

FRANCISCO CORTÉS GABAUDAN
Y JULIÁN VÍCTOR MÉNDEZ DOSUNA (Eds.)

DIC MIHI, MVSA, VIRVM
Homenaje al profesor Antonio López Eire

SEPARATA



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FRANCISCO CORTÉS GABAUDAN
Y JULIÁN VÍCTOR MÉNDEZ DOSUNA (Eds.)

DIC MIHI, MVSA, VIRVM
Homenaje al profesor Antonio López Eire

SEPARATA



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

2010

«De dioses y héroes». Historias de generación en Grecia e Irlanda

M^a DEL HENAR VELASCO LÓPEZ
Universidad de Salamanca

Una de las cosas que más llamaba la atención al prof. López Eire mientras preparábamos el libro dedicado a la mitología clásica era mi constante referencia a paralelos irlandeses.¹ La reciente revisión de la cuestión de la transmigración de las almas entre los celtas (Velasco López 2010) me ha permitido analizar historias sobre concepciones singulares en dicha tradición y, al tiempo, reparar en las curiosas líneas que los acercan y separan de los griegos. Al confiar al papel estas ideas deseo honrar su memoria.

En los relatos irlandeses que atañen a las extraordinarias concepciones de determinados reyes y héroes pervive no sólo el eco de la creencia en la transmigración, sino que confluje en ellos un elemento esencial en toda biografía heroica, el nacimiento maravilloso del héroe (Ó Cathasaigh 1977: 3, Miller 2000: 70 ss.). En el artículo citado hemos indicado los motivos internacionales y la forma en que éstos se imbrican dentro de la literatura y la cultura irlandesa. Destacaremos aquí algunos puntos concretos que permitan reflexionar sobre las similitudes y diferencias respecto a la mitología griega y observar cómo determinados «mitemas» se organizan de forma diversa conforme a propósitos distintos, así como el contexto más amplio en que se integran dentro de ambas tradiciones. Dejaremos algunas matizaciones para otro lugar.

Resumimos las concepciones más singulares que tienen lugar en suelo irlandés:² la reina Étaín, nacida mortal, transformada por obra de una esposa celosa en agua, luego en gusano y éste en mariposa, después de mil doce años vuelve a nacer con forma humana al caer en la copa de una mujer y ser tragada por ella. Según una versión, el rey Conchobar es concebido al ser obligada su madre, Ness, a beber el agua que le lleva a su esposo

¹ Este artículo se inscribe dentro de dos proyectos de investigación DGICYT: HUM2006-13424-C04-0 de J. de Hoz Bravo y HUM2006-08794 de A. López Eire.

² Las referencias bibliográficas, los detalles sobre las fechas de los textos y los problemas que éstos plantean pueden verse en el artículo antes citado. Es útil la consulta de MacKillop (1998).

que es druida, agua recogida del río Conchobar en la que habían quedado dos gusanos. La hija de esta misma Ness deja de ser estéril al seguir las instrucciones de otro druida: lavarse en una fuente y beber del agua; al hacerlo, traga un gusano que quedó en la mano del niño hasta que éste nació. Tal es la concepción de Conall Cernach, hermano adoptivo y compañero inseparable del héroe del Ulster, Cú Cuchulainn, en una de cuyas historias sobre su nacimiento encontramos un motivo similar: su madre Deichtine, hermana de Conchobar, al llevarse una copa a los labios, bebe una pequeña criatura y el propio dios Lug se le aparece por la noche para decirle que está embarazada de él. Otra reina, Mu-gain, también queda encinta tras beber el agua bendecida, esta vez, por dos santos; da a luz, primero, a un cordero, luego a un salmón y, finalmente, a un niño, Áed Sláine. Más llamativo, si cabe, resulta el modo en que la hija del héroe Daolug se inclina sobre su padre a punto de morir, momento en el que una esfera granate salta de una boca a otra provocando el embarazo de la joven, una historia con la que Finn resuelve un acertijo: «¿Quién es aquél cuya hija es su madre?»

