto que ella rige el Destino. En cuanto a los fragmentos papiráceos que atribuyen la muerte de Meleagro a Apolo se mueven también dentro de una tradición perfectamente asentada en suelo helénico, pues al flechador Apolo se

<sup>13</sup> *Iliada* 9, 566-573.

<sup>14</sup> En el caso de Niso, *vid. supra*, la actuación de Hermes transcurre también dentro de los cauces normales de la religión griega, pues de acuerdo con una tradición muy extendida este dios es el encargado de acompañar a los muertos al Hades.

le atribuye la muerte de otros muchos héroes, incluido el cuasi-inmortal Aquiles, al menos en alguna de las versiones<sup>15</sup>.

Queda bien subrayada la extraordinaria adaptación del motivo del alma externada a los parámetros de la mitología y religión griegas. Desde ese punto de vista, la cuestión de la preeminencia de una versión de la muerte sobre la otra, que tanto preocupa a algunos investigadores, es hasta cierto punto irrelevante<sup>16</sup>, máxime si tenemos en cuenta que en épocas posteriores conviven las distintas variantes del mito sin dificultad alguna. Esto es, el mismo público que asiste al teatro y ve representadas las escenas de Frínico y Esquilo con alusiones al tizón, conoce también mucho mejor que nosotros las obras épicas en las que Apolo abate al violento Meleagro y, naturalmente, el relato que Homero pone en boca Fénix, aprendido en la escuela y repetido por los rapsodas en las fiestas panatenaicas.

No sólo en Grecia conviven variantes distintas de un mismo mito, otro tanto sucede en Irlanda. En el condado de Kerry, en el suroeste de Irlanda, se alzan todavía hoy los restos de una antigua fortaleza en las montañas de Slíab Mis (Slieve Mish en inglés), su nombre, Cathair Con Rói (Caherconree en inglés) significa "la fortaleza de Cú Rói". Cú Rói es el héroe más emblemático del Munster, como Cú Chulainn lo es del Ulster, no por casualidad en los relatos donde se describe su muerte ésta corre a cargo de Cú Chulainn<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Vid. Minerva* 17, 2004, p. 69 s. n. 103 y 104.

<sup>16</sup> Podemos considerar que la versión del tizón es anterior a Homero, que éste la evita como hace con otros elementos populares para acentuar más el tono heroico (*vid. Minerva* 17, 2004, p. 55 n. 69), pero que la invulnerabilidad de Meleagro, sugerida que no explícita, la presupone. Mas lo cierto es que el texto iliádico no menciona el tizón. Respecto al auditorio para el que canta el aedo, el coetáneo, también podremos conjeturar que conoce o no esa versión. Lo único cierto es que está dispuesto a aceptar el 'mito' en los términos presentados por Fénix. En verdad, su narración es suficiente para que el mito desempeñe la función paradigmática para la que es enunciado: al cabo Fénix convence a Aquiles, quien posterga el regreso a su patria que tenía planeado para el día siguiente. Del mismo modo resultaría fácil sospechar la actuación de Apolo, el dios joven, enseña de la nueva generación divina, con un papel destacadísimo en la épica que ensalza las hazañas de los héroes en un contexto aristocrático. Mas lo cierto es que, por más que aparezca en otros fragmentos épicos, no aparece en la *Iliada*.

<sup>17</sup> P. S. Hellmuth se ha ocupado de los mismos en su tesis doctoral, *Edition and critical analysis of the old and middle Irish recensions of the tragic death of*

Se nos conservan varias versiones. La más interesante desde el punto de vista que aquí nos ocupa es precisamente la más antigua, escrita en antiguo irlandés entre los siglos VIII-IX d.C.<sup>18</sup>. El relato es como sigue: fruto de una expedición organizada por Cú Chulainn y sus guerreros, en la que Cú Rói desempeña un papel decisivo, el héroe del Munster se hace con un suculento botín. Consiste éste en una vaca maravillosas y una muchacha, Bláthnaid, cuyos derechos no le son disputados en un primer momento. Cuando los del Ulster se los reclaman, decide trasladar dichos bienes a su fortaleza de Cathair Con Rói. Al cabo de siete años, aprovechando una ausencia de Cú Rói, Cú Chulainn visita a Bláthnaid y la muchacha traiciona el secreto que un día le confesara Cú Rói: "había una fuente en la ladera de Slíab Mis, al oeste, un salmón se aparece allí cada siete años, en su centro había una manzana de oro. Esa manzana podría cortarse con su propia espada, es allí donde estaba su alma"<sup>19</sup>. Han de esperar siete años desde esa visita para que aparezca el salmón. Transcurrido ese tiempo, los ulates atacan la ciudad, que Cú Rói defiende arrojando grandes piedras. En ese punto el texto presenta alguna dificultad, mas es claro que Cú Chulainn mata el salmón y Cú Rói pierde toda su fuerza, no sin antes advertir sobre el peligro de confiar un secreto a una mujer. De hecho, una vez que los del Ulster se alzan con la victoria, Bláthnaid termina atravesada por un venablo lanzado por el poeta de Cú Rói que así venga a su patrón y después se da muerte a sí mismo.

La segunda versión más completa está escrita entre los siglos XI y XII en irlandés medio<sup>20</sup>, su estilo es más pulido y la versión

*Cú Rói mac Dáire, Aided Chon Roí*, Ph.D., University College Cork 1998. No obstante, tal y como iremos citando, nos hemos servido de las antiguas ediciones y traducciones, cuyas xerocopias agradecemos al Dr. S. Úa Súilleabháin.

<sup>18</sup> El texto del manuscrito Egerton 88 fol. 10 a l – 11 a l es reproducido por R. I. Best, "The tragic death of Cúroí mac Dáiri" *Ériu* 2, 1905, 18-35, pp. 32-35, así como por R. Thurneysen, quien lo acompaña de traducción alemana en "Die Sage von Curoi" *ZCP* 9, 1913, 189-236, pp. 190-196.

<sup>19</sup> R. Thurneysen, *art.cit* parágrafo 10 p. 192. A propósito de las connotaciones ultramundanas de las vacas, el caldero, la fuente, el salmón, las manzanas, el propio viaje, remitimos al capítulo dedicado a los celtas en nuestro estudio, *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Universidad de Valladolid, 2001.

<sup>20</sup> El texto se conserva en el *Yellow Book of Lecan*, col. 776-780, (Ms. pp. 123a-125a, facsimile ed.), existe edición y traducción inglesa a cargo de R. I. Best,

que presenta un tanto diferente. Si atendemos únicamente al episodio de la muerte de Cú Rói observamos que en este texto la mujer engaña al héroe: convence a Cú Rói para que envíe a sus huestes a buscar por toda Irlanda las piedras más grandes con el fin de construir una fortaleza, cuando los del Ulster se aproximan le hace creer que son los guerreros que envió, le conduce dentro de la fortaleza y le ata de los cabellos a las barras de la cama. Aun así Cú Rói, a patadas y puñetazos, logra matar y herir a un número considerable de enemigos, un centenar, antes de que Cú Chulainn le dé muerte.

Otro texto, estrechamente relacionado con éste, *Brinna Ferchertne*, "La Visión de Ferchertne", nombre del *file* ("poeta") de Cú Rói, precisa que Cú Chulainn mata a Cú Rói con su propia espada<sup>21</sup>. Ése sería el único recuerdo del antiguo relato cuyos detalles van desvaneciéndose. Así otras fuentes medioirlandesas con narraciones mucho más abreviadas se limitan a dejar constancia de que los ulates matan a Cú Rói y destruyen la ciudad<sup>22</sup>.

