

LECTURAS
Serie Historia

ESTA OBRA HA SIDO PUBLICADA CON UNA SUBVENCIÓN DE LA DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO, ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DEL MINISTERIO DE CULTURA PARA SU PRÉSTAMO PÚBLICO EN BIBLIOTECAS PÚBLICAS, DE ACUERDO CON LO PREVISTO EN EL ARTÍCULO 37.2 DE LA LEY DE PROPIEDAD INTELECTUAL



Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© ALBERTO BERNABÉ, MADAYO KAHLE
Y MARCO ANTONIO SANTAMARÍA (EDS.), 2011

© DE LOS TEXTOS, SUS AUTORES, 2011

© ABADA EDITORES, S.L., 2011
Calle del Gobernador 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-15289-25-8
depósito legal S-1571-2011

preimpresión DALBERT ALLÉ
impresión GRÁFICAS VARONA, S.A.

ALBERTO BERNABÉ
MADAYO KAHLE
MARCO ANTONIO SANTAMARÍA
(EDS.)

Reencarnación

LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS
ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE



ÍNDICE

1. Introducción 7
(EDITORES)
2. Antecedentes en los *Vedas* de la doctrina
de la transmigración de las almas 9
(MADAYO KAHLE)
3. Muerte e inmortalidad en los *brāhmanas*:
la transición hacia la doctrina de la reencarnación 47
(JULIA MENDOZA)
4. *Samsāra*, la doctrina de la transmigración
en las *upaniṣads* antiguas 75
(MADAYO KAHLE Y JULIA MENDOZA)
5. La transmigración en el jainismo 115
(AGUSTÍN PÁNIKER)
6. El renacer en el budismo indio 147
(JUAN ARNAU)
7. Creencias escatológicas de los pueblos tracios 163
(RAQUEL MARTÍN Y JUAN ANTONIO ÁLVAREZ-PEDROSA)
8. La transmigración entre los órficos 179
(ALBERTO BERNABÉ)
9. Pitágoras y el concepto de transmigración 211
(FRANCESC CASADESÚS BORDOY)

10. La transmigración del alma en Grecia de Ferecides de Siros a Píndaro [siglos VI-V a.C.]	233
(MARCO ANTONIO SANTAMARÍA ÁLVAREZ)	
11. La transmigración en la poesía de Empédocles	269
(CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ)	
12. Platón y la noción de transmigración de las almas	283
(FRANCESC CASADESÚS BORDOY)	
13. La transmigración en Plutarco	305
(ROSA M. ^a AGUILAR)	
14. La transmigración del alma en el neoplatonismo pagano	327
(ANTONI BORDOY)	
15. La doctrina de la transmigración de las almas en Roma	351
(JOSÉ JOAQUÍN CAEROLS)	
16. La transmigración en el cristianismo primitivo	385
(MERCEDES LÓPEZ SALVÁ Y MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI)	
17. La concepción de la transmigración en el maniqueísmo	417
(FERNANDO BERMEJO RUBIO)	
18. La reencarnación en el judaísmo	437
(AMPARO ALBA)	
19. La transmigración en la tradición musulmana	475
(MONTSERRAT ABUMALHAM)	
20. La transmigración de las almas entre los celtas	489
(M. ^a HENAR VELASCO LÓPEZ)	
21. La transmigración en Siberia	521
(JOSÉ ANDRÉS ALONSO DE LA FUENTE)	
22. Analogías y diferencias entre las doctrinas de la transmigración	555
(ALBERTO BERNABÉ Y JULIA MENDOZA)	
ANEXO: <i>Antología de textos</i>	573

20. LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS ENTRE LOS CELTAS*

M^a del Henar Velasco López
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

Siglos han transcurrido desde que los celtas se extendieran a lo largo y ancho del continente europeo e incluso traspasaran sus fronteras hasta la Galacia minora-siática, siglos desde que quedaran reducidos a las posiciones más occidentales, siglos en los que sus leyendas y costumbres se han mantenido vivas, transformándose siempre, claro está, hasta nuestros días. El acervo que atesoran es testigo de toda una rama de los antiguos indoeuropeos extraordinariamente rica.

Para apreciar en su justa medida el testimonio de esta tradición milenaria es preciso tomar conciencia de las fuentes que obran en nuestras manos, los tipos y peculiaridades que presentan.

1.1. Características de las fuentes

Si atendemos a la etapa más remota, es obligado recordar que, según nos informan los autores clásicos¹, los druidas no estaban interesados en la propagación

* Este artículo se inscribe dentro de dos proyectos de investigación DGICYT: HUM2006-13424-C04-0, dirigido por el prof. Javier de Hoz Bravo y HUM2006-08794, dirigido por el prof. López Eire, tristemente desaparecido. Es obligado agradecer al Boole Library Archives Service de la Universidad de Cork el haberme facilitado artículos y capítulos de libros de acceso restringido. También deseo dar las gracias al Dr. S. Ua Súilleabháin de dicha universidad por las numerosas y fructíferas conversaciones mantenidas con él sobre muchos de los temas abordados en el curso de esta investigación.

¹ César, *Guerra de las Galias* 4.14. Véase T 20.1. Cf. el testimonio de Pomponio Mela y júzguese la importancia de dejar trascender justamente esa enseñanza. Una reserva similar se observa en algunas fuentes medievales (*infra* nn. 17 y 23) e incluso en testimonios modernos.

de sus doctrinas *in uulgu*, «entre la gente». En vano esperaremos encontrar en las fuentes antiguas referencias extensas al concepto del alma, a los posibles destinos después de su muerte, a los caminos que a ellos conducen, a sus condicionantes o a la existencia de ciclos. Pero quizás por ello resultan aún más importantes las observaciones de dichos autores clásicos, breves y contundentes. Conviene tener presente, no obstante, que tanto los autores griegos como los latinos analizan los datos conforme a sus propias tradiciones religiosas y culturales, y que en su deseo de acercar determinadas creencias a su auditorio someten la información de la que disponen sobre pueblos foráneos a lo que se ha dado en llamar su peculiar *interpretatio*.

Si prestamos atención a la etapa medieval, el panorama es muy distinto: la información es abundante, pero sujeta a controversia. En primer lugar porque los textos medievales irlandeses, galeses o bretones se inscriben en una cultura predominantemente cristiana. Ello no es óbice para que en muchas de las historias pueda seguirse la huella de una creencia en la transmigración de las almas. Ese eco no se apaga, sino que alcanza incluso al folklore y la literatura del siglo XX. En segundo lugar porque los relatos no sólo presentan distintas variantes, sino que se encuadran en unos parámetros literarios y en unas coordenadas político-sociales que no podemos pasar por alto, si realmente queremos ahondar en las razones que pudieron favorecer o perjudicar la persistencia de un concepto como el que aquí nos ocupa.

Con anterioridad nos hemos ocupado de los datos transmitidos por los autores antiguos así como de los comentarios, deducciones y conclusiones que han suscitado entre los filólogos e historiadores de las religiones en nuestros días. Por ello nos ha parecido más interesante hacer una presentación sucinta de esa clase de aportación y centrarnos en las fuentes medievales, en especial en las irlandesas, con mucho las más ricas a ese respecto.

2. LOS TESTIMONIOS CLÁSICOS

Si juzgamos los vestigios de la doctrina druídica transmitidos a través de los clásicos², éstos son unánimes sobre un punto concreto y esencial: los celtas creían en la inmortalidad del alma. Autores griegos y latinos subrayan este hecho al tiempo que de sus citas deducimos que dicho concepto guardaba estrecha relación con el extremo valor demostrado en la batalla y el desprecio a la muerte del que hacían gala los celtas³. Las fuentes irlandesas confirman el

supuesto: la valentía es connatural a los héroes, enzarzados en numerosas peleas para poner de manifiesto su supremacía.

Dicho esto, conviene matizar dos puntos: hay que tener en cuenta que los autores antiguos responsables de esta información y cuyas citas puede leer cómodamente el lector en la Antología de Textos, dependen unos de otros. Desgraciadamente, la fuente más antigua y cercana a la que remontan, Posidonio de Apamea (s. I a.C.), no ha llegado de forma independiente hasta nuestros días. Griegos y latinos lo citan movidos por distintos intereses y objetivos. Con todo, lo substancial es la concordancia de todos ellos: para los celtas el alma es inmortal.

No es de extrañar que les llamara la atención tal hecho, sobre todo si lo contrastaban con el Hades homérico, triste y crepuscular, que Aquiles trocaría por servir al más humilde de los hombres⁴. Recordemos que muy probablemente a los aedos griegos les interesó resaltar los rasgos más negativos del Otro Mundo precisamente para ensalzar la elección de los héroes que viven una vida corta, pero gloriosa. Pero además, el optimismo celta debía de contrastar poderosamente con el contexto de descreimiento que se constata desde época helenística respecto a las esperanzas ultramundanas⁵. Esa circunstancia también puede ayudar a explicar que, fuertemente impresionados por el testimonio céltico, los autores clásicos que informan sobre las creencias de los celtas recurrieran a la doctrina que mayor semejanza ofrecía, la pitagórica⁶, para compararlas con ella y aproximarlas a su auditorio.

Los testimonios medievales procedentes de Irlanda, Gales y, en menor medida, de Bretaña confirman sin ningún género de dudas la esperanza de un mundo feliz más allá de la muerte. Es más, en sus textos alienta la creencia de que es posible acceder en vida al ultramundo, al menos en especiales circunstancias, e incluso que los habitantes de dichos reinos pueden visitar el mundo de los mortales. Esa visión optimista del Otro Mundo concuerda, pues, con la recogida de forma unánime por los autores antiguos. Guarda relación, naturalmente, con la suntuosidad de los funerales celtas de los que tenemos noticia literaria y ratificación arqueológica, ritos funerarios que incluían costumbres tan peculiares como el aplazamiento de deudas pagaderas en el ultramundo, pues creían, sin ningún género de dudas, que las almas son inmortales⁷.

Aparte de ese punto de total coincidencia, se observan ciertas discrepancias al referirse a la naturaleza de esa inmortalidad: Lucano⁸ o Pomponio Mela afir-

4 Homero, *Odisea* 11.489ss.

5 Dodds 1986, 226.

6 Cf. cap. 9.

7 Valerio Máximo 2.6.10 y Pomponio Mela 2.6.10; cf. T 20.6 y 5. Sobre las fuentes medievales relativas al mundo de los muertos, véase Velasco López 2000a, 283ss.

8 Para todas estas citas véase T 20.1-7.

2 Velasco López 1994 y 2000a, 276ss.

3 Cf. T 20.1.

man sin más que, según los celtas, la vida continúa. Ambos autores latinos se sirven de términos como *orbe alio* o *ad manes*, expresión ésta última con una clara *interpretatio*, pues alude a los manes, divinidades latinas. César es más explícito para el tema que aquí nos atañe: sostiene que, después de la muerte, pasan de unos cuerpos a otros. El testimonio de Estrabón, sin embargo, puede considerarse neutro, pues, aunque puede sobreentenderse una alusión a Pitágoras en su referencia a «otros», no menciona explícitamente a este autor. Lo que es único y característico de Estrabón es la referencia a la escatología del final de los tiempos. Hay que esperar a autores como Diodoro Sículo, Valerio Máximo y Amiano Marcelino⁹ para encontrar claras comparaciones entre la doctrina céltica y la de Pitágoras¹⁰.

Diodoro, con sus peculiaridades¹¹, es quien se expresa con mayor rotundidad, pues revela que, según los celtas, las almas de los hombres, después de un determinado número de años, vuelven a la vida, al penetrar en otro cuerpo. Nada se dice de qué sucede en ese intervalo o si tal circunstancia se debe a un premio o a un castigo.

Ante todo, conviene aclarar que no necesariamente ha de existir contradicción entre la creencia en un Más Allá feliz y la transmigración. Pero, al hacer esta afirmación, ya estamos cayendo en la trampa tendida por la mención de Pitágoras. A nuestro juicio, esa referencia ha lastrado, quizás de forma innecesaria, toda la discusión sobre la metempsicosis entre los celtas¹². Pues, en lugar de reparar en que, igual que la expresión *ad manes* de Pomponio Mela, la mención de Pitágoras, posiblemente, acercaba la doctrina céltica al auditorio greco-latino¹³, ha pesado tanto esa comparación que, al carecer de otras fuentes antiguas autóctonas más detalladas y no hallar en las medievales aspectos claramente asimilables a la doctrina pitagórica, a veces se ha desviado la discusión arguyendo que entre los celtas más que hablar de transmigración habría

9 Conviene señalar que, aunque Amiano Marcelino escribe en el siglo IV d.C., se considera que sigue a un autor de mediados del siglo I a.C., Timágenes.

10 Es importante valorar el interés que las doctrinas pitagóricas desempeñaron en el mundo helénico y, especialmente, en Roma (Burkert 1961).