El gusto por las adivinanzas que también se observa en Grecia, la especial connotación de los animales implicados en la tradición nativa irlandesa (mariposa, salmón), la práctica de acudir a ciertas fuentes para remediar la esterilidad, la ideología subyacente³ interpretable, además, en términos religiosos cristianos con la analogía de la concepción de Cristo por obra del Espíritu Santo, modelo en el que tampoco media la unión entre hembra y varón, son claves importantes para entender la pervivencia de estas historias y su extraordinaria popularidad, claves que atañen a muy diferentes campos: la naturaleza del relato, el terreno ritual, la adaptación al nuevo medio cristiano.⁴

Volvamos los ojos al mundo antiguo. Según el decir de los griegos,⁵ en los comienzos del mundo la generación tampoco se produce por intercambio sexual, sino por generación espontánea: Gea alumbró a Urano, al Ponto, a las grandes Montañas. Tal es la fuerza del Eros primigenio. Incluso establecido ya el principio del grato comercio entre los sexos, se producen nacimientos singulares: los Gigantes o Tifón son engendrados por Gea, Afrodita surge de la espuma que produjo el miembro viril de Urano.

En este contexto hay que situar los nacimientos de Atenea y Dioniso,⁶ concepciones muy conocidas que, como las irlandesas antes citadas, pueden encuadrarse en el esquema del denominado embarazo «digestivo» (Bernabé 1989). Son, aun si cabe, más extraños, pues es un varón, por más que sea el todopoderoso Zeus, quien los alberga en su cabeza y muslo, respectivamente, y da a luz. En la teogonía hitita el dios Kumarbi también pare a distintas divinidades tras morder la virilidad del dios que le precedió en el dominio de los dioses (Bernabé 1987: 147 ss.) e igualmente engendra en una roca a

³ Esos nacimientos singulares responden a un modelo en el que la concepción no precisa de unión sexual, así se resuelve la tensión entre los peligros del sexo y la necesidad de reproducción. Según Bitel (1992) dicho modelo refleja el deseo de la élite política masculina por controlar el proceso de reproducción negando la participación femenina. También en Grecia se presta atención fundamental al papel de la «simiente» (*vid. infra*).

⁴ Así, el cordero en el relato de Áed Sláine o la sincronía entre el nacimiento de Conchobar y Cristo.

⁵ Las referencias concretas pueden consultarse en Grimal (1951).

⁶ En la versión más común en la que Zeus se cose al muslo a Dioniso (Apollod. 3.4.3; Orph. Fr. 328), pero en un fragmento órfico Semele queda embarazada después de beber el corazón molido de Dioniso que le da Zeus (Orph. fr. 327).

Ullikummi, el monstruo de Diorita (Bernabé 1987: 181).⁷ Indudablemente late la idea del vientre como «casa común» tanto del alimento como de la fertilidad. Piénsese que, al cabo, Deméter custodia también en su seno tanto las semillas como a los muertos y que la esperanza de los iniciados en sus Misterios se cifra en el renacer.

No interesa ahora tirar de ese hilo, sino insistir en el contexto originario, en el hecho de que, por más que en personajes de generaciones posteriores, conforme se va introduciendo orden en el cosmos, las historias de generación cambian, se articulan conforme al principio de atracción entre sexos, magistralmente regido por Afrodita, persisten ejemplos que remontan a un esquema diferente. Así, Hefesto en parte de la tradición nace de Hera sin concurso masculino, igualmente se atribuye a esta diosa la maternidad de Tifón. Indudablemente también hay que tener en cuenta el deseo de introducir orden en el complejo mundo de las divinidades, en particular dentro de la Gran Familia Olímpica.⁸

A dioses y hombres los separa la barrera infranqueable de la muerte. No obstante, un famoso verso de Píndaro (*N.* 6.1) aboga por una sola raza, cuyo aliento procede de una única madre. Y en verdad determinados motivos marcan el nacimiento de unos y otros, si bien, es preciso acotar el campo de los hombres, no se trata de todos, sino de los héroes míticos o de los antepasados que remontan a los orígenes. Diríase una forma de marcar su excepcionalidad, su relación con los dioses primigenios, en especial con la madre común, Gea (West 2007: 178; *cf.* N. Loraux, en Bonnefoy 1996: 126 ss.).

En Grecia puede trazarse una clara línea que va desde la cosmogonía a la antropogonía. Pensemos en esos nacimientos verdaderamente singulares de los autóctonos nacidos directamente de la Tierra o de seres u objetos estrechamente ligados a ella (serpientes, hormigas, piedras, árboles) que permiten a los habitantes de una determinada localidad entroncar con la propia Gea y esa época al inicio del mundo en que la concepción no era fruto del intercambio sexual.⁹ Fijémonos, además, en que dicha concepción sigue viva no ya en la metáfora que concibe a la mujer como tierra en la que se siembra (Detienne 1993: 152 s., 163; *cf.* en Irlanda, Carey 1991: 32), sino incluso en las disquisiciones de los filósofos sobre los orígenes de los hombres (Pl. *Plt.* 271a) o la importancia de la simiente (Detienne 1993: 144; Chirassi Colombo 1997: 210 n. 6, 216 n. 26). Reparemos en el juego de palabras entre «piedra» (λίθος) y «pueblo» (λαός) que late en el mito de Pirra y Deucalión (Apollod. 1.7.2). Recordemos el refrán sobre la encina y la piedra (Hom. *Il.* 22.126 s.; *Od.* 19.163; Hes. *Th.* 35), referido a la génesis de los hombres (Velasco López 2002: 808).¹⁰