*Ériu* 2, 1905, 18-35, pp. 20-31; también puede consultarse el comentario de R. Thurneysen, *ZCP* 9, 1913, 189-236, pp. 215 ss.

<sup>21</sup> El texto está editado por K. Meyer, *ZCP* 3, 40 ss. y puede consultarse la traducción en R. Thurneysen, *ZCP* 9, 1913, 189-236, p. 205; La espada también desempeña un papel importante en un relato popular "El joven rey de Easaídh Ruadh" resumido por K. Briggs, *Diccionario de las hadas*, Barcelona 1976 (reimpr. 1992) s.v. "Alma separable o alma externa", donde aparecen otras historias en las que un gigante o un brujo saca la vida de su cuerpo y la esconde en un huevo, en el vientre de una oveja o en un tronco. El tronco es especialmente interesante no sólo por la evidente relación con el tizón de Meleagro, sino porque suele ser un tronco lo que dejan los seres feéricos cuando cambian a uno de los suyos por un ser humano. Cabe recordar también el caso del marido que oye lo que planean dichos seres ultramundanos y evita que raptan a su esposa apretándola junto a sí sin moverse, hablar, ni soltarla hasta que se hace de día. A la mañana siguiente encuentra una pieza de roble en el muro de su jardín que el joven esposo quema (*ib.* s.v. "Tronco"). En este caso, al destruir al sustituto que habían preparado las hadas impide el trueque, sin dañar a su mujer. Si Meleagro resulta muerto es porque desde el día de su nacimiento su vida está atada al tizón. A ese propósito y desde un punto de vista totalmente diferente, apuntamos en su día la posible relación con la cuerda que se deposita en el hogar durante los funerales del rey hitita (vid. *El paisaje del más allá* p. 220 n. 141).

<sup>22</sup> Así en la versión del manuscrito Laud (Oxford) 610, fol. 117 a – 117 b, publicado por K. Meyer *RC* 6, 1883-1885, pp. 187-189, p. 188 (cf. la traducción alemana de Thurneysen, *art.cit.* p. 212), donde se hace alusión a que ha sido atado, y en el *Dindshenchas* (en W. Stokes *RC* 15, 1894, pp. 448-450 y Thurneysen, *art.cit.* pp. 198-201; cf. otra referencia puntual en un poema, p. 229). En ese amarrarlo de los cabellos para impedir o, al menos, entorpecer su defensa es probable que

Al parecer el gran autor del s. XVII G. Keating se sirvió fundamentalmente de las versiones medioirlandesas para escribir la suya propia en irlandés clásico: en ella Cú Rói muere solo, desarmado<sup>23</sup>.

No es éste el lugar para analizar a fondo la figura de Cú Rói, pero conviene siquiera dar algunos datos que nos ayuden a entender las circunstancias de su muerte. En las distintas versiones de gran gesta heroica irlandesa, la *Táin Bó Cuailnge*, Cú Rói aparece esporádicamente, pero impresiona su enorme capacidad guerrera, no sólo el carácter primitivo de su táctica de arrojar piedras con una facilidad pasmosa<sup>24</sup>, sino el hecho de que muy pocos quieran enfrentársele<sup>25</sup>, cosa que también se decía de Meleagro.

Atendamos, si no, a otro famoso relato irlandés, *Fled Bricrenn* "El banquete de Bricriu"<sup>26</sup>: Cú Rói propone a los guerreros del Ulster una prueba que compromete su honor, *fír fer* "verdad de hombres", les ofrece la posibilidad de que le decapiten, siempre que después consientan ellos en ser decapitados por él. Sólo Cú Chulainn está dispuesto, cuando le llega el turno, a poner la cabeza en el tajo, con lo que consigue el reconocimiento de su primacía. Pero lo que interesa subrayar es que Cú Rói recupera su cabeza cada vez que se la cortan, incluso cuando Cú Chulainn la reduce a pedazos.

Parece evidente que incluso cuando no se alude al alma externada de Cú Rói, se sobreentiende una cualidad que, tal y como

haya un eco de la historia de Sansón y Dalila; la fuerza de Sansón reside en sus cabellos, un elemento que podía cobijar el alma externada. Cabría dentro de lo posible que la relación se hubiera establecido por esa vía.

<sup>23</sup> *Foras Feasa ar Éirinn*, Book I, sec. XXXVI = *History of Ireland*, Part II, edited with translation and notes by P. S. Dinneen, London, Irish Texts Society, vol. VIII, 1908, reimpr. 1987, pp. 220-27.

<sup>24</sup> Tal y como hemos apuntado, dicha habilidad aparece también en el relato antiguo irlandés de su muerte. Se omite después, pero las piedras continúan desempeñando un papel importante en el desenlace de la acción en la estratagema urdida por Bláthnaid para engañarle: los hombres de Cú Rói son enviados lejos a recoger las piedras más grandes que puedan encontrar en toda Irlanda para construir una fortaleza.

<sup>25</sup> *Vid.* Thurneysen, *art. cit.* p. 227. Una visión general de este héroe con referencias bibliográficas puede consultarse en D. Ó hÓgáin, *Myth, legend & romance. An encyclopaedia of the Irish folk tradition*, London, 1990, s. v. Cú Rói.

<sup>26</sup> *Vid.* un resumen en M.-L. Sjoestedt, *Gods and heroes of the Celts*, Dublin 1994 (reimpr. de la trad. ingl. de 1949 a cargo de M. Dillon del original francés, *Dieux et Héros des Celtes*, Paris 1940), p. 72 s.

hemos mostrado más arriba, guarda relación directa con dicha condición: la invulnerabilidad. Otro tanto podría decirse de otra de las características más sobresalientes de Cú Rói, su capacidad para transformarse en distintos seres<sup>27</sup>. Mas nos desviaríamos de nuestro objetivo.

Lo verdaderamente llamativo es la propia transformación que sufre el relato, cómo el motivo del alma externada desaparece paulatinamente, se oscurece: de la versión original tan sólo pervive la espada<sup>28</sup>, que de instrumento auxiliar se convierte en único agente, protagonista indiscutible en un contexto guerrero.

Tal cambio sucede, bien porque el motivo del alma externada deja de entenderse, al producirse un cambio en las creencias que sustentan tal concepción, bien porque éstas son arrinconadas por la orientación de los nuevos textos, o quizás por una combinación de ambos factores.

Naturalmente importa mucho, ya lo hemos visto en la *Hélide*, el tipo de texto que nos transmite una historia que contenga el motivo del alma externada, el género y la intencionalidad del autor, máxime si ésta se transmite como relato dentro de otro relato, cosa que también sucede en los ejemplos homérico e indio.

De Éire nos llega una de las más famosas historias, muchas veces citada a propósito del paralelismo con la de Tristán e Isolda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* "La Persecución de

<sup>27</sup> *Vid.* *Minerva* 17, 2004, p. 73 n. 115.

<sup>28</sup> En ese sentido es fácil encontrar ejemplos dentro del ámbito céltico en los que la propia arma del protagonista es objeto indispensable para darle muerte. La espada desempeña un papel importante ya sea en cuentos populares en los que aparece un gigante o un brujo que saca su vida de su cuerpo y la esconde en un animal o en un objeto (*vid.* a título de ejemplo, además de las referencias en K. Briggs, *Diccionario de las hadas* s.v. "Alma separable o alma externa", el cuento irlandés citado más abajo), ya en la cuarta rama (*Math, hijo de Mathonwy*) de los *Mabinogi* galeses, donde no se menciona explícitamente un alma externada, pero sí unas peculiarísimas condiciones para dar muerte a Llew Llaw Gyffes: hay que fabricar una jabalina sin hacer ninguna otra cosa, menos cuando la gente estuviera en misa en domingo, no se le puede matar ni en casa ni fuera, ni a caballo ni a pie. Hay que preparar un baño en la orilla de un río, colocar encima de la tina un entramado arqueado y después cubrirlo bien con paja, traer un macho cabrío y sentarlo junto a la tina; Llew tiene que poner un pie sobre la espalda del macho cabrío y el otro en el borde de la tina. Existe traducción española a cargo de V. Ciriot, *Mabinogion*, Madrid, 1982 (reed. 1986).