11 Velasco López 1994.

12 Cf. referencias y resumen de posturas en Velasco López 2000a, 280s.

13 Puede ser ilustrativo al respecto el pasaje de Heródoto (4.93) sobre los getas y su creencia en la inmortalidad, apoyada en la autoridad de Zalmoxis, discípulo de Pitágoras. El Padre de la Historia rechaza tal doctrina, pero constata que tal era lo que contaban los griegos del Helesponto y del Ponto, esto es, aquéllos que vivían más próximos a los tracios y que, por ende, buscaban adaptar esas doctrinas extranjeras a las propias, partiendo de la superioridad helénica. Cf. el testimonio de Jámblico (*Vida Pitagórica* 30.173), quien sostiene la ascendencia de Pitágoras no sólo sobre los tracios, sino sobre los gálatas y otros bárbaros que convencen a sus hijos de que el alma no perece, sino que persiste cuando han fallecido y que, en consecuencia, no hay que temer a la muerte. Cf. cap. 7 en este volumen.

que limitar la concepción a la transformación que afecta a seres peculiares en circunstancias extraordinarias.

Ésa es, desde luego, una opción. Para apoyarla se arguye que eso es lo que documentan los testimonios medievales. La otra alternativa es defender que la creencia en la transmigración estuvo vigente entre los celtas en la época más antigua y que, sólo con el paso de los siglos, se debilitó hasta equipararse prácticamente a la metamorfosis observable en las historias medievales.

3. LOS TESTIMONIOS MEDIEVALES IRLANDESES

Por ello es esencial analizar con detalle los textos celtas insulares. No ha lugar aquí un examen minucioso y sopesado de todos los relatos ni una interpretación profunda de los elementos, situaciones y personajes protagonistas, que atienda tanto al análisis interno como a la comparación con otros relatos y las peculiares coordenadas de la literatura medieval. Ese estudio queda reservado para otro lugar, donde el lector más interesado podrá informarse cumplidamente¹⁴.

Intentaremos mostrar aquí tan sólo los resultados de las pesquisas que hemos llevado a cabo, esto es, determinar en qué manera los testimonios irlandeses permiten avanzar más allá de la información proporcionada por los autores clásicos, si efectivamente puede seguirse la pista a una creencia en la transmigración de las almas, más en concreto, en el paso de elementos psíquicos de un cuerpo a otro, de un renacer en el que se conserva memoria del pasado, qué características tenía dicho concepto y si eran semejantes o no, por ejemplo, a las de los griegos.

De esa manera estaremos en condiciones de justipreciar la referencia pitagórica que incluyen algunos autores antiguos, hasta qué punto constituía una *interpretatio* para adaptar mitos, conocidos por su auditorio, y si éstos eran semejantes a los que rescatamos de los códices medievales. Naturalmente, no podemos olvidar que dichos códices son obra, o al menos copia, de escribas que viven inmersos en un mundo cristiano y que la mentalidad, creencias y prácticas de su época pudieron modificar los conceptos últimos que sustentaban las historias recibidas en herencia de sus antepasados¹⁵. El amplio espectro espacio-

14 No parece oportuno remitir al lector a las distintas ediciones irlandesas de los textos aquí mencionados; sólo lo haremos cuando resulte imprescindible. Asimismo, avisaremos de la existencia de variantes, aunque no las utilizemos aquí, y consignaremos las traducciones más accesibles.

15 Es muy numerosa la bibliografía a propósito de la discusión sobre el peso de la tradición oral nativa y la influencia de la literatura cristiana escrita, la polémica entre nativistas y antinativistas. Nos limitamos a remitir al lector a McCone 1990.

temporal que media entre unos y otros testimonios muy probablemente implica cambios y transformaciones, evoluciones y diferencias. Ahora bien, si pese a todo pervive el eco de la transmigración de las almas, deberemos intentar esclarecer en la medida de lo posible las razones que justifican esa pervivencia.

Los relatos en que dicha huella es rastreable abarcan un largo catálogo de personajes que se mueven entre la historia y el mito. Nosotros los hemos agrupado conforme a una serie de subtemas que facilitan su presentación y el papel que desempeñan en la literatura y el contexto sociocultural irlandés.

3.1. El diálogo con los seres del pasado

Conviene llamar la atención en primer lugar sobre una serie de textos en los que un santo cristiano es informado sobre los acontecimientos más remotos de las tierras que pisa a través de un personaje que ha sido testigo privilegiado de ellos, por haber vivido a lo largo de varias generaciones, en virtud de su paso por varios estados de existencia.

3.1.1. Mongán

Las tradiciones relativas a Mongán remontan a un texto compuesto aproximadamente en el siglo VIII en el que conversa con Colum Cille, santo irlandés del siglo VI¹⁶. Un joven se le aparece junto a Lough Foyle, lago cercano a la actual localidad de Derry, en el norte de Irlanda. De su conversación se deduce claramente que, si bien visita el mundo de los vivos, procede del Más Allá y al final desaparece envuelto en el misterio. Pese a que parte de la conversación no debe ser revelada al resto de los mortales¹⁷, el visitante declara sin reserva alguna: en otro tiempo el lago «era amarillo, tenía flores, era verde (...)», en esa tierra¹⁸, en ese prado «pací cuando fui ciervo, nadé cuando fui salmón, cuando fui foca, corrí sobre él cuando fui lobo, transité por él cuando fui humano. En él atraqué bajo tres velas (...)».

16 Edición y traducción por Meyer y Nutt 1899 y Carey 2002.

17 Nótese que se trata de una reserva similar a la que los autores antiguos atribuyen a los druidas (*supra* n. 1). Es notable que existan paralelos galeses y que pueda analizarse como fórmula tradicional para concluir los diálogos entre seres mortales y sobrenaturales (cf. Mac Cana 1975, 39s. y 43s.). En el fondo, es comparable al silencio místico registrado en otras tradiciones religiosas antiguas, también en Grecia, no hay más que recordar los Misterios de Eleusis. Como señala Mac Cana, la revelación de los secretos fruto del contacto ultramundano quebrantaría una ley sagrada.

18 Sobre las leyendas del origen del lago, cf. Mac Cana 1975, 47ss. y Carey 2002. A propósito de la relación entre estas leyendas de inundación y la imagen de la «llanura-mar» en la escatología céltica, cf. Velasco López 2000a, 330ss.

¿Quién es realmente ese muchacho? Aunque pueda ser posterior¹⁹, el título del relato señala: «algunos dicen que era Mongán mac Fiachna».

De acuerdo con los Anales del Ulster Mongán murió el año 625 y fue un príncipe de una preeminente familia del Ulster, los Dál nAraidi²⁰. A él atañen algunos de los más antiguos relatos de la literatura vernácula irlandesa, que derivan de una compilación realizada a comienzos del siglo VIII y de los que conviene entresacar los siguientes datos.

De acuerdo con un texto titulado *Compert Mongáin, La Concepción de Mongán*²¹, éste fue engendrado por el dios Manannán, equivalente al Posidón griego, en unas circunstancias que guardan gran semejanza y, al tiempo, sustanciales diferencias con el nacimiento de Heracles o del Arturo británico. En otro texto, *Immram Brain, el Viaje de Bran*, Manannán asegura que su hijo Mongán tendrá la forma de cada animal, será un dragón, será lobo, será ciervo, será salmón, será foca, será un blanco cisne, será reconocido como un valiente héroe²².

Un tercer relato, ubicado en pleno reinado de un Mongán ya maduro, revela otro dato si cabe más interesante: en el curso de una reyerta con el poeta de su corte, cuando corre el riesgo de perderlo todo por la amenaza de la sátira que pende sobre él, a punto de cumplirse el plazo establecido, un guerrero desconocido se presenta ante el rey y el poeta. Su intervención sirve para refutar la opinión sostenida por el poeta sobre la localización de la muerte de un héroe, objeto de la disputa entre ambos. La información del guerrero, llamado Cailte, no puede ser más fidedigna, pues fue él quien mató al héroe en cuestión. Se trata, por tanto, de un ser llegado del Otro Mundo, conocedor del pasado. Con ser esto interesante aún más lo es el hecho, de que, pese a que Mongán le ruega silencio, Cailte se dirige a él diciéndole: «estuvimos contigo, Finn» y el texto concluye: «Mongán era Finn, pero no permitió que se dijera»²³.

La identificación entre Mongán y Finn constituye una revelación extraordinaria: Finn es el poeta-vidente por excelencia, guerrero también, protagonista de todo un ciclo literario. Eso explica la extraordinaria sabiduría de Mongán, su don poético, las maravillosas aventuras vividas por él, que incluyen una estan-

19 Sobre este punto hay diversidad de opiniones, cf. Carney 1976, 192 = 2000, 89; Carey 1995, 83 y White 2006, 46.

20 Mac Cana 1975, 34 y White 2006, 58.

21 Véase texto irlandés y traducción Meyer y Nutt 1895, 42ss.; Mac Mathúna 1985, 54ss. y 101ss.; White 2006, 71s. y 78s., y Koch y Carey ²1995, 204ss. sólo traducción. No prestamos aquí atención a la versión en irlandés moderno temprano, por más que sea interesante en muchos puntos, como tampoco lo hemos hecho a la versión del encuentro entre Mongán y Colum Cille incluida en la *Vida* de este santo.

22 *Immram Brain* 53-57. Véase Meyer y Nutt 1895, 24-26; Mac Mathúna 1985, 42, 55 y White 2006, 38ss.

23 Véase texto irlandés y traducción Meyer y Nutt 1895, 45-52; White 2006, 73s. y 79ss. y Koch y Carey ²1995, 206s., sólo traducción. Sobre el «silencio místico», cf. *supra* nn. 1 y 17.

cia en el País de la Promesa, residencia de Manannán. Pero lo más significativo es el hecho de que Mongán conoce que fue Finn en otra vida, aunque preferiría ocultarlo. Esa circunstancia sólo se revela en una situación de máximo riesgo, cuando están en juego su reino y su esposa²⁴.

Encaramos, por tanto, un personaje que no sólo ha vivido bajo distintas formas animales, cargadas de simbolismo en la literatura irlandesa, sino también bajo otra personalidad. Un ser que además es consciente de sus existencias anteriores, recuerda los acontecimientos acaecidos en las distintas épocas y, por ende, está en inmejorables condiciones para ser testigo del pasado.

¿Cómo valoramos su testimonio? Naturalmente que Mongán no es un personaje cualquiera. En ese sentido favorecería la tesis de quienes piensan que la transmigración sólo afecta a seres especiales. Mongán lo es, por su filiación divina, parangonada incluso con la Encarnación de Cristo en uno de los textos²⁵. Pero lo que interesa subrayar es que no está aislado, no es único.

Es más, en él confluyen una serie de caminos que vamos a explorar en esta exposición. De ahí, y no sólo por la antigüedad de los textos que transmiten su historia, que hayamos dado preeminencia a sus aventuras. En primer lugar, constituye el primer ejemplo de un motivo bien atestiguado en la literatura irlandesa²⁶: el encuentro entre un santo cristiano y un héroe del pasado, cuya conversación sirve, de un lado, para transmitir y autentificar las tradiciones nativas ante la generación presente y –merced al registro escrito– ante sus futuros descendientes y, de otro, para sancionar y acoger bajo la capa de la Iglesia a los personajes más prominentes de épocas pretéritas, cuya conversión y bautismo a menudo se ofrece como ejemplo ante los fieles. En segundo lugar, su peculiar concepción guarda estrecha relación con otros famosos nacimientos, tanto de héroes como de santos. En tercer lugar, su extraordinario don poético y su sabiduría no sólo le vinculan con Finn, sino con otros poetas, Amairgen o Taliesin, cuyas composiciones se hacen eco de haber experimentado vidas distintas bajo otras formas del ser²⁷.

Habremos de sacar consecuencias, esto es, intentar determinar por qué sobrevivieron esas historias. Pero antes, refirámonos, siquiera brevemente, a otros dos personajes testigos del pasado más remoto.

24 Sólo después de tratar la historia de Étaín se apreciará la trascendencia de ese punto, cf. *infra* n. 77.

25 Véase Carney 1955, 288ss. Tal y como señala este autor, entra en juego una de las cuestiones más básicas y difíciles en literatura comparada, la naturaleza de la historia del 'Nacimiento del Héroe'. Es éste el esquema que más subraya Mac Cana 1972, 126. Cf. Ó Cathasaigh 1977, 20s. Véase una postura conciliadora entre Carney y Mac Cana en White 2006, 44s., para quien no hay una comparación explícita entre Cristo y Mongán en la *Concepción de Mongán*. Cf. *infra* nn. 57 y 72 sobre Conchobar.

26 Meyer y Nutt 1899, 318 y Mac Cana 1975, 41; cf. Nagy 1983 y 1988.

27 A propósito de la relación entre el poeta-vidente y las metamorfosis, véase Velasco López 2000b.

3.1.2. Tuán mac Cairill

La historia de Tuán mac Cairill²⁸, escrita en la segunda mitad del siglo IX presenta a San Finnia de Mag Bile²⁹ recorriendo el Ulster en su prédica de la Buena Nueva. En el curso de su peregrinar se marca el encuentro con un viejo eremita que le relata a él y a sus seguidores toda la historia de Irlanda.