⁷ Además de la similitud de este personaje con los Alóadas, su nacimiento se asemeja a la concepción de Tifón por Gea o al surgimiento de Erictonio tras el intento frustrado de Hefesto de unirse a Atenea. Recuérdese que, según algunas tradiciones, el primer caballo surge del semen de Posidón derramado en una piedra. *Cf. infra* n. 9.

⁸ A esa misma necesidad puede responder la versión que atribuye el nacimiento de Adonis a Zeus en persona (Prob. *ad Verg. Ecl.* 10. 18).

⁹ *Cf.* la famosa siembra de los dientes del dragón llevada a cabo por Cadmo, al cabo un extranjero, en Tebas (Apollod. 3.4.1) y en la Cólquide por el rey Eetes y por Jasón, que allí acude para cumplir los requisitos que le permitan hacerse con el trono de Yolco (A.R. 3.405ss.). Los tres protagonizan un rito con clara connotación de entronización real que les liga a ellos y a su pueblo a la Madre Tierra.

¹⁰ El hecho de que la madre de Conchobar se siente sobre una roca ha sido interpretado como nacimiento simbólico de ésta y puesto en relación con el surgimiento de Mitra también de una piedra (Guyonvarc'h 1960: 239 n. 18). El de Mitra suscitó ya entre los antiguos interesantes paralelos y, según Merkelbach (1984: 97, 221; *cf.* 189ss.), no guarda relación con las tradiciones sobre nacer de la tierra, sino del firmamento celeste, pétreo según la antigua concepción persa. Señalemos tan sólo que es un buen ejemplo de la adaptación de

Los mitos antropogónicos griegos enlazan con ese surgir espontáneo. Es más, su huella se percibe en las circunstancias que rodean a determinados héroes. Los defectos en los pies presentes en los miembros de la Casa Tebana guardan relación con las dificultades para andar de los nacidos de la tierra, pero, además, en Edipo confluyen nuevas marcas de excepcionalidad:¹¹ la relación con otros nacidos de pie (Sánchez Ruipérez 2006), la resolución de enigmas, el incesto.

Las circunstancias familiares de Edipo podrían generar adivinanzas semejantes a la referida más arriba sobre Daolguis, incluso más complicadas. No es éste el único caso irlandés en el que el tema del incesto surge al hilo de los nacimientos maravillosos. Aparece p. ej. en una de las versiones del nacimiento de Cú Chulainn, fruto de la unión del rey Conchobar con su hermana Deichtine. Esa versión coexiste, incluso se combina con aquella que presenta a Cú Chulainn como hijo del dios Lug.¹²

Nos parece muy interesante la propuesta de Rees y Rees (1961: 231 ss.) que pone en relación la concepción excepcional del héroe con los comienzos del mundo. Un episodio como éste es visto como «incesto» sólo desde la perspectiva de un mundo ordenado *a posteriori*, los nacimientos marcados con este rasgo y con otros, como la presencia de objetos materiales y/o animales, remiten al mundo primordial en el que no se reconocen especies, géneros ni diversidad de elementos.¹³ Desde él, caos universal, irrumpen los héroes, cuyo origen misterioso a veces encuentra multiplicidad de causas contradictorias o queda envuelto en enigmas, en el filo entre el ser y el no ser aparecen los dioses y lo imposible se hace posible.