Diarmaid y Gráinne<sup>29</sup>. Gráinne como Isolda estaba prometida a un rey, en el caso irlandés, Fionn mac Cumhaill, jefe supremo de los Fianna, guerreros protagonistas de todo un ciclo literario irlandés. Pero justo el día de los esponsales, al menos de acuerdo con la versión más canónica, Gráinne obliga a Diarmaid a raparla y huyen juntos. El texto se centra justamente en las aventuras vividas en el transcurso de la persecución llevada a cabo por Fionn y sus guerreros en pos de Gráinne y Diarmaid, hasta entonces mano derecha de Fionn. De dicha narración nos interesan sobremanera algunos episodios:

En una ocasión los fugitivos han encontrado asilo en un lugar donde no osan entrar los Fianna, se trata del territorio de Searbhán Lochlannach, gigante encargado de custodiar un serbal cuyos frutos tienen propiedades maravillosas, pues no en vano creció a partir un baya procedente del País de la Promesa, una de las denominaciones del más allá. Las armas no hieren a dicho gigante, el fuego no le quema, el agua no le ahoga, tiene un solo ojo, un grueso collar de hierro alrededor de su cuerpo con un garrote de hierro en el extremo. No puede morir hasta no haber sido golpeado tres veces por su propio garrote<sup>30</sup>.

Creo que hay buenas razones para argüir que estamos ante un caso similar a la última fase en el desarrollo de la historia de Cú Rói, esto es, cuando ya sólo se menciona el objeto por el que ha de ser muerto. En mi opinión, es probable que en dicho episodio persista la huella de un antiguo relato con el motivo del alma externada por la insistencia en la invulnerabilidad y por el hecho de que cuando Diarmaid advierte la llegada de dos guerreros a los dominios del gigante refiere un relato, cuyo paralelismo con lo ya narrado es esencial para el desarrollo de la acción<sup>31</sup>. En este segundo episodio efectivamente aparece un alma externada.

<sup>29</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne. The Pursuit of Diarmad and Gráinne*, Dublin, Irish Texts Society, 1967 (reimpr. 1986).

<sup>30</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 798-801; 907 ss.; cf. 1130 ss.

<sup>31</sup> El episodio es narrado por Diarmaid ante dos guerreros enviados por Fionn para apresarle como ejemplo de lo que le sucedió a otro guerrero que se vio en una circunstancia muy similar. Si a estos dos Fionn les ha encargado que le traigan bien la cabeza de Diarmaid, bien el puño de cada uno repleto de los frutos del serbal (850 s. y 949 ss.), a aquél le pidió que le trajera el gusano de la cabeza de Cian (981 ss.). En ambos casos los guerreros acuden a Fionn para es-

Ataño a un tal Cian<sup>32</sup>, quien desde niño tiene una protuberancia en su cabeza que crece al mismo ritmo que él. Cuando se hace mayor acostumbra a cortar la cabeza a todo el que le rasura<sup>33</sup>. En una ocasión Cian, deseoso de dar muerte a Sgáthán en venganza por no haber tratado suficientemente bien a su criado, le encarga que le afeite. Sgáthán observa el abultamiento que tiene de oreja a oreja y se dispone a averiguar qué hay dentro, hace un corte con el cuchillo y de allí salta un gusano que tras salir por el tejado vuelve dentro para enroscarse en la empuñadura de una espada de Cian. Un gusano que Cian no permite que sea muerto (por Sgáthán) antes de llevárselo a su madre pues "es en su vientre donde fue concebido" (1062). Cian efectivamente lo lleva ante sus padres, el padre se inclina por matarlo, mas la madre se opone "porque no se sabe si la duración de su vida y la de Cian será la misma" (1069). Dejan, pues, al gusano con vida. Entretanto crece y se desarrolla tanto que han de construir una casa para guardarlo, tiene cien cabezas. Un día mata al hermano de leche de Cian y entonces la madre da permiso para matar al gusano. Lo intentan con fuego, pero el gusano consigue huir y refugiarse en Corca Dhuibhne, la península de Dingle al suroeste de Irlanda, en una cueva cuyos alrededores domina de tal modo que ni Fionn ni sus hombres se arriesgan a cazar allí<sup>34</sup>. El guerrero enviado por Fionn consigue adentrarse en dicho territorio, lo mata y se presenta ante Fionn con una de las cabezas del gusano.

Bien quisiéramos saber qué le ocurre entonces a Cian, en cuya cabeza había morado el gusano desde su nacimiento. Pero carecemos de una respuesta segura. Hay que tener en cuenta

tablecer paz con él y buscar un lugar entre los suyos después de haber participado sus respectivos padres en la muerte del padre de Fionn, circunstancia que éste aprovecha para reclamarles una compensación que se traduce en los citados servicios (825 ss.; 971 ss.), aunque de hecho Fionn no tendría derecho a esa reparación (955; 977; 1120 ss.).

<sup>32</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 988 ss.

<sup>33</sup> Se trata de una situación pareja a la que sufre Midas con sus orejas de burro, secreto que sólo conoce el criado encargado de cortarle el cabello (*vid.* por ejemplo, Ovidio, *Metamorfosis* XI, 182 ss.), un motivo presente en otras tradiciones folklóricas, cuyo examen postergamos para otra ocasión.

<sup>34</sup> Es otro paralelismo que comparte con el gigante del serbal, *vid.* N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 920 ss. y 1096 ss.

que es una historia dentro de otra. Al narrador, Diarmaid, lo que más le interesa es alertar a los dos guerreros enviados por Fionn narrándoles un episodio similar, aleccionarles sobre lo innecesario e injusto del trabajo que les ha impuesto el jefe de los Fianna. En ambos casos Fionn no tenía derecho a pedirles compensación alguna<sup>35</sup>. En ambas ocasiones les encomienda un trabajo similar, al guerrero que pone como paradigma destruir a un gusano en cuyos dominios no pueden aventurarse los Fianna, como tampoco pueden en los del gigante del serbal, cuyas bayas reclama ahora Fionn a estos dos guerreros, las serbas o la cabeza de Diarmaid.

En el caso del gusano la narración entraña una circunstancia peculiar. Es verdad que Diarmaid nos priva del desenlace final, el texto ya nada dice de la suerte de ese Cian, cuya cabeza había albergado al gusano. Ahora bien, las expresiones de su madre resultan bien claras. A mi entender, estamos ante un ejemplo de alma externada. Cian muy probablemente moriría.

Respecto al gigante del serbal no se menciona explícitamente que tenga un alma externada, pero sí se insiste en su invulnerabilidad y se describen las peculiares circunstancias que han de darse para que muera.

Por si no fueran pocos estos paralelismos, cabe mencionar otro punto. Las circunstancias previas al nacimiento de Cian son las siguientes: estando su madre embarazada y mientras iba en el carro con su marido, vio la rama de un endrino sobre ella, le entraron muchas ganas de comer endrinas, su marido sacudió la rama sobre el carro y ella comió todas las que quiso. Después nació Cian con un gran bulto en su cabeza que aumentaba conforme él iba creciendo<sup>36</sup>. Curiosamente Gráinne se comporta exactamente como la madre de Cian, cuando oye hablar de las bayas del serbal y, de hecho, Diarmaid se ve obligado a reclamárselas y a dar muerte al gigante golpeándolo por tres veces

<sup>35</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 955; 977; 1120 ss.