Nos adentramos con él en la pseudohistoria, en la fabulosa relación de las Invasiones Míticas y los sucesivos pobladores de Éire. Nuestro protagonista, Tuán mac Cairill, atestigua haber vivido a lo largo de todas ellas, escapando a las distintas plagas y destrucciones. Lo importante es cómo lo logró. Afirma haber llegado por primera vez a Irlanda siguiendo a Partholón, protagonista de la primera invasión. Escapó a la peste que acabó con todos ellos y cuando llegó la segunda, muy envejecido, se escondió en una cueva, se quedó dormido y literalmente añade: «y vi que fui en forma³⁰ de un ciervo salvaje». Así pasó un tiempo hasta que esa época tocó a su fin. Entonces –sigue relatando Tuán–, de nuevo muy achacoso, una noche, al entrar en una cueva, «recordé y supe cómo ir de una forma a otra. Y tomé la forma de un jabalí salvaje». Cuando llegó la tercera invasión, ayunó tres días y ya sin fuerzas «me convertí en un halcón». Así se mantuvo hasta que arribaron los Hijos de Míl, considerados los antepasados directos de los irlandeses históricos. Cansado y triste, asustado porque ya no podía volar, refugiado en un árbol, «ayuné nueve días y tomé la forma de un salmón de río. Dios me puso en el río». Así pudo escapar a todos los peligros, hasta que, según su relato, Dios decidió ayudarle y, pescado por un hombre, fue comido por la esposa de Cairell.

Tuán que, como conviene resaltar, proporciona detalles del lugar y las circunstancias en que ha cambiado de forma, en este caso recuerda incluso el período en que estuvo en el vientre de la mujer. No describe su propio nacimiento³¹, pero sí que rememora cómo comenzó a hablar y, naturalmente, el hecho de que conocía todo lo sucedido en Irlanda. Revela además su condición de profeta y una circunstancia harto interesante: después llegó Patricio con la Fe, entonces era él muy viejo y se bautizó.

San Finnia permaneció con Tuán una semana, le ofreció que viviera con él, cosa que Tuán no aceptó, si bien le predijo que su casa sería ilustre. Así termina el texto, no sin antes señalar que toda historia y genealogía que se cuenta en

28 Véase texto irlandés y traducción Meyer y Nutt 1897, 285ss.; Carey 1984 y Koch y Carey²1995, 210ss., sólo traducción.

29 Cf. MacKillop 1998 s. v. «Finnian of Moville»; cf. *infra* n. 65.

30 Ésta es la traducción literal de *lod sa i rricht* y nos ha parecido oportuno dejar la expresión tal cual, al menos, en la primera cita, si bien después la sustituimos por expresiones más propias del castellano, como «me convertí» o «tomé la forma»; cf. *infra* notas 81 y 97.

31 Probablemente hay un pasaje omitido, véase Carey 1984, 111, &71.

Irlanda tiene su origen en Tuán y que antes había hablado con Patricio y con Colum Cille.

A juzgar por las revisiones que los especialistas detectan en los manuscritos y su rápida difusión, el texto debió de gozar de gran popularidad, pareja al entusiasmo anticuario que inspiró la compilación del *Lebor Gabála Érenn*, *El Libro de las Conquistas de Irlanda*³².

Sin entrar en el análisis pormenorizado de este texto, conviene señalar que la versión más antigua de esta obra que aparece en *Historia Brittonum* no menciona a Tuán³³. En cuanto a las distintas redacciones del *Lebor Gabála*, pese a las variantes³⁴ en cuanto al número de años o el orden de los animales, hay unanimidad en considerar que Dios puso a Tuán en diferentes formas con el propósito de que revelara el conocimiento, la historia y las Conquistas de Irlanda, y lo mantuvo vivo hasta el tiempo de los santos.

Es el mismo objetivo, pues, ya reseñado en el caso de Mongán, el joven protagonista del coloquio con Colum Cille. A diferencia de éste, Tuán no es un visitante ultramundano, con la aureola de un linaje divino (Mongán es hijo del dios Manannán). La participación sobrenatural es muy distinta y ya plenamente cristiana: se hace responsable a la Providencia de su destino o, cuanto menos, la mano de Dios obra en el último de sus nacimientos, aquél que le permite entrar en contacto con los santos a quienes transmite su conocimiento del pasado más remoto. Tuán no llega a abandonar este mundo, sino simbólicamente, al refugiarse, ya envejecido, en una cueva o en el hueco de un árbol y encontrar allí ese «ir a otra forma». Renace y conserva la memoria de sus vidas pasadas y sucesivas, perfectamente acordes con el ritmo de las Invasiones.

3.1.3. Fintan

Testigo de ese devenir es también Fintan, vinculado a una invasión previa al diluvio, anterior, por tanto, a aquella liderada por Partholón a la que pertenecía Tuán³⁵. Es muy significativo que en el *Lebor Gabála Érenn*, *El Libro de las Conquistas de Irlanda*, se señale que Fintan consiguió escapar al diluvio en una cueva, donde Dios retuvo su alma, de modo que pudo relatar las Conquistas de Irlanda³⁶.

32 Carey 1984, 99.

33 Carey 1984, 98.

34 Macalister 1939, *ITS* 35, 204s.; Macalister 1940, *ITS* 39, 42s., 236 y Poema XXXIX.

35 En las tres redacciones del *Lebor Gabála Érenn* se menciona la tumba de Fintan (Macalister 1939, *ITS* 35, 170; 177 y 193). Una larga vida y extensos conocimientos le caracterizan en los versos a él atribuidos (Macalister 1939, *ITS* 35, Poema XXI, 715s. y 735s.).

36 Último párrafo de la segunda redacción (Macalister 1939, *ITS* 35, 185). Sobre la posibilidad de interpolación en el texto véase Macalister 1939, *ITS* 35, 170, comentario a 184 y 185. Cf. el final de la tercera redacción, donde se afirma que Fintan sobrevivió (Macalister 1939, *ITS* 35, 198).

Fintan no aparece sólo en la compilación del *Lebor Gabála Érenn*, que se sitúa aproximadamente a finales del siglo XI, sino en un texto anónimo fechado entre los años 750 y 900, *El Coloquio entre Fintan y el Azor de Achill*³⁷. Es éste un largo poema que tiene por escenario la isla de Achill («águila» en irlandés), en el condado de Mayo.

Según este texto, tras perder a los suyos después del diluvio, Dios puso a Fintan en forma de salmón, así vivió quinientos años, luego fue águila durante cincuenta años y azor a lo largo de un siglo hasta que el Rey del Sol le puso en su propia forma. Por ello puede relatar los cambios que ha sufrido Irlanda hasta la época de San Patricio. También el Azor, coeval³⁸ suyo, ha vivido la bonita suma de seis mil quinientos cinco años y refiere sucesos de su participación en las batallas, en los días en que mataba y devoraba destacados campeones, la época del gran héroe de la épica irlandesa, Cú Chulainn.

Pero, al final de su tiempo, sabedor de que morirá al día siguiente, el Azor se dirige a Fintan a fin de que le bendiga y solicite el perdón de Dios para él. Fintan le asegura que al día siguiente será restaurado su vigor, que también él morirá el mismo día, puesto que son coevales, y confiesa su fe en Cristo.

Por más que su larguísima vida, así como su caracterización como poeta, profeta y conocedor del lenguaje de los pájaros, remitan a un trasfondo mucho más antiguo, la fidelidad a Cristo entronca esa tradición con el contexto cristiano en el que el poema ve la luz. No es de extrañar entonces que se atribuya a Dios el poner a Fintan bajo otras formas (salmón, águila, azor) hasta volver a la humana. La afinidad con Tuán, eremita al final de sus días, es evidente, pues ambos son testigos de los tiempos ante- y postdiluvianos³⁹ respectivamente.

Además, *El Coloquio entre Fintan y el Azor* guarda relación con un grupo de leyendas, atestiguadas en muy diversas literaturas, sobre los animales más viejos. Dichos mitos proporcionan una curiosa manera de calcular las edades. Lo llamativo es que en los testimonios irlandeses interesa no tanto la comparación de la edad de los distintos animales, sino el propósito por el que sobreviven: proveer a las nuevas generaciones del recuerdo de los días pasados⁴⁰.

Éste es el punto común a todos los personajes incluidos en este apartado: largas vidas, paso por distintas formas del ser, memoria de los tiempos más remotos depositada en manos de nuevos protagonistas, los santos que recorren las tierras de Irlanda, sabiduría encadenada al don poético.

37 Hull 1932.

38 Sobre este concepto, véase Velasco López 2007.

39 Carey 1987, 46s. recoge los primeros testimonios sobre Fintan en el siglo IX o X, una figura en origen independiente, pero relacionada con el período antediluviano que sólo después fue integrándose en la invasión previa al diluvio.

40 Hull 1932, 377ss.

Precisamente *El Coloquio entre Fintan y el Azor* revela otro punto de enorme interés, un contexto muy concreto: las historias sobre pájaros que conversan con poetas⁴¹.

Fintan⁴² está estrechamente relacionado con Finn, poeta-vidente por excelencia de la mitología irlandesa, al que ya nos hemos referido a propósito de su identificación con Mongán. Conviene recordar aquí la conocida versión en que Finn adquiere su videncia al probar el salmón de la sabiduría⁴³. Justamente Fintan, orgulloso de conocer todo lo que se hizo en Irlanda, de su condición de profeta, en su coloquio con el Azor de Achill afirma haber pasado parte de su vida bajo tal forma, y con tal nombre es reconocido en otro texto. Si a Fintan se hace remontar el conocimiento de la etapa antediluviana, Tuán, testigo del pasado postdiluviano, vuelve a nacer como hombre, bien tras ser comido por una reina cuando era salmón, según una versión, bien, según otra, tras mantener ella relación íntima con dicho animal. Esta peculiar concepción no constituye un caso único, puesto que aparece en las historias relativas a otra reina, Étaín.

3.2. Transmigración y Soberanía

En el primer relato conservado sobre Étaín⁴⁴, ella forma parte del mundo de los viejos dioses: por más que sea una princesa mortal, su pretendiente, Midir, pertenece a los *Tíatha Dé Danann*, «Pueblos de la Diosa Danu», aquéllos que tuvieron que refugiarse en moradas subterráneas a la llegada de los Hijos de Míl, antepasados directos de los irlandeses de época histórica. La magia de la primera esposa de Midir⁴⁵, incluido el golpe con una vara que parece un detalle relativamente tardío, obra la primera transformación en Étaín: agua convertida después en gusano del que nace una mosca purpúrea⁴⁶. Así vaga por Irlanda

41 Hull 1932, 402ss.

42 Muy posiblemente tanto Finn como Fintan derivan de una misma figura, antigua manifestación de la sabiduría, atestiguada también entre los celtas continentales en la Antigüedad, véase Ó hÓgáin 1990, s. v. «Fionn mac Cumhail» y «Fionntan»; MacKillop 1998 s. v. «Fionn mac Cumhail» y «Fintan mac Bóchra». Véase en estos autores las referencias a la abundantísima bibliografía sobre estos personajes.

43 A propósito de la Fuente de la Sabiduría, sita en el Otro Mundo, y los correlatos rituales practicados por los *filid*, «poetas», véase O'Rahilly 1946, 322ss.; Velasco López 2000a, 351ss. y 2000b. Conviene subrayar el carácter tan material en que se concibe la adquisición de la sabiduría; véase *infra* § 4.

44 Puesto que *Tochmarc Étaíne*, *El Cortejo de Étaín*, constituye una larga y compleja historia hemos resumido los hechos principales en la Antología de textos T 20.8. Ediciones y traducciones en: Thurneysen 1941; Leahy 1905-1906, I, 11ss.; Bergin y Best 1938 y Koch y Carey 1995, 135ss.

45 En ésta y en alguna otra historia se detecta la idea de que la transformación es efecto de un castigo, infligido no a resultas de un mal comportamiento, sino consecuencia de la envidia y de los celos. Véase *infra* nn. 64 y 102.

46 Referencias a este mismo motivo en la literatura irlandesa, en Cross 1952, § T511.5.2.

nuestra protagonista por espacio de siete años, al término de los cuales pasa una temporada en la principal residencia de los dioses junto a Óengus y, después, vuelve a ser arrastrada otros siete por las tierras irlandesas hasta caer en la copa de una mujer. Ésta la traga al beber y gracias a ello Étaín volverá a nacer bajo forma humana tras mil doce años desde su primer nacimiento.

Para comprender cabalmente las historias sobre Étaín hay que tener presente un tema esencial en la literatura irlandesa, el de la Soberanía⁴⁷. Se entiende ésta como diosa, encarnación de la tierra y, por ende, de la fecundidad que ésta otorga. El monarca celebra sus nupcias con la Soberanía, sólo así puede ostentar el poder legítimo, impartir la justicia connatural a su cargo y procurar la prosperidad y la dicha que su pueblo exige.

En efecto, los tres matrimonios de Étaín –primero con Midir, esposo divino, segundo con Eochaid Airem, rey de Irlanda, tercero, bajo su nieta rediviva, con el nuevo rey irlandés, Eatarscél– simbolizan la sagrada unión entre el rey y la diosa de la tierra, garantía indispensable para un reinado floreciente.

A nuestro entender, ésta es una de las claves: la concepción de la Soberanía estaba viva, sin necesidad de explicación alguna, para la audiencia destinataria del texto⁴⁸. Los eruditos modernos la deducimos, merced al estudio de otros textos y, en verdad, sin ella no podemos penetrar en el sentido último de los relatos.