Éste es uno de los puntos que más interesa subrayar porque, a nuestro entender, supone que en Irlanda habría una línea parecida a la señalada en Grecia entre la cosmogonía –teogonía y la antropogonía.

un motivo a contextos diferentes. En Irlanda hasta el momento no hemos dado con un mito antropogónico referido a la piedra, pero la acción de la madre de Ness es significativa: en una versión se explica por el deseo de retrasar el nacimiento para hacerlo coincidir con el de Cristo. Bien podría ser ésta una etiología secundaria, pues dicha postura, el sentarse sobre una piedra hasta que lleguen los dolores del parto, ha de ponerse en relación con las creencias y prácticas rituales ligadas a las piedras tanto para promover la fertilidad, como para facilitar el parto. Para ello es preciso el contacto físico, directo, algunas «rounded birth stones» son tomadas en préstamo y llevadas a casa de la parturienta hasta que da a luz, o indirecto, aplicando a la piedra en cuestión una pieza de tela que se mantiene cerca durante el parto (Zucchelli 2007: 134). La concepción última que late es la fuerza generadora de la Madre Tierra (West 2007: 173ss.). El mito griego ha plasmado esa misma idea en el mito de Anteo que recupera prodigiosamente su fuerza cada vez que entra en contacto con su madre, Gea; sólo separándole de ella, suspendiéndole en el aire consigue vencer Heracles (Apollod. 2.5.11) a este rudo hijo de Posidón, como lo es Cerción, vencido con similar técnica por Teseo (Apollod. *Epitome* 1.3; Plu. *Thes.* 11), continuadores ambos héroes de la acción civilizadora de Zeus sobre el caos de las primeras generaciones.

¹¹ El mito gusta de la redundancia. También en otros casos confluyen distintas «razones» que explican la excelencia de un héroe: Meleagro es invulnerable en razón a su alma externada, pero también por ser hijo de Ares. Tetis intenta hacer inmortal a Aquiles, a él, al hijo de una nereida cuyo destino era sobrepasar a su padre. Otro ejemplo son las dobles filiaciones: p. ej. por si no fuera poco peculiar la concepción de Teseo por Egeo y Etra, ésta, además, se habría reunido esa misma noche con Posidón.

¹² La concepción de Mongán, hijo de Manannán, –como Posidón, dios del mar, pero no desde los orígenes–, presenta un interesante paralelo con la de Heracles (Velasco López 2010: n. 25) y, además, esconde una oscura referencia alusiva al paradójico nacimiento del héroe (Mac Cana 1972: 132), que puede ponerse en relación con una generación sexual irregular; la frase ha sido traducida de diversas formas: «though I know neither father or mother» (Meyer *ZCP* 2, 1899, 315), «though father does not know mother» (Mac Cana 1972: 132), «although father and mother do not know what they bear» (Carey y Koch 1995: 209).

¹³ También Miller (2000: 72s.), al estudiar las anomalías que marcan al héroe, insiste en la confusión o combinación de los mundos divino, humano y animal.

Conviene ahora valorar una observación de Bernabé (1989: 173 s.) sobre los dos tipos de reproducción, la «automática», primigenia, y la «sexual», posterior, que coincide con el comienzo de las disputas por la soberanía: para romper con el carácter transitorio del dios reinante y terminar con las luchas por el poder, hay que actuar contra la generación normal. Hay varias posibilidades: impedir los nacimientos (Urano), devorar a los descendientes (Crono), vulnerar la secuencia familiar con el incesto (Zeus se une a Rea en la teogonía órfica) o quebrantar la distribución de los sexos (un dios da a luz, la tierra es fecundada por el semen derramado sobre ella).

Desde esta perspectiva, diríase que los procedimientos utilizados en la teogonía griega buscan entorpecer la idea de progreso innata al mundo divino, retroceder hacia el «caos» primero en el que la generación sigue una vía diferente a la unión sexual.¹⁴

Aplicando ese mismo razonamiento, si el nacimiento excepcional de los héroes viene marcado a veces no sólo por la ascendencia divina, sino por mecanismos ajenos al «grato comercio», pudiera entenderse que esa «anormalidad» conecta a los héroes con los orígenes y los hace inmunes al conflicto de poder que pudieran albergar hacia sus progenitores. En efecto, ni los héroes griegos ni los irlandeses cuestionan el poder de los dioses,¹⁵ antes bien continúan su tarea en el cosmos.

Las historias de generación griegas ofrecen un paralelo interesante a la idea de los hermanos Rees en dos sentidos. De un lado, testimonian cómo mecanismos primigenios están presente tanto en mitos cosmogónicos (en los primeros dioses, en otros que pertenecen a fases más avanzadas como Atenea o Dioniso, incluso en seres que aún conservan rasgos inquietantes, *vid. infra* n. 16), como en los antropogónicos, en general, y en las concepciones maravillosas de héroes particulares.

De otro lado, en Grecia se asiste al cambio de perspectiva que experimentan algunos relatos y ese contraste resulta iluminador.