<sup>36</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 988 ss. Conviene recordar que también Diarmaid era famoso por su marca de nacimiento. Cabe dentro de lo posible que exista una relación entre dicha marca con un lugar invulnerable y que dichas tradiciones guarden relación, de un lado, con la existencia de marcas especiales de un individuo, incluso de una tribu y, de otro, con el alma externada. Esperamos poder examinar esta cuestión en un próximo trabajo.

con su propio garrote. A continuación reparte las serbas entre Gráinne y los dos guerreros enviados por a Fionn, con el encargo de que se las lleven como si hubieran sido ellos los responsables de la muerte del gigante. Así habrán cumplido su cometido al tiempo que él y Gráinne siguen a salvo, de hecho se instalan en lo alto del serbal, donde disfrutan de sus exquisitos frutos<sup>37</sup>.

Ésa es la historia principal dentro del relato de la persecución que sufren Diarmaid y Gráinne, la mención del episodio de Cian era subsidiaria y, como en el caso homérico e indio, posee un claro valor paradigmático. Aunque sea por distintas razones a las expuestas más arriba para Meleagro en el relato de Fénix, también aquí nos quedamos sin desenlace por la sencilla razón de que la historia principal va por otros derroteros, el interés del narrador es muy otro. Este punto resulta especialmente interesante porque, en mi opinión, ilumina la muerte del propio Diarmaid.

Según el texto que vamos siguiendo, *La persecución de Diarmaid y Gráinne*, Fionn termina por encontrar a Diarmaid y hace las paces con él. Durante dieciséis años continúan felices Diarmaid y Gráinne, tienen cuatro hijos y una hija, pero viven un tanto apartados del resto de los Fianna. Al cabo de ese tiempo, un día, Diarmaid siguiendo el sonido de un perro que oye mientras duerme, encuentra a Fionn y los suyos empeñados en la cacería de un jabalí salvaje. Se dispone Diarmaid a acompañarlos, pero Fionn le recuerda que no puede pues uno de los *geasa*<sup>38</sup> de Diarmaid es precisamente cazar jabalí.

Asistimos entonces a una situación particularísima: Diarmaid pregunta a Fionn la razón de ese *geis*, esa prohibición. Fionn le da cumplida cuenta del hecho: en una ocasión, Fionn siguiendo a su vez uno de sus *geasa*, pasó la noche con el padre de Diarmaid, Donn<sup>39</sup>, quien le habló de él y de cómo le estaba cuidando

<sup>37</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 1146 ss.

<sup>38</sup> Plural del vocablo irlandés *geis*, que designa algo que está totalmente prohibido hacer, equivale a tabú y los héroes suelen tener uno o varios.

<sup>39</sup> Éste es un dato interesantísimo por ser Donn el dios de los muertos; también es hijo adoptivo de otro de los señores del otro mundo Aonghus, quien ayuda a escapar a Diarmaid en distintas ocasiones y al final se lleva su cuerpo a su residencia en el río Boyne (vid. D. Ó hÓgáin, *Myth, legend & romance. An encyclopaedia or the Irish folk tradition*, London, 1990, s.v. Diarmaid Ua Duibhne; N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* p. X; distintas hi-

Aonghus, mientras él hacía lo propio con el hijo del mayordomo que había nacido al mismo tiempo que su hijo<sup>40</sup>. Donn y Fionn fueron a la casa de Aonghus a ver al niño Diarmaid. Donn, al parecer, se sentía un tanto celoso porque Aonghus y su gente profesaban tanto afecto hacia su hijo como hacia el hijo del mayordomo. En el transcurso de la visita surgió un pelea entre dos perros de Fionn. Se revolucionaron todos. En ese lance el hijo del mayordomo se escurrió entre las rodillas de Donn, éste las apretó y el niño murió. El mayordomo reclamó en compensación la vida del hijo de Donn, esto es, de Diarmaid. Ni Donn ni Aonghus consintieron y entonces el mayordomo golpeó con una vara mágica a su hijo muerto y le convirtió en un cerdo añadiendo estas palabras: "Te pongo bajo los siguientes *geasa*, que tengas la misma duración de vida que Diarmaid y que por ti él encuentre su fin"<sup>41</sup>. Oído lo cual Aonghus impuso como *geis* a Diarmaid no cazar nunca jabalí.

Diarmaid tras escuchar esta historia replica a Fionn que ahora está seguro de que fue él el que organizó esa cacería, para darle muerte, pero que si ése es su destino, no lo rehuirá. Se describe a continuación el trepidante enfrentamiento entre Diarmaid y el jabalí. Éste abre las entrañas del héroe, pero Diarmaid tiene tiempo de hacer lo propio y dejar sin vida al jabalí. En las manos de Fionn está salvar la de Diarmaid. Está muy malherido, mas bastaría con que Fionn le diera de beber agua de la palma de sus manos, esas manos salutíferas que tocaron el salmón del conocimiento. Diarmaid le recuerda los

pótesis también sobre el origen mitológico de Diarmaid en E. MacNeill *Duanaire Finn. The Book of the Lays of Fionn*, Irish Texts Society vol. XLIII, Dublin, 1953 (reimpr. 1986) p. xlvii n. 3). A propósito de Donn, *vid.* referencias en M<sup>a</sup> del Henar Velasco López, *El paisaje del más allá* p. 283 ss. Son también muy interesantes los paralelos entre esta figura mítica, cuya morada ha de ser visitada por todos los irlandeses, descendientes suyos, después de morir y las tradiciones relativas a S. Andrés de Teixido, *vid.* F. Alonso Romero, "Santiago y las barcas de piedra", en *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, 205-243, p. 215.

<sup>40</sup> Se alude así a la costumbre de entregar el hijo para que lo acoja y eduque otra persona. Esencial en la organización social de la antigua Irlanda, aparece reflejada continuamente en los mitos. Se conoce con el nombre de *fosterage*. Puesto que no se trata exactamente de un pupilaje habría que utilizar en castellano la expresión "acogimiento familiar" o algo similar.

<sup>41</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 1516 s.

buenos servicios que le prestó otrora, su inocencia pues si raptó a Gráinne fue porque ésta le obligó imponiéndole unos *geasa*. Dos veces Fionn va a por agua a una fuente, dos veces la deja escapar, cuando llega por tercera vez la vida escapa del cuerpo de Diarmaid.

En el desenlace de la historia Fionn, por tanto, asume todo el protagonismo. Él es el culpable de la muerte<sup>42</sup> pues pudiendo salvar a Diarmaid le deja morir. Este hecho es perfectamente comprensible porque el propósito del relato es narrar el rapto de Gráinne, la persecución, aparente reconciliación y un final en el que Fionn no puede perdonar. El dramatismo de esas tres idas por el agua, mientras Diarmaid rememora los tiempos pasados e incluso el nieto de Fionn se pone de parte de Diarmaid, no hacen sino subrayar la decisión final de Fionn, que no socorre a Diarmaid.

Esa circunstancia explica que la correlación entre la vida de Diarmaid y la del jabalí quede un tanto postergada. No vuelve a mencionarse que se ha cumplido la antigua venganza del mayordomo.

Ese episodio, sin embargo, es francamente revelador. La pregunta que Diarmaid formula a Fionn, cuál es la causa de su *geis*, es comparable a la que subyace bajo los llamados mitos etiológicos griegos. Esto es, mitos que pretenden explicar la causa, *aition*, de un nombre, una costumbre, un rito, adaptándolos a las coordenadas culturales del momento.