Es más, nos parece que ese mismo enfoque puede ayudarnos a profundizar en el análisis del papel de la transmigración, acaso no sólo en esta historia: Étaín es mortal y renace varias veces hasta su última encarnación, aquélla que la convierte en la madre de Conaire, legendario rey de Irlanda, pero ya muy próximo a la edad histórica⁴⁹. Parece evidente que para dar pleno sentido al texto hemos de asumir la posibilidad de sucesivos nacimientos. Por tanto, podemos deducir que, a semejanza del concepto de Soberanía, también la idea de la transmigración flotaba en el ambiente, el auditorio era libre o no de evocarla.

Desde luego, es significativo que las referencias al paso de un ser a otro no se supriman, incluso detalles como el golpe de vara a manos de la primera esposa, en el fondo, contribuyen a una mejor integración del motivo en el curso de la historia. Si procediéramos a eliminar esa parte, la narración en su conjunto quedaría sustancialmente trastocada. Además, la posibilidad de transmigrar se convierte en el vehículo idóneo para que la soberana Étaín siga ejerciendo sus funciones desde el principio de los tiempos hasta los más cercanos al devenir

47 Breatnach 1953; Mac Cana 1955-1956 y 1958-1959; Herbert 1992 y Edel 2002; cf. T 20.8 n. 2.

48 Cf. Charles-Edwards 2002, 176.

49 MacKillop 1998, s. v. «Conaire Mór». Es significativo que el reinado de su segundo esposo, Eochaid Airem, se sitúe en la misma época que otros reyes, Conchobar en el Ulster y vasallo de Eochaid, Cú Rói en el Munster, Ailill y Medb en Connacht. Ésa es la época de las grandes hazañas, en la que también interviene Cú Chulainn.

histórico⁵⁰. En ese sentido ambos temas, el de la Soberanía y el de la Transmigración, están intrínsecamente unidos.

Ahora bien, es preciso distinguir entre el origen último del motivo y su función en una historia cuyo autor y cuya audiencia son cristianos. Ésa es otra de las claves para una correcta interpretación de los textos irlandeses.

Según queda dicho, algunos autores insisten en las características especiales de los personajes medievales cuyos relatos son susceptibles de haber conservado la creencia en la metempsicosis⁵¹. No podemos estar más de acuerdo. Pero conviene subrayar que en Irlanda, como en Grecia, como en otras tantas literaturas antiguas, los mitos no tratan del común de los mortales, sino de antiguos dioses y héroes del pasado. Éstos son muchas veces hijos suyos y, a la vez, antepasados míticos de las generaciones que escuchan sus aventuras. Sus historias alcanzan los *scriptoria* medievales en una época que ya no reverencia al dios Lug o al dios Manannán. Estos integrantes de los *Tíatha Dé Danann*, «Pueblos de la Diosa Danu», de acuerdo con la tradición irlandesa, se han retirado a sus moradas subterráneas al producirse la invasión de los Hijos de Míl, de quienes se sienten descendientes los irlandeses que se deleitan con las antiguas narraciones y para los que el único dios reconocido formalmente es el Dios cristiano. Esos relatos son testigos de una época y a ellos nos atenemos al adentrarnos en la mentalidad, los mitos y los ritos que jalonaron vidas pasadas. No puede perderse de vista esta realidad, así como el hecho de que las fuentes son a menudo fragmentarias y a nuestros ojos, a veces, no suficientemente explícitas, al insistir en que la transmigración sólo afecta a personajes singulares. Quizás más que en eso debemos fijarnos en el por qué, en la función que dicha creencia sigue desempeñando en sus aventuras.

Debemos hacer esto, sobre todo, si, por otro lado, tenemos presente el medio cristiano en que se transmiten las narraciones. Dicho contexto difícilmente podría admitir la transmigración de las almas aplicada al género humano en general, ni mucho menos reservarle un papel destacado⁵². Si, pese a

todo, aún somos capaces de rastrear su huella, estamos ante un indicio de que ese concepto no había sido erradicado totalmente. Es más, como hemos apuntado, si se suprimiera sin más toda referencia a la metempsicosis, la unidad, el sentido último de los relatos que estamos estudiando se resentiría de forma muy considerable. Nada mejor, entonces, que buscarle un acomodo⁵³. Nada más fácil que circunscribir tal posibilidad al mítico mundo de los dioses. Además, como venimos viendo y aún quedan más ejemplos⁵⁴, se logró sacar partido a esos personajes tremendamente longevos y sabios, potencialmente muy ricos. La popularidad de que gozaron esas historias manifiesta hasta qué punto permanecía viva dicha concepción. En ese sentido veremos que es especialmente interesante el testimonio proporcionado por los textos religiosos⁵⁵.

3.3. Concepciones singulares: héroes y santos

Muy famosos eran los relatos sobre la concepción de los grandes protagonistas de relatos épicos y leyendas cristianas. Lo más interesante es que detalles similares a los observados en la historia de Étaín se repiten en sus peculiares nacimientos. De ahí que parezca oportuno tratarlos aquí.

3.3.1. Conchobar

Contemporáneo de Eochaid Airem, el segundo esposo de Étaín, es Conchobar, rey de Emain Macha y, en buena medida, del Ulster en la mayor parte de las historias pertenecientes a este ciclo.

De las tres versiones que se nos han conservado sobre su nacimiento, *hic et nunc* interesa aquélla⁵⁶ en la que su madre, Ness, casada con el druida Cathbad, acude al río Conchobar, en cuyas inmediaciones les ha asignado un territorio el padre de la joven, rey de los ulates, una noche en que su esposo se ve aquejado de una sed terrible. Ness filtra el agua a través de su velo, pero en él quedan dos gusanos. Cathbad, temeroso de que su esposa quiera envenenarlo, le obliga a beber a ella y, al hacerlo, Ness queda embarazada. El niño, que toma su nombre del río del que, a la manera de los antiguos celtas, lo alza Cathbad, llega a ser rey y, además, su nacimiento coincide en el tiempo, al decir de los viejos textos, con el de Jesucristo.

53 Tal proceso es visible también en los relatos donde es posible seguir la pista a la creencia en el alma externada (Velasco López 2004 y 2007).

54 Véase *infra* § 3.5.

55 Véase *infra* § 3.4.

56 II para Thurneysen 1921, 274s. = B para Guyonvarc'h 1960a. En opinión de Meyer y Nutt 1897, 73, sería la versión más antigua.

50 Esa continuidad en el tiempo, ese prolongarse la existencia es un rasgo en común con las historias de Mongán, Tuán o Fintan que, en su caso, les permiten transmitir su sabiduría al presente.

51 Véase Velasco López 2000a, 280, n. 133 e *infra* § 4.

52 Como muy bien muestran López Salvá y Herrero de Jáuregui en este mismo volumen (cf. cap. 16), pese a que aún en el siglo IV seguía abierto en el cristianismo primitivo el debate en torno a la transmigración tras la estela de los filósofos griegos, después del II Concilio de Constantinopla (año 553) dicha doctrina dejó de ser objeto de discusión en la Iglesia latina. Nos parece difícil que ese debate pudiera afectar, por tanto, al cristianismo irlandés que comienza su andadura de la mano de S. Patricio en el siglo V. Más bien pensamos que si hay referencias y críticas en autores eclesiásticos irlandeses se deben a que encontraron en la tradición vernácula creencias similares a aquéllas que suscitaron el debate en los primeros autores cristianos. Véase *infra* § 3.4 especialmente n. 82.

Junto a este rasgo eminentemente cristiano⁵⁷ que se superpone a otras circunstancias maravillosas hay también intentos de racionalizar el relato en cuyo análisis no entramos aquí.

3.3.2. Conall Cernach

Otra curiosa historia atañe a la hermana de Conchobar, Findchóem: su matrimonio resultó estéril hasta que fue a consultar a un druida, que le aconsejó que al día siguiente acudiera a una fuente. Allí recita el druida encantamientos y profecías sobre el manantial y le pide a la mujer que se lave. Findchóem bebe de la fuente y traga un gusano, que estuvo en la mano del niño en el vientre de su madre hasta el punto de atravesar la mano y consumirla⁵⁸.

Es evidente el paralelismo entre el nacimiento de Conall Cernach, hijo de Findchóem, y el de Conchobar, su tío materno. Muy significativo es el hecho de que, además, Conall Cernach sea hermano adoptivo y compañero inseparable del gran héroe del Ulster, Cú Chulainn, y que se constaten notables similitudes en los relatos sobre su concepción.

3.3.3. Cú Chulainn

Nos interesa sobre todo la denominada primera redacción de la historia de su nacimiento⁵⁹. En ella otra hermana de Conchobar, Deichtine, en el curso de una persecución a unos pájaros maravillosos que emprende junto con Conchobar, llega al Otro Mundo. Deichtine atiende allí a la dueña de una casa, mujer que da a luz a un niño, al tiempo que una yegua pare dos potrillos. Con ellos regresan a Emain Macha, residencia de Conchobar, pero tiempo después muere el chiquillo. Deichtine lamenta su pérdida y después, al llevarse una copa a los labios, bebe una pequeña criatura que había en ella. Esa misma noche el dios Lug se aparece a Deichtine y le revela que está embarazada de él, que el niño que ella crió era su hijo y que ahora ha entrado en su vientre⁶⁰ y será Sétanta,

57 Otras historias buscan también hacer coincidir el momento de ambas muertes, véase Ó hÓgáin 1990, s. v. «Conchobar». Igualmente existe una similitud entre el nacimiento de Mongán y la Encarnación de Cristo (véase *supra* n. 25; cf. *infra* n. 72).

58 Esta versión se transmite en un tratado sobre los nombres, típico del quehacer literario del siglo XII: *Cóir Anmann, Lo correcto de los nombres* (Stokes 1897, 392 folio 591b; cf. Arbuthnot 2005-2006). Un paralelismo a su esterilidad en § 3.3.5.

59 Edición de Van Hamel 1933, 3ss.; traducción de Guyonvarc'h 1965, 366s.

60 En el texto (cf. Van Hamel 1933, 5, & 5 l. 13ss.) no queda claro si el pronombre de tercera persona, sujeto del verbo, se refiere a Lug o al niño, previamente engendrado por él. El párrafo concluye: «y era él Lug mac Ethnenn». De nuevo, la expresión es ambigua, tanto puede querer decir que el que hablaba era Lug, como que el niño cuyo nacimiento anuncia, Cú Chulainn, es el propio Lug.

primer nombre de Cú Chulainn. El embarazo de la hermana de Conchobar causa sorpresa hasta el punto de que sospechan que Conchobar es el responsable. Deichtine es entregada, entonces, como esposa a uno de los ulates, Sualdaim mac Róig. Pierde al bebé y, a su debido tiempo, da a luz un hijo a su esposo al que ponen por nombre Sétanta y que es entregado a su hermana Findchóem para que lo críe.

Tal es la concepción de Cú Chulainn, peculiar, triple incluso⁶¹, incardinada en el seno de una familia con antecedentes similares. Se recalca así la excepcionalidad de un linaje regio, aunque la historia no es tan extraordinaria y única como pudiera pensarse.

3.3.4. Daoligus

Si todos los personajes anteriores pertenecen al Ciclo del Ulster, un texto del Ciclo de Finn, *Feis Tighe Chonáin, La Velada en la casa de Conan*⁶², transmitido en manuscritos del siglo XVII, revela el siguiente relato, que se pone en boca del propio Finn, el poeta por excelencia: cuando Daoligus muere, se inclina sobre él su bella hija casadera y lo besa. Salta, entonces, de una boca a la otra una esfera granate⁶³, a resultas de lo cual la hija queda embarazada y tiene un hijo al que pone el mismo nombre que el padre. Con esta pequeña historia Finn resuelve el acertijo propuesto por su interlocutor, una de cuyas partes es: «¿Quién es aquél cuya hija es su madre?».

A nuestro entender, este contexto indirectamente permite atisbar una de las circunstancias que pudieron favorecer la pervivencia de estos relatos: la predilección por los enigmas y juegos de palabras, típica del quehacer literario irlandés.

3.3.5. Áed Sláine

Pormenores diferentes encontramos en el siguiente relato: Mugain, una de las esposas del rey Diarmait mac Cerbaill, corre el riesgo de ser repudiada por su manifiesta esterilidad⁶⁴. Acude, pues, a pedir ayuda a dos santos, Finnia de Mag

61 Se observan dos características frecuentes en el sagrado nacimiento del héroe: el incesto y la procreación por obra de un dios.

62 Joynt 1936, § 205-230. Una traducción al inglés puede consultarse en www.maryjones.us/ctexts.

63 En las referencias en lengua inglesa al episodio se suele encontrar la traducción «chispa de fuego», nosotros hemos preferido atenernos a la literalidad del texto.

64 Puesto que antes hemos asistido a la venganza de la primera esposa de Midir en Étaín (véase *supra* n. 45), quizás convenga señalar que Mugain se ve en tal situación a resultas de la maldición de otra de las esposas del rey, a la que previamente ella ha querido perjudicar. Cf. *infra* n. 102. También es notable que se vea aquejada de la misma esterilidad que Findchóem; véase *supra* 3.3.2.