Así, en origen, las sucesivas uniones de Zeus con diosas, ninfas o mortales establecen una relación privilegiada entre el dios por excelencia y las distintas regiones. El encuentro conlleva siempre la gestación de un héroe, continuador de su labor ordenadora frente al caos. Esos nacimientos maravillosos entrañan un hondo significado para diversas comunidades: encarnan la pareja primordial cuyo fruto da comienzo a un linaje, a una prosapia a la que se sienten ligados por lazos genealógicos.

En Irlanda Cú Chulainn mantiene, en buena medida, una relación similar respecto al dios Lug (O'Rahilly 1946: 271, Ó Concheanainn 1990: 454, n. 45). Esto no es óbice para que, de la misma manera que en Grecia se difumina esa idea y esos episodios se reducen a aventuras extramaritales de un «Don Juan», en los relatos irlandeses las nuevas coordenadas religioso-culturales intenten suavizar o disfrazar circunstancias, como el incesto, que puedan resultar escandalosas.¹⁶

¹⁴ Es notable que las potencias derrotadas (Gigantes, Tifón, Erinies) no procedan de relaciones sexuales regulares (Chirassi Colombo 1997: 214).

¹⁵ El héroe entra en conflicto con su hijo y a veces le da muerte, un tabú, reverso del incesto, que subraya la singularidad y aislamiento del héroe y supone la destrucción de la siguiente generación heroica (Miller 2000: 88s., 350). Quizás se evita así unos «nuevos dioses» que romperían el orden del mundo.

¹⁶ En origen el incesto del rey Conchobar reflejaría el papel cósmico atribuido al rey (Le Roux 1965: 399). En los textos conservados, bien se subraya el carácter involuntario del acto en la primera versión, bien, en la segunda versión, se localiza el episodio durante la estancia en el *sid*, el otro mundo, se justifica por el derecho que tiene Conchobar sobre toda mujer cuya casa visita, por el desconocimiento de su identidad y,

A adulterio y/o incesto fueron reducidas algunas historias en origen ligadas a la Diosa de la Soberanía que, a semejanza de Zeus—buen ejemplo de la utilización de un mismo mitema en dos sistemas míticos diferentes, el estudio de cuyas convergencias dejamos para otra ocasión—, se une simbólicamente al rey para así otorgarle el poder que detenta. Evemerización de la diosa de la Soberanía del Munster es Mugain, que da a luz primero un cordero, después un salmón y, finalmente, un hijo, Áed Sláine.

Imposible soslayar la virtud generadora de las aguas que late en estas peculiares historias de concepción en las que una mujer queda encinta después de beber. Tal propiedad, se atribuye, aún hoy, a una fuente de la isla de Cos y no será la única.

En Grecia el agua es esencial para la vida, de ahí su presencia en la cosmogonía, en los orígenes mismos¹⁷ y en el desenlace del conflicto generacional que abre paso al cosmos.

Zeus logra romper con la cadena de luchas por la Soberanía al tragarse a Metis, hija de Océano y Tetys (Hes. fr. 343), cuyos epítetos hacen pensar en una pareja primordial (Vernant en Bonnefoy 1996: 89), diosa estrechamente ligada al elemento líquido en el que quizás se transformara para escapar de su abrazo (West 1966: 403s.),¹⁸ la misma estrategia utilizada con Peleo por la nereida Tetis, a quien pretendiera Zeus. El posterior nacimiento de Atenea directamente de la cabeza de Zeus, originariamente en conexión con la idea de la cabeza como fuente de generación (Onians 1954) fue puesto en relación con la inteligencia (Heraclit. *All.* 19.9).

Quizás convenga recordar la relación entre las divinidades de las aguas y la sabiduría en Grecia y en Irlanda (Velasco López 2000). La fuente se liga en Éire a historias de rejuvenecimiento, incluso de resurrección, así como a la adquisición del conocimiento, encarnado muchas veces en el salmón que vive en sus aguas, salmón que aparece en algunas concepciones.

A buen seguro Don Antonio habrá gustado ya esa doble virtud y podrá juzgar estos ejemplos, paralelos en el trasfondo de sus conceptos, pero divergentes en la expresión y el engranaje de los relatos en los respectivos esquemas mítico-literarios.

REFERENCIAS

BERNABÉ, A. (1987), *Textos literarios helios*, Madrid.