Recordemos un ejemplo bien conocido: Sófocles<sup>43</sup> explica que Edipo recibió tal nombre por tener perforados los tobillos cuando fue abandonado de niño, es de suponer que colgado de un árbol. El profesor M. Sánchez Ruipérez<sup>44</sup> ha demostrado la relación que guarda dicho nombre con otros de personajes dotados de capacidad adivinatoria y ha recurrido a paralelos sobre la exposición de niños recién nacidos. En su estudio ha puesto de manifiesto hasta qué punto el nacer de pie era considerado un hecho tan anómalo que necesariamente se pensaba

<sup>42</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 1684.

<sup>43</sup> *Edipo Rey* 1032 ss.

<sup>44</sup> "Edipo y los curanderos míticos", en R. M<sup>a</sup> Aguilar - M. López Salvá - I. Rodríguez Alfageme, eds., *Charis didaskalias. Homenaje a Luis Gil*, Madrid, 1994, 233-240.

que el niño nacido de esa suerte estaba impregnado de lo sobrenatural, pudiéndose generar dos actitudes: bien el rechazo en la idea de que los niños nacidos de pie estaban malditos, de ahí el abandono; bien el respeto por creer que dichos niños eran seres privilegiados dotados de cualidades especiales, de ahí que los curanderos tengan nombres que hacen referencia a una deformación de los pies. En la etiología de Sófocles, aceptada por todos sus coetáneos, no hay rastro de tal creencia, sino la búsqueda de una explicación que dé cuenta de un nombre, Edipo, que para ellos es transparente "pies hinchados". Con ese fin se entronca el origen del nombre con la parte de su leyenda según la cual fue un niño expósito, un hecho perfectamente asumido por la tradición griega con correlatos en la vida real y en el mito.

Si nos fijamos, en el relato de Fionn tenemos exactamente lo mismo. Fionn a la hora de explicar la razón que impide a Diarmaid cazar jabalí nos remite a su infancia e introduce la historia del hijo del mayordomo. Su relato está perfectamente imbricado en las costumbres irlandesas, pues era muy normal el intercambio de jóvenes para ser educados en familias emparentadas entre sí. Pero su clara función etiológica le hace sospechosamente secundario.

Ahora bien, es sumamente interesante porque además esa historia nos proporciona una clave importante en la interpretación del destino de Diarmaid: el niño muerto, educado por Donn, el propio padre del héroe, no es sino un doble del pequeño Diarmaid. El relato de Fionn explica la estrecha relación entre la vida de Diarmaid y la del jabalí de acuerdo no con el concepto de alma externada, sino dentro de un contexto perfectamente reconocible para el auditorio irlandés: un niño criado por otro, un desgraciado accidente que termina en muerte y exige una compensación, a falta de la cual se genera una venganza. No está ausente la magia, una magia necesaria para transformar al niño muerto en un jabalí que reparará la afrenta. Mas al cabo, y del mismo modo que para nada interesaba a Fénix revelar el destino final de Meleagro, al narrador de la *Persecución de Diarmaid y Gráinne* no le importa ese episodio, sino que Fionn no es capaz de perdonar a Diarmaid, no salva su vida. Por eso, en mi opinión, la historia del niño muerto puede entenderse como un

motivo etiológico<sup>46</sup> para explicar el *geis* de Diarmaid de no cazar jabalí y, en última instancia, para encontrar una justificación al hecho de que la vida de ambos esté estrechamente ligada.

Es éste un dato tan importante y esencial en el mito de Diarmaid que se mantiene incluso en alguna variante en la que Diarmaid sale victorioso de su enfrentamiento con el jabalí. Ya que después de muerto el animal, un guerrero convence a Diarmaid para que mida con sus manos la largura de la pieza abatida, Diarmaid se pica con una de sus cerdas y eso le causa la muerte<sup>46</sup>.

Precisamente algunas versiones folklóricas señalan sin ambages que Diarmaid es invulnerable, excepto en una parte del pie<sup>47</sup>. El texto canónico que aquí hemos examinado no llega a afirmar tal cosa, pero es evidente, tanto si reparamos en la rememoración de las hazañas previas<sup>48</sup> o en cómo logra escapar siempre sin daño de sus perseguidores. Las intervenciones de Aonghus que suponen una ayuda sobrenatural y tienen lugar en dos momentos críticos<sup>49</sup>, en realidad, no son estrictamente necesarias. Son importantes sus consejos y la salvaguarda de Gráinne, pero Diarmaid se muestra invencible por sí mismo una y otra vez.

<sup>46</sup> También podría buscarse su sentido en otra dirección. J. Frazer (*Rama Dorada* p. 776 y p. 784 s.) refiere ritos iniciáticos en pueblos salvajes en los que se finge la muerte del joven y cuyo objeto sería extraer el alma y transferirla al tótem. En ese simulacro habría un intercambio de vidas entre el hombre y su tótem: el joven muere como tal y resucita en forma de animal al que su vida está ligada. De ahí que pueda ser muerto por un golpe del objeto o animal en el que estaba externada su principio vital. Es lo que le sucede al dios islandés Bálder. Cabría preguntarse hasta qué punto en el niño muerto transformado en jabalí existe aún un eco de tales ceremonias.

<sup>47</sup> Así en la versión de Cúil Aodha (Coolea) en Ballyvourney, editada por J. H. Lloyd en *Gadelica* I, 1912-1913, 83 ss. después de haber sido presentada por A. Ó Luinse (escrito Ó Loingsigh en el deletreo histórico y anglicado Humphrey Lynch) en la competición de cuentos que tuvo lugar en el Oireachtas celebrado 1910. Es notable también que en esta versión las culpas no se echen a Fionn, sino a Conán. Este Conán, tal y como me apunta el Dr. S. Ua Súilleabháin a cuya amabilidad debo la referencia a tal relato, normalmente es amigo de Diarmaid, pero también un guerrero sin gracia del que a veces se burlan y, por tanto, el candidato ideal para buscar un malo entre los Fianna.

<sup>48</sup> Según otra tradición no era el pie, sino la mano, y dicha parte sería atravesada por el colmillo del jabalí, *vid.* N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* p. xxiii s.

<sup>49</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 1595 ss.

<sup>50</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 372 ss., 1298 ss.

Otra cosa es que haya que insistir en esa ayuda sobrenatural para explicar que siempre salga victorioso<sup>50</sup>. Pensemos que en Grecia una de las maneras de justificar la extraordinaria capacidad guerrera de Meleagro es atribuir su paternidad al dios de la guerra en persona, Ares<sup>51</sup>. Si esto es así, es porque la relación entre invulnerabilidad y alma externada que pertenece a un acervo religioso antiquísimo se va oscureciendo conforme pasan los siglos. La tradición irlandesa establece una clara relación entre la invulnerabilidad y el *geis*, el tabú, pero ha de buscar una explicación acorde a sus propios usos para explicar la razón de dicha prohibición. La historia del niño muerto es insuperable en ese sentido, como lo era la atribución de la muerte de Meleagro a los dioses infernales, a la Erinia o a Apolo. En ambos casos comprobamos cómo ese concepto del alma externada que en los pueblos primitivos guarda relación con un objeto o animal, un tótem, se adapta a unas coordenadas religiosas distintas. Persiste el tizón en Grecia, siendo las Moiras, las diosas del destino, las depositarias del secreto. Persiste en Irlanda el *geis* de no dar muerte a aquel ser del que depende la vida; en el caso de Diarmaid se subraya tal hecho de forma extraordinariamente dramática<sup>52</sup> por ser el propio héroe, quien termina con el jabalí.