Bile⁶⁵ y el obispo Aed para que le ayuden. Éstos le dan a beber agua previamente bendecida. Entonces la reina, Mugain, queda encinta y da a luz un cordero. Finnia consuela a la afligida madre trayendo a colación el Cordero de Dios ofrecido a los hombres. La reina vuelve a dar a luz, esta vez un salmón plateado que entrega al clérigo, que de nuevo bendice el agua y se la da a beber. Le predice, entonces, el clérigo que en su lugar tendrá un hijo y que superará a sus hermanos. Por tercera vez los hombres santos bendicen a la reina; uno de ellos vierte agua en su copa y se la ofrece a la reina, que bebe y se lava en ella. De nuevo queda embarazada y nace un hijo, Aed Sláine⁶⁶.

El ambiente, los personajes y los símbolos cristianos son evidentes: el clérigo ha desplazado al druida, el salmón es una reliquia del pasado sin función clara⁶⁷, y en su lugar adquiere relevancia otro animal asimilado al Cordero de Dios.

No obstante, la función última del nacimiento extraordinario de nuevo guarda relación con una estirpe regia⁶⁸. De hecho, la madre de Áed Sláine, la reina Mugain o Mugain Mór, no es sino la personificación de la diosa de la Soberanía del Munster.

Recordemos lo dicho más arriba sobre Étaín, así como que el reinado de su segundo esposo, el rey Eochaid Airem, sea coetáneo del de Conchobar. Reparemos en que tanto en su nacimiento como en el de sus sobrinos maternos, Conall Cernach y Cú Chulainn, se aprecian rasgos que evidentemente responden al esquema típico del nacimiento heroico, pero en los que es posible detectar la huella de la creencia en la transmigración del alma. Éste es el punto que más nos interesa, puesto que nos está revelando una funcionalidad implícita en el motivo, que, a buen seguro, contribuyó a su mantenimiento. Añadamos que lo llamativo no es sólo que perviva tal concepto en las historias sobre los grandes héroes del pasado, sino que aparezca en las vidas de los santos irlandeses, un buen indicio de lo arraigada que estaba la tradición.

3.3.6. Finán

Este santo, apodado el bizco, cuyo linaje paterno procede de Corca Duibne en el sudoeste de Irlanda, proporciona un ejemplo bien ilustrativo: mientras su

65 Este santo del siglo VI también aparece en la historia de Tuán; véase *supra* n. 29.

66 Hemos seguido la narración de *Genemain Áeda Sláine, El nacimiento de Áed Sláine*, transmitido por el *Lebor na hUidre*, uno de los más importantes manuscritos del siglo XII (Best y Bergin 1929).

67 Prueba de ello es la divergencia de las versiones en ese punto, cuestión que no podemos abordar aquí por razones de espacio.

68 Aed Sláine fue rey de Tara a finales del siglo VI y su nombre figuró en numerosas genealogías. La leyenda de su nacimiento procura ensalzar la categoría del antepasado de toda una estirpe, cuyo linaje, *Síl nÁedo Sláine*, una dinastía de los Uí Néill del sur de Irlanda, desempeñó un papel destacado en los siglos VII y VIII.

madre se bañaba en uno de los famosos lagos de Killarney, Loch Léin, un salmón de oro rojo se convirtió en su esposo. Según prosigue la historia, eso supone que Finán no tiene padre terrestre, que el Espíritu Santo lo ha salvado y nutrido, y que nació de su madre como el Hijo de la Virgen⁶⁹.

Se nos ofrecen así dos claves más para comprender la extraordinaria popularidad de que gozaron estas historias, perfectamente imbricadas en la tradición irlandesa más antigua⁷⁰: la práctica de acudir a determinadas fuentes como remedio contra la esterilidad y propiciación de la fertilidad⁷¹, y el hallazgo de la analogía con el nacimiento de Cristo⁷², concebido por obra del Espíritu Santo, pues, en efecto, no media unión de hembra y varón⁷³ en esas «singulares» concepciones.

Varios motivos confluyen en los relatos: están las características del nacimiento del héroe, elemento esencial en toda biografía heroica⁷⁴. Además, el carácter «maravilloso» de algunas procreaciones responde al esquema de los denominados embarazos «digestivos», documentados en mitos antiguos⁷⁵. Cabe plantearse si tan peculiares nacimientos están restringidos a divinidades o héroes o si implican una referencia al caos primigenio⁷⁶. Igualmente cabe subrayar la interrelación con el concepto de la diosa de la Soberanía cuya presencia se deja sentir una y otra vez⁷⁷.

Son muchas las posibilidades que se plantean, líneas que convendrá explorar en otras ocasiones. Conviene siempre encontrar el equilibrio entre los estu-

69 Stokes 1905, 112s. El nombre del santo aparece en el *Martirologio de Óengus* escrito ca. 800 y la leyenda sobre su nacimiento en las notas al mismo, cuya fecha es posterior e incierta (*ib.* xlviij).

70 En Cross 1952 pueden hallarse numerosas referencias tanto a la reencarnación (§ E600-670), como a milagrosas concepciones al comer o beber determinada sustancia (§ T510-512.4). Por otro lado, más arriba ya hemos recordado la estrecha relación entre el salmón y Finn, así como hemos asistido al protagonismo de este animal en las historias de Tuán y Áed Sláine. Referencias a otros singulares engendramientos de santos en Velasco López 2011.

71 Véase Logan 1980, 81ss.

72 Véase *supra* nn. 25 y 57 sobre la analogía en el caso de Mongán y la coincidencia temporal en el de Conchobar.

73 Según Bitel 1992, el modelo de historia de procreación sin intervención sexual creado por los *literati* irlandeses refleja los temores de una elite política, masculina por definición, y su deseo de controlar el proceso reproductivo. Nos parece importante matizar un poco más: ese modelo no pudo crearse de la nada, sino, muy probablemente, sirviéndose de viejas historias en las que el nacimiento heroico y la transmigración de las almas desempeñaban un papel aprovechado después con otro fin.

74 Ó Cathasaigh 1977, 3ss.

75 Bernabé 1989.

76 Según Rees y Rees 1961, 225ss., estos mitos simbolizan el significado trascendental del nacimiento; la relación con un progenitor sobrenatural o el incesto remiten a la unidad primordial anterior a la separación de lo animado e inanimado, la planta y el animal, el hombre y la bestia, rastreado también en mitos cosmogónicos. Sobre el paralelismo con las historias griegas, véase Velasco López 2010.

77 Júzguese la crucial circunstancia de Mongán, a punto de perder su reino y a su esposa, véase *supra* n. 24.

dios particulares y comparativos. De ahí que, al ocuparnos de estos nacimientos peculiares, extraordinarios, hayamos subrayado tanto los motivos comunes con otros mitos, como la manera en que se imbrican en los parámetros de la tradición irlandesa: el contenido de los relatos se ajusta al gusto por los acertijos⁷⁸, su ideología es interpretable en términos religiosos cristianos con el parangón del propio nacimiento de Cristo, los ritos practicados durante siglos junto a las fuentes se dan la mano con las ceremonias evocadas en los mitos. Todas ellas son razones de peso que explican por qué sobreviven dichas leyendas.

Si volvemos a otra cuestión crucial, ya antes aludida, la popularidad de las historias como indicio de hasta qué punto seguía vivo el concepto de la transmigración de las almas, nada mejor que acudir a los textos y no ya los literarios que, aunque en manos cristianas, conservan el eco del pasado pagano, sino a las fuentes eclesiásticas.

3.4. La transmigración en los textos eclesiásticos

Escrito probablemente en la segunda mitad del siglo XI, *Scéla na hEsérgi, Noticias de la Resurrección*, es un texto fundamental para el estudio de la escatología irlandesa medieval. En él⁷⁹ encontramos la distinción entre la Resurrección del Día del Juicio, la llamada *praestigia* o resurrección aparicional, «la resurrección llamada *reolutio*, esto es, la transmigración⁸⁰ de las almas en distintos cuerpos, según el ejemplo de personas transmigradas», «la resurrección llamada *metamorfomatío*, esto es, la transformación según el ejemplo de los hombres-lobo»⁸¹, la llamada *subductio* o muerte prematura y la *suscitatio*, esto es, el despertar a los muertos por milagro, como en el caso de Lázaro.

Tan clara distinción no puede ser tomada sino como indicio de que tal concepto en buena medida seguía vivo⁸² en pleno siglo XI. Otro testimonio intere-

78 Véase *supra* § 3.3.4 sobre Daolghus y cf. Rees y Rees 1961, 234.

79 Stokes 1904, § 33.

80 Así traduce Stokes 1904 el término irlandés *tathchor*, sustantivo verbal del verbo *do-aithchuire-dar*, que literalmente significa «la acción de volver», «vuelta», «regreso», «retorno». «Paso de un cuerpo a otro» es también el sentido del término latino *reolutio*.

81 El término utilizado *conricht*, es un compuesto del término *cú* «perro, lobo» y *richt*, «forma, apariencia, condición», vocablo sobre el que hemos llamado la atención más arriba, pues aparece en los textos relativos a Tuán y a otros para designar los cambios de forma (*supra* n. 30; cf. *infra* n. 97).

82 Véase en el cap. 16 § 5.2 cómo Orígenes se esfuerza en marcar la diferencia entre transmigración y resurrección. Esa situación sólo es posible cuando aún permanece abierto el debate sobre la transmigración en el cristianismo primitivo e incluso el propio Orígenes opta por aceptar algunos elementos de esa doctrina. Tal sucedía aún más tarde, en pleno siglo IV y por ello los padres capadocios, que no la aceptan, se sienten en la obligación de criticarla (sobre similitudes y diferencias entre transmigración y resurrección cf. *ib.* § 7 las observaciones de Macrina, hermana de Gregorio de Nisa). Si la cuestión quedó cerrada a mediados del siglo VI

santísimo nos proporciona en el año 655 el autor denominado Agustín Hibernico, quien se niega a prestar atención a los «ridículos discursos de los magos, que dicen que sus mayores volaron a través de los siglos bajo la existencia de aves»⁸³.

Si sólo aludiera a que toman forma de ave, podría argumentarse que se trata de metamorfosis sin más. Muy frecuente es, por cierto, que en las historias irlandesas los dioses tomen forma de ave⁸⁴. Por ejemplo, en las historias aquí analizadas Étaín y Midir escapan como cisnes. La clave reside aquí en el «volar a través de los siglos». Tal es el testimonio del Azor de Achill, tal es el destino de Fintan, Tuán, Étaín, Mongán.

Los testimonios eclesiásticos ponen de relieve que las historias susceptibles de ser analizadas como ecos de la creencia en la transmigración de las almas, por más que lleguen a nosotros merced a la pluma de escritores cristianos, no suponen una creación *ex nouo*. Hemos señalado como una opción la restricción de esas historias al mundo divino y heroico, y también la vinculación entre la idea de Soberanía y los nacimientos maravillosos (incluso en ese apartado hemos visto cómo se incluyen los nuevos héroes, los santos, máxime cuando pudo obrar la analogía con el motivo de la Encarnación de Cristo). También hemos llamado la atención sobre otra posibilidad que ofrecían personajes que han atravesado varias vidas y conservan memoria de ellas: el aparecer como testigos privilegiados del pasado, convertidos a la nueva fe⁸⁵ y erigidos en paradigmas dignos de respeto y veneración, cuya memoria pervive a lo largo de los siglos. Ahí están los casos de Mongán, Tuán o Fintan.

3.5. Transmigración, poesía, tradición oral

Fintan nos invita a proseguir en nuestra andadura. Su figura es contemplada como proyección mítica de los sabios⁸⁶. Tras su historia, como tras la de Tuán, Mongán y otros supervivientes del ayer, late la idea de la prodigiosa memoria de los poetas de antaño, de los cuentistas cuyas historias, recopiladas aún en el siglo XX, les valieron la denominación de auténticas bibliotecas vivas, en espe-

(véase *supra* n. 52) en el mundo cristiano occidental, muy probablemente los textos eclesiásticos irlandeses nos ofrecen el testimonio de un parecido debate, suscitado por la pervivencia de las creencias vernáculas al respecto.

83 *De mirabilibus sacrae Scripturae* 1.17 en *Patrologia Latina* XXXV, 2164, citado por Carey 1999, 54 como testimonio de que a mediados del siglo VII los druidas aún seguían propagando sus doctrinas.

84 Véase Roider 1979, 87ss.; Carey 1999, 23, n. 35 y Velasco López 2000, 304, n. 210. Sobre transformación, véase Cross 1952 (§ D0-696).

85 Cf. el final de Nornagest, héroe nórdico con un alma externada, véase Velasco López 2004, 78s.

86 Ó hÓgáin 1990, s. v. «Fionntan», 225.

cial los procedentes de las Islas Blaskets. Fuentes antiguas y medievales hacen hincapié en los largos años empleados por los *filid*, «poetas», en la adquisición de un repertorio amplísimo. La fama precede a sus más eximios representantes y su presencia es requerida por los reyes, ante los que recitan desde remotas historias de tiempos pretéritos hasta las genealogías heroicas que enlazan con la realidad más actual. Más arriba (§ 3.1.1) hemos aludido a la reyerta de Mongán con un poeta que vive en su corte, poeta capaz de relatarle una historia diferente desde el primero de noviembre al primero de mayo. Mongán, sin embargo, le supera, corrige su versión y vence en la contienda, pues, además, se presenta como refrendatario a su favor Cailte, personaje a quien debemos una significativa revelación: Mongán es Finn.