—, (1989), «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la *Teogonía* de Hesíodo y el *Papiro de Derveni*», *AOr* 7, 159-179.

además, resulta frustrado. Así, sin eliminarlo totalmente, conserva un carácter simbólico y, al tiempo, se salvaguarda la moral cristiana (cf. Guyonvarc'h 1965: 384s.; Le Roux 1965: 404; Ó Concheanainn, 1990: 451 n. 30). *Vid.* en Carey (1991: 35) un paralelo indio en el que el incesto y la secuencia de metamorfosis están asociadas con la generación en el principio de los tiempos.

¹⁷ El agua tiene una faceta inquietante, reflejada en el linaje de seres monstruosos que surgen de Gea y Ponto (Vernant en Bonnefoy 1996: 106). Entre ellos Medusa cuya prole, fruto de su unión con Posidón, nace tras cercenar Perseo su cabeza. Un nacimiento singular el de Pegaso y Crisaor, comparable al de Atenea, pero diferente en cuanto que la descendencia de este último prolonga los endriagos que remiten a los orígenes: Gerión y Equidna, generadora de vestiglos que serán vencidos por Heracles (Hes. *Th.* 270 ss.).

¹⁸ Pese a que a diferencia de Hes. *Th.* 890, tanto el escolio al texto, como el fragmento 343 de Hesíodo y el comentario de Eustacio (85, 22) a Hom., *Il.* 1.200 utilizan el verbo καταίνω, un compuesto de «beber», no es éste un testimonio definitivo para afirmar que fue literalmente «bebida», con lo que aumentaría el paralelismo con los episodios irlandeses, pues Hesíodo usa también ese verbo para Crono, que se «traga» a sus hijos (*Th.* 459). Apolodoro 1.3.6 no especifica qué formas adoptó Metis para zafarse de Zeus.

- BITEL, L. M. (1992), «'Conceived in Sins, Born in Delights': Stories of Procreation from Early Ireland» *Journal of the History of Sexuality* 3, 181-202.
- BONNEFOY, Y. (1996), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales del mundo antiguo*, vol. II, *Grecia*, Barcelona.
- CAREY, J. (1991), «A British myth of origins?», *History of Religions* 31, 24-38.
- CAREY, J. y KOCH, J. T. (1995), *The Celtic Heroic Age. Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales* (2.ª ed.), Andover.
- CHIRASSI COLOMBO, I. (1997), «Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración», *Tratado de antropología de lo sagrado 3. Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado* (U. Bianchi et alii), Madrid (orig. italiano, 1992).
- GRIMAL, P. (1951), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951.
- GUYONVAREC'H, CH. J. (1960), «La conception de Conchobar», *Ogam* 12, 235-240.
- , (1965), «La conception de Cuchulainn» *Ogam* 17, 363-391.
- LE ROUX, FR. (1965), «La Conception de Cúchulainn. Commentaire du texte», *Ogam* 17, 393-410.
- MAC CANA, P. (1972), «Mongán mac Fiachna and *Immram Brain*», *Ériu* 23, 102-142.
- MAC KILLOP, J. (1998), *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford, (reimpr. 2004).
- MERKELBACH, R. (1984), *Mithras*, Hain.
- MILLER, D. A. (2000), *The Epic Hero*, Baltimore - London.
- Ó CATHASAIGH, T. (1977), *The Heroic Biography of Cormac mac Airt*, Dublin.
- Ó CONCHEANAINN, T. (1990), «The textual tradition of *Compert Con Culainn*», *Celtica* 21, 441-455.
- O'RAHILLY, T. F. (1946), *Early Irish History and Mythology*, Dublin, 1946 (reimpr. 1984).
- ONIAN, B. (1954), *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence Also of Some Basic Jewish and Christian Belief*, Cambridge.
- REES, A. y REES, B. (1961), *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, London.
- SÁNCHEZ RUIPÉREZ, M. (2006), *El mito de Edipo. Lingüística, psicoanálisis y folklore*, Madrid.
- VELASCO LÓPEZ, M^a H. (2000), «Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa» *Minerva* 14, 11-47.
- , (2002), «Los lamentos en Grecia e Irlanda», en *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos* III, 797-809, Madrid.
- , (2010), «La transmigración de las almas entre los celtas», *La transmigración del alma entre Oriente y Occidente* (A. Bernabé, M. Kahle, M.A. Santamaría, eds.), Madrid.
- VERNANT, J.-P. (1993), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona (3.ª ed., orig. francés, 1973).
- WEST, M. L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford.
- , (2007), *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.
- ZUCCHIELLI, CHR. (2007), *Stones of Adoration. Sacred Stones and Mystic Megaliths of Ireland*, Cork.