Pero, naturalmente, como tal concepto lo esperable es que sea relegado conforme los sistemas religiosos se desarrollan y evolucionan. El alma externada no concuerda ni con el concepto del alma entre los griegos, ni con el cristiano que impregna, querámoslo o no, todas las tradiciones irlandesas. Sin embargo, ambas tradiciones han encontrado caminos diversos para buscar acomodo a las viejas creencias dentro de su propia concepción religiosa.

En Grecia es clave la asignación a la diosa o diosas del destino, la Moira o las Moiras. Ellas revelan a la madre de Meleagro que su vida durará tanto como el tizón del hogar.

<sup>50</sup> N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* 1722 ss.

<sup>51</sup> Apolodoro, *Biblioteca* I, 8, 2 e Higino, *Fábulas* CLXXI.

<sup>52</sup> Por la misma razón, para darle más fuerza dramática, en el texto conocido por nosotros y que corresponde a la forma en que la historia era conocida en el siglo XIV, el enamoramiento y el rapto de Gráinne tienen lugar justo el día de los esponsales, cuando aún están prometidos, si bien en las versiones más antiguas así como en algunas folklóticas, acaece después de casados Gráinne y Fionn, *vid.* la edición de N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* p. xiii y xxii.

En Irlanda es posible topar con personajes como Cáel, destinatario de un famoso lamento a cargo de su esposa, Créde. Cuando muere se afirma que "había otras criaturas con la misma duración de vida que Cáel, murieron de pena por él<sup>53</sup>". La lengua inglesa emplea el término "*coeval*" y en castellano habría que decir "coevos" o mejor "coexistentes". Es éste un concepto que parece restringido al mundo divino entre los helenos<sup>54</sup>, pero vivo, aplicado a los héroes humanos en la literatura irlandesa. Podremos preguntarnos si quienes conocen la tradición de los coexistentes<sup>55</sup> la consideran equivalente al alma externada. Pero no cabe la menor duda sobre su relación y me inclinaría a considerar la tradición sobre seres coexistentes como un claro vestigio del antiguo concepto del alma externada. Por otro lado, interesa subrayar cómo, pese a que dicha concepción no coincidiera ni con la *psyché* griega ni con la noción cristiana del alma pervivió a lo largo de los siglos.

En Grecia el motivo, bien atestiguado, convive con los verdaderos agentes del destino y la muerte de acuerdo con las pautas

<sup>53</sup> *Acallamh na Senórach* I. 835 s., editado por W. Stokes en la colección de *Irische Texte* IV, 1, Leipzig, 1900, p. 24, existe una traducción reciente al inglés a cargo de A. Dooley y H. Roe, *Tales of the Elders of Ireland. A new translation of Acallamh na Senórach*, Oxford University Press, 1999, p. 27. Tal y como señala S. Ó Coileáin ("The setting of Géisid cúan", en J. Carey - M. Herbert - K. Murray, eds., *Cin Chille Cúile. Texts, Saints and Places. Essays in Honour of Pádraig Ó Riain*, Aberystwyth, 2004, 234-248, p. 244 ss.), es un motivo atestiguado en el folclore asociado al Tipo 203 en la clasificación de A. Aarne - S. Thompson (*The types of folktale*, FFC no. 184 (segunda edición revisada Helsinki, 1964), 93-4), pero no exclusivo de esta clase de textos. En este sentido coincidimos totalmente con S. Ó Coileáin, quien recuerda tanto los ejemplos literarios irlandeses como el relato de Meleagro en boca de Ovidio para refutar la opinión de J. Carney, para quien la referencia al alma externada apunta necesariamente a un tipo de pensamiento más popular. Tal y como ha quedado demostrado más arriba, la versión del tizón está atestiguada no sólo en Ovidio, sino en autores literarios griegos, al menos, desde el s. V a.C.

<sup>54</sup> La vida de las ninfas está ligada a los árboles en los que habitan (*vid.* por ejemplo, *Himno Homérico V a Afrodita* 260 ss.). Puede consultarse a este propósito J. C. Bermejo Barrera - F. Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, Madrid, 2002, p. 313 ss.

<sup>55</sup> Tal y como hemos apuntado más arriba, la historia de *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* tal y como llega a nosotros se conocía ya en el s. XIV, pero la versión de la muerte de Diarmaid por el jabalí es aludida ya a finales del s. XII en el *Acallam na Senórach*, el mismo texto donde figura la referencia a Cáel (*vid.* N. Ní Shéaghda, *Tóruigheacht Dhiardama agus Ghráinne* p. xii).

de la religión clásica. En verdad, no es el protagonista absoluto, pero está vivo, se mantiene funcional. Al mismo tiempo, podemos rastrear otros testimonios en los que el motivo comienza a languidecer, no se entiende, por más que quienes topan con él intenten explicarlo. Así los escoliastas que comentan los textos antiguos pero viven ya en época bizantina suponen, por ejemplo, que Altea dio a luz junto con Meleagro un fuego brillante y supo que viviría cuanto durara encendida esa lámpara. Precisamente el Cian irlandés al descubrir el gusano señala que la decisión de darle muerte atañe a su madre pues de su vientre nació. Otro escoliasta transmite dos noticias: según unos, Altea recibió una antorcha resinosa de parte de las Moiras; según otros, se comió durante su embarazo una rama de olivo, rama que dio a luz al mismo tiempo que Meleagro y que unos adivinos le advirtieron que mientras ésta estuviese ilesa, ileso estaría su hijo<sup>56</sup>.

Mas lo verdaderamente admirable es que junto con esa línea erudita que intenta comprender el por qué de la relación entre la vida de Meleagro y el tizón, el mito haya pervivido en versiones modernas.

Un investigador griego, Kakridis<sup>57</sup>, publicó trece variantes recogidas tanto en las cercanías de Calidón, como en el resto de Grecia, Turquía, Chipre y las puso en relación con otros relatos europeos. En unas versiones el tizón mantiene su importancia, es destruido por quien conoce el secreto para poner fin a la vida del protagonista. En otras ha perdido su significado, no hay muerte violenta, ni siquiera ocurre por descuido o negligencia, simplemente se echa el tizón al fuego al final de una larga vida para evitar el sufrimiento de la agonía. Naturalmente hay estadios intermedios.

No procede entrar aquí en el análisis de las distintas modificaciones que sufre el relato<sup>58</sup> conforme se suceden los cambios culturales, señalemos tan sólo que el propio elemento material, el tizón, es desplazado. En su lugar aparece una lámpara. Se registra en una versión recogida en Turquía y en una procedente del mundo nórdico.

<sup>56</sup> Vid. *Minerva* 17, 2004, p. 74.

<sup>57</sup> J. Th. Kakridis, *Homeric Researches*, Lund, 1949, reimpr. New York – London 1987 (trad. ingl. del original griego, publicado en Atenas en 1944 y después en 1967), Appendix I pp.127-148.

<sup>58</sup> Vid. *Minerva* 17, 2004, p. 75 ss.

Ambas tienen en común el hecho de que la madre entrega en su lecho de muerte una lámpara a su hijo, una lámpara que le garantiza una suerte de inmortalidad, ya que está en sus manos el apagarla.