Su intervención no es fortuita, pues Cailte protagoniza junto con Oisín, el hijo de Finn, una celeberrima narración fechada a inicios del siglo XIII y titulada *Acallam na Senórach, Coloquio de los Antiguos*⁸⁷. En ella ambos héroes, supervivientes de la edad heroica, transmiten a S. Patricio todo su añejo patrimonio. Mitos, sagas, elogios bárdicos, hagiografía, pseudohistoria, un corpus magnífico, único, puesto por escrito por los secretarios que acompañan al santo, es preservado para las generaciones futuras.

En nuestra opinión, la cuestión relativa a la delimitación e interacción entre oralidad y escritura, apasionante y causa de encendidos debates entre los estudiosos de la literatura irlandesa, puede ayudar a plantear el tema que nos ocupa desde otra perspectiva.

Recordemos que, de acuerdo con una tradición, la gran obra épica irlandesa, la *Táin Bó Cuailnge, La razzia del toro de Cuailnge*, se recupera y recopila al hacer volver de la tumba a uno de sus protagonistas y es él quien dicta la historia completa. Con razón se ha sostenido que los difuntos paganos son depositarios y salvaguarda de los contenidos confiados a los textos, vencedores en ese sentido, incluso, sobre los poetas cristianizados presentes en algunos relatos⁸⁸.

Esa observación, creemos, es plenamente aplicable a las circunstancias que rodean a Tuán, a Fintan o a Mongán. Además, no puede ser más concorde con la creencia irlandesa que ve el Otro Mundo como fuente de la sabiduría. Aquí tan sólo nos han interesado las numerosas historias cuyo punto de partida es el encuentro entre un héroe del pasado y un santo cristiano, historias que presentan a aquél como recién llegado del Más Allá. Es el caso de Cailte o del muchacho que conversa con Colum Cille, identificado con Mongán, hijo del dios Manannán. Como hijo del dios Lug, a veces casi encarnación suya, es Cú Chulainn, protagonista también de una historia en que regresa a la vida y cuenta

87 Véase una selección de bibliografía en Dooley y Roe 1999; cf. Nagy 1983, 133s.

88 Nagy 1988, 375. Cf. Nagy 1983, 137ss. para los antecedentes de ese incidente.

sus aventuras a instancias del rey Loegaire, que, sólo entonces, promete creer en la fe que predica S. Patricio⁸⁹. Es importante destacar que la narración de Cú Chulainn corrobora la verdad tanto de la nueva fe como de las viejas epopeyas, lo mismo que sucedía con el joven interlocutor de Colum Cille. Lo significativo es que, además, dicho joven ofrezca testimonio de tiempos pretéritos y recuerde haber vivido bajo distintas formas⁹⁰. Ese mismo germen explica, entre otras, las historias de Tuán y de Fintan, estrechamente vinculado al poeta por excelencia, Finn, aquél que Mongán fue en otra vida. Desde esa perspectiva creemos que es posible entender mejor las atrevidas y gozosas expresiones de los poetas identificados en sus composiciones más famosas con todos los ámbitos del ser⁹¹, el irlandés Amairgen o el galés Taliesin.

La tradición oral emana, pues, del Más Allá, de los muertos o de los supuestamente tenidos por tales, pues la vida continúa en el Otro Mundo (*in orbe alio* en palabras de Lucano). Es evidente que el paso por distintas vidas, eco probablemente de la antigua creencia en la transmigración de las almas, permite vivir ajeno a la barrera del tiempo y de la muerte. Los relatos sobre el Otro Mundo son testimonios vivos de la popularidad de la que gozaron en el pasado y de la fascinación que ejercieron sobre los clérigos cristianos⁹². Algunos, como S. Columbano de Bobbio, muerto a comienzos del s. VII, estaban obsesionados con el contraste entre tiempo y eternidad, cambio y permanencia⁹³. No descartaríamos que eso atrajera su atención sobre tradiciones como las aquí examinadas –y que, no podemos olvidar, seguían siendo suyas y no ajenas, por más que hubieran abrazado nuevas creencias– y que les animara tanto a dejar constancia de los relatos como a utilizar la justificación de una extrema longevidad ligada al hecho de haber atravesado varias vidas con distintos fines: bien establecer testigos del pasado sancionadores de las nuevas doctrinas, bien subrayar el nacimiento de personajes llamados a desempeñar un papel crucial en los ciclos literarios cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos.

89 *The Phantom Chariot of Cú Chulainn*, en Cross y Slover 1936, 347ss.; cf. Nagy 1983, 131s.

90 Según Carey 1991, 33, «la secuencia de metamorfosis puede funcionar en la narración céltica como un mecanismo para conectar el presente con sus orígenes, ya sea el comienzo de la historia o la eternidad atemporal del Otro Mundo».

91 A propósito de la relación entre el poeta-vidente y las metamorfosis, véase Velasco López 2000b.

92 Conviene subrayar que la experiencia ultramundana atestiguada en los relatos sobre el Más Allá o en las narraciones de los héroes que conversan con los santos, en principio, es incongruente con el esquema cosmogónico cristiano, pero se pone en relación con él, aunque sólo sea como su complemento. Algo similar sospechamos respecto al concepto de la transmigración, ajeno, con matizaciones (véase *supra* nn. 52 y 82), a la doctrina cristiana, pero que pudo sobrevivir en parte, sin obtener reconocimiento expreso, en tanto en cuanto, además, proporcionaba un mecanismo útil en el desarrollo de diferentes historias.

93 Carey 1999, 33s.

Esa circunstancia, según veíamos, es especialmente notable en el caso de Étaín. Ese mismo procedimiento sirve para explicar los orígenes de la *Táin Bó Cuailnge*, *La razzia del toro de Cuailnge*, de acuerdo con uno de los relatos que figura entre sus prolegómenos. Nos referimos a *De Chophur in da muccida, La generación⁹⁴ de los dos porquerizos⁹⁵*.

Los dos porquerizos ejercen sus labores para dos reyes del *síd*, término irlandés para referirse al Otro Mundo, de modo más concreto a los montículos o colinas en cuyo interior viven seres sobrenaturales⁹⁶. Uno es Friuch, porquerizo del rey de los *síde* del Munster, y el otro Rucht, porquerizo del rey de los *síde* de Connacht. Poseedores de la sabiduría pagana y de la capacidad de tomar cualquier apariencia, como Mongán, según se especifica en el texto, mantienen en origen una relación amistosa que pronto se trueca en animadversión. Se suceden entonces una serie de años en los que Frich y Rucht toman diferentes formas⁹⁷ y pasan un año peleando en una y otra región, siendo reconocidos por los paisanos del Munster y de Connacht como pájaros, como animales acuáticos, ciervos, campeones de dos reyes enfrentados, fantasmas y gusanos que aparecen en dos fuentes, una en Connacht y otra en el Ulster. A la fuente sita en Connacht acude la reina Medb, quien está a punto de beberse el gusano, pero en lugar de eso traba conversación con el animalito y éste aconseja a Medb que tome por esposo a Ailill; puesto que ella no quiere que la dominen, ése es el hombre conveniente para la Soberanía; a cambio Medb debe alimentar al gusano. Otro tanto reclama el gusano que se refugió en la fuente del Ulster a un satirista que acude allí y al que predice la fortuna. Al año siguiente una vaca del satirista bebe el gusano (antes porquerizo del rey de los *síde* del Munster), la vaca de Medb hace lo propio con el otro gusano (antes porquerizo del rey de los *síde* de Connacht). Así son engendrados el Dub, el toro negro de Cuailnge, en el Ulster y Finn, el blanco de Connacht, en dicha región. La codicia de Medb, reina de Connacht, por hacerse con el primero, más conocido como Donn Cuailnge (el toro oscuro de esa región), provoca la guerra con el Ulster y pone en marcha la gran obra épica irlandesa, la *Táin*, la razzia en pos de dicho toro, una terrible matanza vaticinada por los porquerizos, batalla que termina con la muerte del

94 A propósito del término irlandés utilizado en este caso, *cop(h)ur*, y la posibilidad de relacionarlo con el término indio para «transmigración», véase Roider 1979, 64ss. y 95s. Sobre las diferencias entre las doctrinas india, irlandesa y pitagórica, así como las similitudes con prácticas chamánicas, véase Dröge 1982.

95 Guyonvarc'h 1960b y Roider 1979. El relato, tal y como llega a nosotros, puede fecharse en la primera mitad del siglo XII, pero sin duda remonta a una época anterior (Roider 1979, 19).

96 Véase Velasco López 2000a, 342ss. y 406ss. con referencias.

97 *Richt* (*supra* nn. 30 y 81) es el término usado, tanto en este texto como en la versión más corta incluida en las historias sobre los topónimos, donde se narra que estuvieron en siete formas, un año en cada una: porquerizos, pájaros, lobos, salmones, gusanos, vacas que dan a luz a los dos toros.

toro blanco de Connacht por obra del Donn Cuailnge, por más que también éste resulte mortalmente herido.

Nada es casual en este relato: no lo es la mención de Mongán, ni que predigan la batalla bajo forma de aves, sean o no cuervos, animales tan estrechamente ligados a la diosa de la guerra en Irlanda, ni que el *síd* que visita el porquerizo de Connacht sea también escenario de uno de los episodios del *Cortejo de Étaín*⁹⁸, ni que la reina esté a punto de beber el gusano en la fuente, ni que el consejo dado a Medb se refiera a la cuestión de la Soberanía, ni mucho menos que uno de los toros se denomine Finn⁹⁹.

Son muchos los puntos que exigirían una atención más detallada. Destaquemos tan sólo que los porquerizos son reconocibles bajo sus múltiples formas, mantienen viva su memoria, son receptáculos de sabiduría y su paso por diferentes vidas les convierte en testigos privilegiados, como lo eran Tuán o Fintan. Además, desde el punto de vista narrativo, gracias a ellos se remontan al pasado más remoto los orígenes del conflicto más importante de la mitología irlandesa, conflicto que atañe, en última instancia, a la Soberanía y en el que se ven implicados no sólo el Ulster y Connacht, sino también el Munster, de donde procede en origen el porquerizo que termina transformado en el famoso Toro del Ulster. Incluso podría añadirse que la confrontación atañe a los reinos de éste y del otro mundo (el *síd*), así como a la esfera humana y la animal, en sus más diversas facetas¹⁰⁰.

Tal es la función que creemos puede atribuirse a la vieja creencia en la transmigración en este relato, finamente imbricado mediante relaciones intertextuales con las otras historias en las que se toca el mismo tema y que se hizo muy célebre, por ser una de las historias que preceden a la *Táin*.

4. CONCLUSIONES:

LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS EN EL PENSAMIENTO DE LOS CELTAS

La única conclusión segura que podemos extraer de los autores clásicos es la firme creencia en la inmortalidad que atesoraban los antiguos celtas. La expresión de Lucano *in orbe alio*, las almas que dejan sentir su peso al ser transporta-

98 Guyonvarc'h 1960b, 79, n. 20.

99 Nótese la reiteración de este nombre en las historias: Mongán es identificado con Finn, Fintan, San Finnia, que interviene en los relatos de Tuán y Áed Sláine, y San Finán el bizco con su peculiar concepción.

100 Piénsese en la perfecta combinación de ambos mundos en las típicas figuras entrelazadas del arte celta, donde lo animal se confunde, se transmuta, se transforma en lo humano y viceversa. Uno de los más famosos manuscritos iluminados de los Evangelios, el *Libro de Kells*, conservado en el Trinity College en Dublín alberga numerosos ejemplos.

das por los pescadores que viven frente a las costas de Britania¹⁰¹, los datos arqueológicos que permiten reconstruir la riqueza de las ofrendas funerarias, las extraordinarias descripciones que del ultramundo ofrecen los relatos medievales (prados, árboles, fuentes, animales, parajes donde se come, se bebe, se baila, se entonan canciones, se batalla) desbordan optimismo y materialidad. No es de extrañar que tanto el guerrero en la víspera del combate, como el héroe o el santo que emprende navegación a tan lejanos y maravillosos países estén prontos y deseosos de arribar.

Esa confianza plena en un mundo venturoso puede explicar por qué no encontramos indicios claros de que el paso por diferentes estados del ser se contemple como castigo¹⁰². Los clásicos, cuyas escuetas alusiones a Pitágoras sirven para subrayar ante su auditorio la doctrina de la inmortalidad céltica, se limitan a señalar que después de la muerte el alma pasa de unos cuerpos a otros¹⁰³. Al ser ésta, la cuestión de recompensas o castigos, una condición habitual en la doctrina clásica de la transmigración, puede condicionar la opinión de los eruditos modernos a la hora de pronunciarse sobre si es posible rastrear tal creencia en las tradiciones célticas medievales e inclinarlos a reconocer únicamente metamorfosis o transformación, máxime cuando los protagonistas de los relatos pertenecen fundamentalmente al estrato divino o heroico, cuestión que ya hemos abordado más arriba (§ 3.2), insistiendo en que las narraciones medievales deben juzgarse dentro de sus propias coordenadas mítico-culturales. Subrayemos ahora que más importante que el castigo es la idea de que la transmigración o metempsicosis implica un renacer¹⁰⁴ y la memoria del pasado.