Nos detendremos en el ejemplo nórdico, que además nos sirve para cotejar nuestros datos griegos, indios e irlandeses con otra tradición indoeuropea. El relato forma parte de la *Saga de Olaf Tryggvason*<sup>59</sup> conservada en varios manuscritos cuyo original remonta al s. XIII y podríamos resumirlo como sigue: un hombre que dice llamarse “Huésped” se presenta ante la corte del rey Olaf Tryggvason. Es muy anciano y conoce innumerables historias muchas de ellas sobre uno de los héroes nórdicos por antonomasia Sigurd, quien –dicho sea entre paréntesis– adquiere la invulnerabilidad en el curso de sus aventuras. Además el anciano narra su propia vida, de nuevo – tal y como veíamos en los relatos griego, indio e irlandés–, una historia dentro de otra historia: su verdadero nombre es Nornagest “Huésped de las Nornas”. Las Nornas, equivalentes a las Moiras griegas, fueron invitadas por su padre el día de su nacimiento, las dos primeras se mostraron muy dispuestas, pero la tercera se enfadó por con-

<sup>59</sup> Bibliografía sobre este relato, *Nornagests ?átrr* “Historia de Nornagest” puede consultarse en S. Pálsson, *Lexikon der altnordischen Literatur*, Stuttgart 1987 s.v. Hemos seguido la traducción de N. Kershaw, que acompaña de una breve, pero cuidada introducción en [www.home.ix.net.com/~kyamazak/myth/norse/kershaw/kersaw1s-nornagest.htm](http://www.home.ix.net.com/~kyamazak/myth/norse/kershaw/kersaw1s-nornagest.htm). También existe otra versión, la Balada de Nornagest, recogida en las islas Feroe que puede consultarse en las siguientes direcciones electrónicas: [www.courses.fas.harvard.edu/~ext1219/Thatr/BaladofNornagest.html](http://www.courses.fas.harvard.edu/~ext1219/Thatr/BaladofNornagest.html) y [www.northvegr.org/lore/sigurd/029.php](http://www.northvegr.org/lore/sigurd/029.php). Data dicha balada de mediados del s. XIX y en ese caso Nornagest no recibe la lámpara de su madre, sino que ha de ir a buscarla al fondo de un lago en el país de los francos. Pero el final es el mismo: el bautismo y la muerte. Ya J. Grimm llamó la atención sobre las similitudes con la historia de Meleagro. Estudiosos posteriores difieren notablemente en su interpretación, pero en general coinciden en aceptar la independencia del relato germánico, vid. con referencias *Enzyklopädie des Märchens* 10, 2002 s.v. Nornagest. A mi entender, la propia idiosincrasia del relato resalta su carácter autóctono respecto a una posible influencia clásica, máxime cuando la mitología nórdica ofrece otra célebre figura de alma externada, la de Bálder, muerto por el muérdago, punto de partida de todo el estudio de Frazer sobre dicho tema.

<sup>60</sup> Es éste un motivo popular. Pero conviene recordar que también la cacería del jabalí de Calidón tiene su origen en la irritación de Artemis, enfadada con el padre de Meleagro por haberse olvidado de ella al ofrecer sacrificios a los dioses (*Iliada* 9, 533 ss.).

siderar que no se le prestaba la suficiente atención<sup>60</sup> y dispuso que el niño no viviera más de lo que ardiera una de las lámparas que colgaban sobre él. Su madre la tomó y cuando el niño se hizo mayor se la entregó, de modo que Nornagest la ha llevado siempre consigo. Cuando pone fin a su historia el rey Olaf le invita a bautizarse, cosa que el anciano hace y vive un tiempo como buen cristiano. Pero día ante una pregunta del propio rey Nornagest confiesa que, que de estar en su mano elegiría vivir ya poco, pues tiene trescientos años. Enciende entonces la lámpara, el rey le hace un girar y su espíritu se apaga en el mismo momento en que la lámpara se extingue.

Estas últimas indicaciones, sobre todo, revelan un ambiente radicalmente distinto a los examinados hasta ahora. Las viejas ideas están arropadas por una mentalidad diferente que por sernos más cercana nos permite distinguir con mayor claridad los distintos estratos: alma externada, intervención de las diosas del destino, conversión cristiana.

A diferencia del protagonista griego, indio o irlandés, el nórdico no muere violentamente. Desde luego, tampoco sigue los pasos de sus compañeros, su relato no contempla ningún episodio colérico. También en algunas versiones populares griegas se abre paso esa solución, consecuencia de la pérdida de la función originaria del tizón.

El motivo no se desvirtúa totalmente, puesto que la vida del protagonista dura tanto como el objeto al que está ligada, la lámpara, pero Nornagest toma de algún modo las riendas de su propio destino, prolonga su vida cuanto él quiere y, desde luego, muere reconciliado con la nueva fe. El pensamiento cristiano no menosca totalmente el antiguo motivo, pero su impronta es clara.

Si *mutatis mutandis* volvemos de nuevo nuestra vista a la Hélade, entenderemos quizás mejor por qué en aquellas versiones donde no se menciona el tizón, ante un héroe colérico y prácticamente invencible, sólo queda una solución, un dios ha de tomar cartas en el asunto: los infernales ante los que clama Altea en la *Iliada*, la Erinia que la escucha, o Apolo, responsable de las muertes de otros jóvenes. Comprenderemos también que se responsabilice del tizón muy comúnmente a la Moira, ya en Baquilides, o a las Moiras en las versiones populares, incluso en las más recientes son Dios y los ángeles quienes escriben el

Destino. Hay una readaptación constante, conforme a la tradición religiosa que impera en cada momento.

De cara a Éire quizás asimilemos mejor el hecho de que, oscurecida la relación entre alma externada e invulnerabilidad, pero viva la idea de un *geis*, un tabú que le impide cazar jabalíes, Diarmaid demande la razón de dicha prohibición y que la respuesta se imbrique perfectamente dentro de las coordenadas de la costumbre irlandesa de la crianza de los jóvenes fuera del seno familiar, el *fosterage*. La idea de que ambas vidas estén unidas de forma inexorable es realzada dramáticamente por ser el propio Diarmaid quien da muerte a su coexistente, incluso en esa versión en que Diarmaid no muere atravesado por el jabalí, sino por picarse con sus cerdas mientras mide su extraordinario tamaño<sup>61</sup>. No podía ser de otra forma, dadas sus extraordinarias cualidades, pues es verdaderamente invulnerable, lo mismo que Cú Rói. En el caso de este héroe, a la luz de esa constante readaptación resulta más comprensible que de un alma cuidadosamente custodiada en la manzana de oro que hay dentro de un salmón que sólo aparece cada siete años en una fuente perdida en la montaña, manzana que sólo puede ser cortada por la propia espada de Cú Rói dicha espada sea el único elemento que pervive en las versiones más tardías.

Curiosamente tanto en Grecia como en Irlanda son las historias más breves y simples, las de Pterelao y Niso o la de Cáel, las que conservan intacto el motivo del alma externada. Es posible que haya contribuido a ello el hecho de que se conserven en relatos en los que ellos son los únicos protagonistas, no en historias dentro de otras, como veíamos tanto respecto a Meleagro como a Medhavi, Cian o Nornagest. También cabría considerar, en especial en el caso griego, que algunos de esos episodios acaso no fueran muy conocidos, de Pterelao contamos apenas con una referencia en un mitógrafo, pero Niso y su hija Escila adquirieron gran predicamento entre los poetas latinos, incluso contamos con una alusión en Esquilo, de modo

<sup>61</sup> Tal y como ha quedado apuntado, en las versiones griegas modernas también hay ejemplos en los que el protagonista es responsable de su muerte, pero en un sentido muy diferente, no se produce de forma violenta, sino por cansancio de una vida tan prolongada a la que el interesado pone fin apagando la vela o la lámpara.

que resulta difícil juzgar pues siempre hay que tener presente el estado fragmentario de las fuentes antiguas. Sí que conviene reiterar que ambos son héroes que pertenecen a los estratos más antiguos de la mitología griega. De algún modo podría decirse que es en los márgenes donde mejor ha pervivido el concepto del alma externada, mientras que en personajes más famosos se intentó buscar un acomodo a dicha noción más acorde con las creencias religiosas imperantes en cada momento.