Ambos elementos no sólo están presentes en las historias irlandesas, sino que, además, son magníficamente aprovechados en el nuevo contexto cristiano que no crea *ex novo*.

Hemos apuntado distintas razones que pudieron favorecer la persistencia de la transmigración de las almas o, al menos, que no se apagara su eco: los autores medievales irlandeses encontraron en la secuencia de distintas vidas un mecanismo privilegiado para conectar el momento presente con los orígenes más remotos; la larga vida y el recuerdo pudieron ser aprovechados para traer testigos del pasado que dan testimonio de un mundo pretérito, pero conciliado

101 Velasco López 2000a, 281s.

102 Véase *supra* nn. 45 y 64.

103 Son escasas también en los textos irlandeses las referencias a los lugares intermedios. Exceptuando la estancia en el *sid*, esto es, en el Otro Mundo, expresa en el caso de Étaín, tanto ella misma como los longevos Tuán o Fintan vagan por este mundo bajo sus diversas formas y es en lugares concretos del mismo donde tiene lugar su cambio de apariencia.

104 Los casos de Mongán respecto al dios Manannán (n. 25) y Cú Chulainn respecto al dios Lug (n. 60) muestran hasta qué punto es difícil distinguir entre ese concepto y el del dios reencarnado en un héroe.

con el actual, regido por parámetros religiosos distintos; el coloquio es el medio ideal para transmitir los encuentros entre un héroe del ayer y un santo de hoy. En esos casos, eventualmente, la vieja concepción se asocia con el motivo de los animales más viejos, que sirven para abarcar el conjunto de las edades. En otros, sin embargo, la creencia de antaño interactúa con la concepción de la Soberanía, un tema clave en la tradición literaria irlandesa. Son paradigmáticos los casos que explican los orígenes de la gran épica irlandesa, la *Táin*, y los sucesivos nacimientos de Étaín, desde el pasado mítico hasta los umbrales de la actualidad histórica. Notables y extraordinarias son también las historias sobre cómo fueron concebidos reyes, héroes y santos. En la configuración de sus relatos el eco de la transmigración convive con los motivos típicos del «nacimiento del héroe» y, además, la peculiar forma de ser engendrados sin intervención sexual cuadra bien con la ideología de su época, máxime cuando media el paralelismo con la Encarnación de Cristo, configurada a su vez con rasgos propios de la biografía heroica. Tampoco puede minusvalorarse el hecho de que los enrevesados relatos sobre concepciones singulares dieran pie a acertijos y juegos de palabras que siempre han hecho las delicias de los cuentistas irlandeses. Además, dichas historias les permitían ahondar en cuestiones más serias y también muy de su agrado: el contraste entre tiempo y eternidad, cambio y permanencia. Una preocupación que se aprecia en autores eclesiásticos y late en muchos de sus relatos sobre viajes a islas maravillosas o visitas al *sid*.

Si en el Otro Mundo los miembros son regidos por el mismo espíritu, como sostenía Lucano, por más que, conforme al testimonio medieval irlandés, lo habitual sea permanecer allí y lo extraordinario y excepcional, regresar y, sobre todo, adoptar diferentes apariencias, nada más coherente con la «materialidad» del Más Allá que la idea de que es posible vivir bajo otras formas. Naturalmente las creencias imperantes han pasado el tamiz cristiano, pero eso en los países célticos no supuso la desaparición total de las viejas ideas. Máxime cuando también puede inferirse la huella de la transmigración en las formas animales que el alma adopta, ya sea en el momento de encarnarse en las circunstancias más extraordinarias, ya a la hora de morir —ahí están las historias bretonas en las que un observador privilegiado sorprende al animalito que se escapa de la boca del difunto o el poema de S. Ó Ríordáin con el ruiseñor que encarna a su madre muerta—, ya en el inquieto sueño durante el cual una bella mariposa blanca sale de la boca del durmiente, que así permanece hasta su regreso.

Ruiseñor y mariposa nos conducen a la literatura irlandesa moderna, mas es hora ya de recortar nuestras alas. Hasta que ellos mismos nos ayuden a desentrañar mejor sus misterios dejemos a nuestros protagonistas «volar en forma de aves a través de los siglos».

BIBLIOGRAFÍA

- ARBUTHNOT, S. J. 2005-2006, *Cóir Anmann. A Late Middle Irish Treatise on Personal Names*, London.
- BERGIN, O. y BEST, R. I. 1938, «Tochmarc Étaíne», *Ériu* 12, 137-196 (reproducción en edición electrónica en CELT Corpus of Electronic Texts, University College Cork, <http://www.ucc.ie/celt/published/T300012/index.html>).
- BERNABÉ, A. 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.
- BEST, R. I. y BERGIN, O. (eds.) 1929, *Lebor na hUidre: Book of the Dun Cow*, Dublin (reimpr. 1992) (edición electrónica reproducida en CELT Corpus of Electronic Texts, University College Cork, <http://www.ucc.ie/celt/published/G301900/index.html>).
- 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.
- BREATNACH, R. A. 1953, «The Lady and the King, a Theme of Irish Literature», *Studies* 42, 321-336.
- BURKERT, W. 1961, «Hellenistische Pseudopythagorica», *Philologus* 105, 226-246.
- CAREY, J. 1984, «Scél Tuáin meic Chairill», *Ériu* 35, 92-111.
- 1987, «Origin and development of the Cesair legend», *Éigse* 22, 37-48.
- 1991, «A British myth of origins?», *History of Religions* 31, 24-38.
- 1995, «On the interrelationships of some *Cín Dromma Snechtai* texts», *Ériu* 46, 71-92.
- 1999, *A single ray of the sun. Religious speculation in Early Ireland*, Andover-Aberystwyth.
- 2002, «The Lough Foyle Colloquy texts: *Immacaldam Choluim Chille 7 ind óclaig oc Carraig Eolairg* and *Immacaldam in druad Brain 7 anna banfhátho Febuil ós Loch Fhebuil*», *Ériu* 52, 53-87.
- CARNEY, J. 1955, *Studies in Irish Literature and History*, Dublin (reimpr. 1979).
- 1976, «The earliest Bran material», en J. J. O'MEARA y B. NAUMANN (eds.), *Latin script and letters A.D. 400-900*, Leiden, 174-193 (reimpr. en J. Wooding (ed.) 2000, *The Otherworld voyage in early Irish literature*, Dublin, 73-90).
- CHARLES-EDWARDS, T. M. 2002, «Tochmarc Étaíne: a literal interpretation», en M. RICHTER y J.-M. PICARD (eds.), *Ogma. Essays in Celtic Studies in honour of Próinseás Ní Chatháin*, Dublin, 165-181.
- CROSS, T. P. 1952, *Motif-Index of Early Irish Literature*, Bloomington (reimpr. New York 1969).
- CROSS, T. P. y SLOVER, C. H. 1936, *Ancient Irish Tales*, London (reimpr. New York 1996).
- DODDS, E. R. 1986, *Los griegos y lo irracional*, Madrid (trad. esp. de: *The Greeks and*

- the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
- DOOLEY, A. y ROE, H. 1999, *Tales of the Elders of Ireland. A new translation of Acallam na Senórach*, Oxford.
- DRÖGE, CH. 1992, «Ein irischer *samsāra*», *ZCP* 39, 261-268.
- EDEL, D. 2002, «Early Irish queens and royal power: a first reconnaissance», en M. RICHTER y J. M. PICARD (eds.), *Ogma. Essays in Celtic Studies in honour of Próinseás Ní Chatháin*, Dublin, 1-19.
- GUYONVARCH, Ch. J. 1960a, «La conception de Conchobar (Version B)», *Ogam* 12, 235-240.
- 1960b, «La conception des deux porchers. Texte traduit du moyen-irlandais», *Ogam* 12, 73-90.
- 1965, «La conception de Cuchulainn», *Ogam* 17, 363-391.
- HERBERT, M. 1992, «Goddess and King: the sacred marriage in early Ireland», en L. O. Fradenburg (ed.), *Women and sovereignty*, Edinburgh, 264-275.
- HULL, E. 1932, «The Hawk of Achill or the Legend of the Oldest Animals», *Folklore* 43, 376-409.
- JOYNT, M. 1936, *Feis Tighe Chonáin*, Dublin (reproducción en edición electrónica en CELT Corpus of Electronic Texts, University College Cork, <http://celt.ucc.ie/published/G303010/index.html>).
- KOCH, J. T. y CAREY, J. 1995, *The Celtic Heroic Age. Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales*, Andover (reimpr. 1997).
- LEAHY, A. H. 1905-1906, *Heroic Romances of Ireland translated into English prose and verse, with preface, special introductions and linguistic notes by John Strachan*, I-II, London (es accesible en <http://www.scribd.com/doc/550205/A-H-LEAHY-HEROIC-ROMANCES-OF-IRELAND>).
- LOGAN, P. 1980, *The Holy Wells of Ireland*, Buckinghamshire (reimp. 1992).
- MAC CANA, P. 1955-1959, «Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature», *Études Celtiques* 7, 1955-1956, 76-114, 350-413; 8, 1958-1959, 59-65.
- 1972, «Mongán mac Fiachna and *Immram Brain*», *Ériu* 23, 102-142.
- 1975, «On the 'prehistory' of *Immram Brain*», *Ériu* 26, 33-52.
- MAC MATHÚNA, S. 1985, *Immram Brain. Bran's Journey to the Land of Women*, Tübingen.
- MACALISTER, S. 1938-1956, *Lebor Gabála Érenn. The Book of the Takings of Ireland*, London, I: 1938 (reimpr. 1984); II: 1939 (reimpr. 1986); III: 1940 (reimpr. 1987); IV: 1941 (reimpr. 1987); V: 1956, *Irish Texts Society* 34, 35, 39, 41 y 44.
- MAC KILLOP, J. 1998, *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford (ed. 2004).
- MCCONE, K. 1990, *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*, Maynooth.
- MEYER, K. y NUTT, A. 1895-1897, *The Voyage of Bran, son of Febal to the Land of the Living. An Old Irish Saga now first edited, with translation, notes and glossary by*

- K. Meyer, *with an Essay upon the Irish Vision of the Happy Otherworld and the Celtic Doctrine of Rebirth by A. Nutt*, London, I: 1895; II: 1897.
- . 1899, «The Colloquy of Colum Cille and the Youth at Carn Eolairg», *ZCP* 2, 313-320 (reproducción en edición electrónica en CELT Corpus of Electronic Texts, University College Cork, <http://www.ucc.ie/celt/published/T306001/index.html>)
- NAGY, J. F. 1983, «Close encounters of the traditional kind in medieval Irish literature», en F. K. Ford (ed.), *Celtic Folklore and Christianity. Studies in memory of W.W. Heist*, Santa Barbara, 129-149.
- . 1988, «Oral Life and Literary Death in Medieval Irish Tradition», *Oral Tradition* 3/3, 368-380.
- Ó CATHASAIGH, T. 1977, *The Heroic Biography of Cormac mac Airt*, Dublin.
- Ó HÓGÁIN, D. 1990, *Myth, legend & romance. An encyclopaedia of the Irish folk tradition*, London.
- O'RAHILLY, T. F. 1946, *Early Irish History and Mythology*, Dublin (reimpr. 1984).
- REES, A. y REES B. 1961, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, London.
- ROIDER, U. 1979, *Wie die beiden Schweinehirten den Kreislauf der Existenzen durchwanderten. De Chophur in Da Muccida. Eine altirische Sage herausgegeben nach den Handschriften im Buch von Leinster und British Museum Egerton 1782 übersetzt und mit Einleitung und Kommentar versehen*, Innsbruck.
- STOKES, W. 1897, «Cóir Anmann», en W. H. STOKES y E. WINDISCH (eds.), *Irische Texte mit Wörterbuch*, Leipzig, III, 288-410 (reproducción en edición electrónica en CELT Corpus of Electronic Texts, University College Cork, <http://www.ucc.ie/celt/published/G503002/index.html>).
- . 1904, «The Tidings of the Resurrection», *Revue Celtique* 25, 232-259 (reproducción en edición electrónica en CELT Corpus of Electronic Texts, University College Cork, <http://www.ucc.ie/celt/published/T207001/index.html>).
- . 1905, *Féilire Óengusso Céli Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*, London (reimpr. Dublin 1984).
- THURNEYSSEN, R. 1921, *Die irische Helden- und Königsage bis zum 17. Jahrhundert*, Halle (reimpr. Hildesheim-New York 1980).
- . 1941, «Tochmarc Étaíne», *ZCP* 22, 3-23.
- VAN HAMEL, A. G. 1933, *Compert Con Culainn and other stories*, Oxford (reimpr. Dublin 1988).
- VELASCO LÓPEZ, M.ª. H. 1994, «Diodoro V 28 5-6 y la creencia del alma entre los celtas», *Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, II, Madrid, 455-460.
- . 2000a, *El paisaje del Más Allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid.
- . 2000b, «Metamorfosis y videncia», *Minerva* 14, 11-47.