Ahora bien, lo verdaderamente singular es que, como en Grecia, también en Irlanda junto con esa capacidad de acomodar el concepto de alma externada dentro de las propias coordenadas mítico-religiosas, de la tradición de cada cultura, éste sigue bien vivo en el folclore del s. XX.

Nada mejor que referir un cuento procedente<sup>82</sup> de la parroquia de Ballyvourney, localidad situada también en el Munster no lejos de donde Cú Rói tenía su fortaleza y transmitido por el mismo cuentista a quien debemos la versión según la cual Diarmaid muere al picarse con las cerdas del jabalí<sup>83</sup>. Atañe a las vicisitudes que sufre un matrimonio en su enfrentamiento con un brujo. Dice así:

“Se pusieron (los esposos) en camino para la casa, y cuando llegaron, estaba la mujer muy contenta porque había traído la espada y la cabeza.

–Pero que sepas, –dijo ella–, que no has terminado todavía con el otro brujo. Tienes que entregarle esa espada, poniéndosela en la mano y, en tanto tenga la espada en la mano puede defenderse de ti, no importa el arma que lleves contra él, y para cumplir tus *geasa* puedes entregársela y, si puedes volver a arrebatársela de alguna manera, en cuanto la tengas en la mano córtale la cabeza.

Así fue. Acudió al brujo.

–¿Has traído la cabeza y la espada?

–Sí, sin duda, –dijo.

–He aquí la cabeza.

–Ésa es, sin duda, –dijo el brujo.

<sup>82</sup> D. Ó Cróinín, ed., *Scéalaíocht Amhlaoibh í Luíne* (= *Béaloideas* 35-36, 1969 [1971], 58-60). Agradecemos al Dr. S. Úa Súilleabháin el llamarnos la atención sobre dicho relato y brindarnos además generosamente su traducción.

<sup>83</sup> *Supra* n. 46.

–Y he aquí la espada, –dijo–, metiéndosela en la mano, y no la había soltado del todo, cuando dijo al brujo: ¡Ay! Perdóname, tiene un poco de suciedad y espera que te la limpie.

La soltó el brujo y la limpieza consistió en dar un golpe con ella al brujo y cortarle la cabeza. Así le mató.

Regresó de nuevo a casa junto a su mujer, muy pagado de sí mismo por haber matado al brujo.

–Todavía no le tienes muerto del todo, –dijo ella–, tiene un sinfín de magia. Su corazón vive aún y el corazón de ese brujo se encuentra en un huevo y el huevo está en un nido y el Azor de la Peña Fría cuida ese huevo. Tanto el Azor como el huevo son mágicos y la Peña Fría está junto al mar. Tenemos que romper ese huevo, –dijo ella–, para terminar con el brujo. Podrá resucitar, sea cuando fuere, mientras no se rompa el huevo.

Fueron hacia la Peña.

–Traeré una cuerda, –dijo él–, me la pondré bajo las axilas. Tú puedes bajarme y volverme a subir, cuando haya sacado el huevo del nido.

Así fue. Le iba bajando y le costaba mucho que no se cayera para abajo. Pero cuando se acercaba al nido salió el azor, y le acometió, intentando sacarle los ojos. Tomó su espada y con un golpe al azor, qué haría sino cortar la cuerda. Abajo fue entonces y se cayó al mar.

Volvió el azor al nido y se llevó en la boca el huevo, pero esto convenía a la mujer que estaba en lo alto de la peña: hizo un azor mágico, mucho más veloz que el azor que había llevado el huevo; lo soltó para perseguir al otro, y cuando apretaba mucho al azor, dejó caer al mar el huevo. Ahora, uno creería que la cosa iba peor que nunca, ¡Pero no! porque el hombre nadaba allí abajo en el mar e inmediatamente la mujer le convirtió en sa món. Buscó el huevo, al poco volvió con él. Le convirtió otra vez en hombre con el huevo en la mano.

Cuando llegaron a lo alto de la Peña, no hicieron otra cosa sino romper el huevo. Allí tenían muerto otra vez al brujo y le cortaron la cabeza con la espada. Eso sí que terminó con él. No podía la vida (el alma) volver más a él. Volvieron a casa y todo quedó bien y tranquilo para ellos de ahí en adelante”.

Tras esta síntesis inmejorable, puesto que además procede de una fuente oral, de los distintos motivos examinados cual es

la combinación de animales y objetos para el alma externada y el papel destacado de la espada, agente último de la muerte, no queda sino indicar algunos ejemplos bien reveladores de la extraordinaria vigencia del concepto del alma externada también entre nosotros.

Piensen en esos cuentos populares, algunos recogidos en Castilla, en los que la vida de un ser humano está ligada a una vela que va apagándose inexorablemente. La Muerte guarda esas velas en un cuarto y el protagonista accede a él justo a tiempo de comprobar que la suya acaba de extinguirse<sup>64</sup>.

En una recopilación de supersticiones gallegas se lee que para facilitar el parto se ponía en agua una flor, que según se iba abriendo favorecía la expulsión del feto<sup>65</sup>. Si preguntáramos a la partera por qué hacía tal cosa, probablemente, igual que los hombres primitivos, rehuiría contestar o ya no conocería la respuesta, tan sólo confiaría en la eficacia del rito.

Hemos de sentirnos afortunados de poder contar con la contrapartida mítica, incluso en forma de cuento, cuyos protagonistas siquiera sea para complacer a una damisela, suelen ser más dicharacheros y declarar dónde se esconde su vida, aunque esto les acarree la muerte. Es una lección que conviene no olvidar, por si llegado el caso nos vemos en tal aprieto.

No parece importarle mucho a Joaquín Sabina, quien confiesa que le han robado el mes de abril "Lo guardaba en el cajón, donde guardo el corazón".

Mucho más cauto y consciente del peligro, sin embargo, se revela Francisco Ayala<sup>66</sup>. Considera en un pequeño relato la posibilidad de regalar a la que él denomina su "reina de Saba" una clepsidra, mas reflexiona, sería un regalo pérfido:

<sup>64</sup> Vid. A. M. Espinosa, hijo, *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid 1987 (reimpr. 1996), 2 vols., vol. I, p. 191 s.; cf. ejemplos de alma externada en el mismo volumen p. 116, p. 119 y p. 128.

<sup>65</sup> J. Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia*, Madrid, 1910 (ed. facsímil, Valladolid, 2001), p. 157, en esa misma página se aluden a los antojos por haber comido la madre carne de algún animal; cf. más arriba la relación entre el antojo de la madre de Cian y el bulto que éste tiene en la cabeza, donde se alberga el gusano. En el mismo libro, *Supersticiones de Galicia* p. 131 se señala que si algún animal come la placenta o secundinas de una mujer, el niño saca sus maldades.

<sup>66</sup> En su relato "Magia II" incluido en *El jardín de las delicias*, Madrid, 1999, p. 175 s.

"Pretendería yo estar poniendo mi vida en tus manos. Te advertiría al entregártelo: «Tú, querida mía, no creerás en magias; pero mira, fíjate, has de saber que mi existencia está ligada mágicamente a este reloj. El día que te olvides de invertirlo y deje la arena de caer, ése será el último día de mi vida». Y quizá me responderías, burlona: «Monstruo de tu laberinto, tanta responsabilidad la rechazo. ¿Acaso no sabes, no sabes acaso que la vida es sueño?».

Pero, aun sin creer en magias, quizá temblara un poco entre tus manos la botella del Tiempo; y quizá se te cayera al suelo y se quebrara el cristal y la arena se derramara, y quedara así roto el hechizo."

Quizá sea ya el momento de romper si no el hechizo, sí nuestro periplo por tierras griegas e irlandesas.