- . 2004, «Lecturas del mito de Meleagro», *Minerva* 17, 31-83.
- . 2007, «De la Hélade a Éire: tradiciones sobre el alma externada», en R. SAINERO SÁNCHEZ y M. ALMAGRO GORBEA (eds.), *Pasado y presente de los celtas*, Ortigueira, 709-743.
- . 2010, «De Dioses y Héroes. Historias de Generación en Grecia e Irlanda», en F. CORTÉS GABAUDAN y J. MÉNDEZ DOSUNA (eds.), *DIC MIHI, MVSA, VIRVM. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca, 693-699.
- . 2011, «La mediación divina en la concepción de héroes y santos», en E. SUÁREZ DE LA TORRE y C. ROSA CUBO (eds.), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid (en prensa).
- WHITE, N. 2006, *Compert Mongáin and three other early Mongán tales*, Maynooth.

testamento lo habría legado a un miembro de la familia `Abbasí (...). Uno de los imames, Ibrahim, fue el protector de Abu Muslim, a quien pasó el imamato, de ahí que los de esta secta pretendan que el espíritu divino es inmanente en él, por ello Dios le dio la victoria sobre los Omeyas, a quienes exterminó completamente. Por otra parte también creen en la transmigración de los espíritus.

T 19.3 Las creencias en la transmigración en religiones diferentes del Islam
(Gimaret y Monnot 1993, I, 512)

Su creencia consiste en que Dios está en todas partes, habla por toda lengua y aparece de manera necesaria en alguna de las formas humanas; éste es el significado de la inmanencia. La inmanencia puede ser parcial o total. La inmanencia parcial es, por ejemplo, el brillo del sol en una ventana, o en un cristal. La inmanencia total es, por ejemplo, la aparición de un ángel en forma humana o de un demonio en forma de animal. La transmigración comporta cuatro grados: *nasj*, *masj*, *fasj* y *rasj*. Esto lo explicaremos cuando tratemos de los mazdeos. Según ellos, el grado más elevado del ciclo de la transmigración es el grado de ángel o de profeta, mientras que el más bajo es el de un demonio o un genio.

T 19.4 La opinión de Ibn Hazm de Córdoba
(Gimaret y Monnot 1993, II, 201-202)

Los que profesan la metempsicosis se dividen en dos sectas. Opina la primera de ellas que los espíritus, después de separarse de los cuerpos, pasan a otros cuerpos, de especie distinta a aquélla a que pertenecían los cuerpos de los que se han separado (...). Opinan además todos éstos que la metempsicosis se da únicamente a modo de pena y premio (...).

La segunda secta rehúsa admitir que los espíritus transmigren a cuerpos de distinta especie de aquélla a que pertenecían los cuerpos que abandonaron...

Diremos, pues, ayudados por la gracia de Dios, que Dios creó las especies y los géneros y subordinó aquéllas bajo éstos y distinguió a cada una de las especies respecto de cada una de las otras mediante su diferencia propia, que les es peculiar y privativa, sin que de ella participen las demás especies. Ahora bien, estas diferencias peculiares de las especies zoológicas son propias tan sólo de las almas de los animales, que son sus espíritus. Así el alma del hombre es viviente racional y el alma de la bestia es viviente irracional. Ésta es la naturaleza de cada alma y su sustancia, la cual es imposible que sufra alteración o cambio: no cabe, en efecto, que el irracional se convierta en racional ni viceversa. Si esto cupiera, sería del todo vana la división de los seres en categorías distintas por sus respectivas definiciones, basadas en la experiencia sensible y en los dictados decisivos y evidentes de la razón.

20. LA TRANSMIGRACIÓN DE LAS ALMAS ENTRE LOS CELTAS

Testimonios clásicos:

T 20.1 César, *Guerra de las Galias* 4.14

Principalmente [sc. los druidas] quieren persuadir de esto, de que las almas no mueren, sino que después de la muerte pasan de unos a otros, y esto, una vez desdeñado el miedo a la muerte, consideran que en grado sumo estimula el valor.

T 20.2 Diodoro Sículo 5.28.5-6

Acostumbran [sc. los celtas] también durante el banquete, cuando se enzarzan por cualquier cosa en porfías verbales, a desafiarse unos a otros en combate singular, sin conceder importancia alguna al término de la vida. Pues toma fuerza entre ellos el dicho de Pitágoras, que las almas de los hombres son inmortales y que después de determinados años viven de nuevo, al penetrar el alma en otro cuerpo. Por esto también en los funerales de los difuntos algunos arrojan a la pira cartas escritas para los familiares muertos, en la idea de que los muertos leerán éstas.

T 20.3 Estrabón 4.4.4

Éstos [sc. los druidas] y otros dicen que inmortales son las almas y el mundo, pero que un día prevalecerán tanto el fuego como el agua.

T 20.4 Lucano, *Guerra Civil* 1.454ss.

Según vuestros maestros [sc. los druidas] las sombras no buscan las silenciosas sedes del Érebo y los pálidos reinos del profundo Dite: el mismo espíritu rige los miembros en otro mundo; de una larga vida, si cantáis lo conocido, la muerte es la mitad. En verdad, felices en su error los pueblos a los que mira la Osa, a los que no oprime el mayor de los temores, el miedo a la muerte.

T 20.5 Pomponio Mela 3.18ss.

Una sola de estas cosas que enseñan [sc. los druidas] se divulga entre la gente, sin duda para que fueran mejores en las batallas, que las almas son eternas y hay otra vida junto a los manes. Y así junto con los muertos incineran y entierran cosas útiles para los vivos. En otro tiempo también la cuenta de los negocios y la cobranza del crédito se difería a los infiernos, y había quienes de buena gana se arrojaban a las piras de los suyos como si fueran a vencer, a salir victoriosos juntos.

T 20.6 Valerio Máximo 2.6.10

Rebasadas las murallas de éstos [sc. los habitantes de Marsella], tuvo lugar aquella vieja costumbre de los galos, los cuales, la tradición refiere, se prestan

mutuamente dineros que se devolverán en los infiernos. Los llamaría necios, si no fuera porque los galos, vestidos con sus bragas, habrían tenido la misma opinión que Pitágoras con su manto griego.

T 20.7 Amiano Marcelino 15.9.8

Más excelsos en otros talentos, los druidas, según decretó la autoridad de Pitágoras, ligados estrictamente a sus colegas de corporación, se elevaron en las cuestiones sobre cosas ocultas y profundas y, menospreciando los asuntos humanos, proclamaron que las almas son inmortales.

Testimonios medievales:

T 20.8 *El Cortejo de Étaín* (sinopsis)

[Los pasajes más importantes han sido citados convenientemente en el cuerpo del artículo, donde también hemos resumido muchas de las historias. No obstante, la extensión de uno de ellos aconsejaba exponer aquí una sinopsis. *Tochmarc Étaíne, El Cortejo de Étaín*, es el título que llevan tres textos distintos con una compleja tradición manuscrita, pero entre los que existe una clara relación de continuidad. Los datos que aquí interesan son los siguientes:]

En el primer relato se refiere cómo en una ocasión en que Midir visita a su hijo adoptivo, Óengus¹, al mediar en una pelea, resulta herido, a consecuencia de lo cual, conforme a la tradición irlandesa, Midir queda inhabilitado para reinar. Óengus hace venir al mejor de los médicos, que lo cura, y le ofrece hospitalidad durante un año. Midir la rechaza, pero en compensación pide, entre otras cosas, que le consiga la más bella joven de Irlanda: de nombre Étaín, es la hija de Ailill, rey en el nordeste de Irlanda. Para conseguirla Óengus debe cumplir con una serie de tareas que ponen de manifiesto que, por más que Étaín sea hija de un rey, mortal, por tanto, posee características típicas de la diosa de la Soberanía², y para llevársela Óengus ha de compensar a sus gentes.

1 Previamente la historia relata cómo Óengus, conocido como Mac Oc («Joven hijo») y considerado dios de la juventud y la belleza, también del amor, ha sido engendrado por Dagda, uno de los principales dioses de los *Túatha Dé Danann* («Pueblos de la Diosa Danu»), como fruto de una relación adúltera con Boand, la esposa de Elcmar. Tal y como suele ser habitual en las historias irlandesas y en la Irlanda medieval en época histórica, Dagda confía la crianza de su hijo a Midir, otro de los principales líderes de los *Túatha Dé Danann*. Más adelante Dagda reconoce a Óengus y mediante una triquiñuela consigue que éste se quede con el territorio de Elcmar, el Brug na Bóinne («Mansión de Boand»). Boand, con género femenino en irlandés, es el nombre de la madre de Óengus y de uno de los principales ríos de Irlanda, la Boyne, a cuyas orillas se alza el famoso complejo de Newgrange que remonta al III milenio a.C. Allí sitúan las historias irlandesas una de las principales residencias de los *Túatha Dé Danann*, en concreto de Boand y Dagda y, después, de su hijo, Óengus.

2 Es éste un concepto importantísimo en la mitología céltica, reflejado ya en las fuentes clásicas antiguas: la diosa es la encarnación de la tierra y de su fertilidad; un verdadero rey no puede reinar con auténtica legitimidad, ni ejercer el poder y la justicia, que son requisitos indispensables de un buen monarca, si no ha celebrado sus nupcias con dicha diosa. La fiesta de Tara, tan

Una vez entregada a Midir, Étaín marcha con él, pero en su hogar Midir tiene otra esposa, astuta y conocedora de los mágicos poderes de los *Túatha Dé Danann*. De nombre Fuamnach, una vez que Étaín se sienta en la silla en medio de la casa, la golpea con una vara de serbal y la convierte en un charco de agua que por efecto del fuego, el aire y el hervor de la tierra se convierte en un gusano y después en una mosca purpúrea, tan grande como la cabeza de un hombre, y la más bonita en la tierra. Midir se da cuenta de que Étaín está bajo esa forma y ni se separa de ella ni toma otra esposa.

Al cabo de un tiempo Fuamnach regresa a la casa de Midir y provoca un viento que arroja fuera a Étaín y hace que durante siete años no encuentre lugar donde posarse. Entonces llega a la residencia de Óengus, que la acoge en su pecho y fabrica para ella una estructura que deja pasar los rayos del sol³ y le permite llevarla consigo allá donde se desplace. Enterada Fuamnach, con otra ráfaga de viento la expulsa de ese refugio y por otros siete años vaga por Irlanda hasta que cae por el tejado de una casa en el Ulster donde había gente bebiendo, cae en un vaso de borde saliente que hay frente a Etar, la esposa de uno de los campeones y, al ser tragada por ella, es concebida en su vientre y así nace y recibe el nombre de Étaín. Han transcurrido mil doce años desde que fuera engendrada por Ailill. Pero aún no han acabado sus avatares.

Siendo ya una doncella y mientras se baña con otras muchachas, un caballero se acerca a la orilla y en un bello poema recuerda cómo fue engendrada por Etar y tragada mientras bebía, y cómo será causa de numerosos enfrentamientos. En ese punto el relato vuelve al mundo divino, a la venganza que Óengus toma en Fuamnach, cortándole la cabeza.

El segundo relato con el mismo título *Cortejo de Étaín* refiere cómo uno de los grandes reyes de Irlanda, Eochaid Airem, se ve en dificultades porque los hombres de Irlanda no quieren acudir al festival de Tara en honor de un rey que carece de reina. La mujer que exige no es otra que Étaín, la hija de Etar, con la que se casa. Pero en dicho festival de Tara uno de los hermanos de Eochaid queda prendado de Étaín, al punto de caer enfermo y bajo su cuidado. Enterada Étaín después de muchos meses, se muestra dispuesta a entrevistarse con él. Pero en lugar del cuñado, por tres veces, en la cita aparece otro varón, quien le revela que más le convendría ir con él, pues ella es Étaín, hija de Ailill y él su esposo, Midir. En el diálogo que mantienen resulta difícil discernir hasta qué

celebrada en los relatos y a la que se alude más adelante, conmemoraba precisamente dicha unión. Uno de los ritos característicos protagonizados por la diosa consistía en ofrecer la Copa de la Soberanía a aquél que había sido elegido y sería digno rey. Hemos de tener en cuenta esto para entender alusiones posteriores a la historia de Étaín y también por eso hemos juzgado oportuno subrayar que, justamente, antes de pedir a Óengus que consiga a Étaín, Midir, herido, no podría reinar.

3 El término irlandés *grianán* suele traducirse al inglés como *sun-room*.

punto Étaín no recuerda su existencia pasada o está poniendo a prueba a Midir, que recuerda los encantamientos de que fue objeto por parte de Fuamnach. En cualquier caso, Étaín se niega a abandonar a un rey de Irlanda por un hombre cuyo linaje o raza desconoce. Midir, por su parte, se muestra muy celoso del honor de su esposa que él ha salvaguardado, pues tras inspirar el amor en su cuñado ha evitado después que se una a él. Eochaid Airem regresa y al encontrar a su hermano recuperado da las gracias a Étaín por sus desvelos⁴.

En el tercer relato, Eochaid Airem, apostado en su terraza de Tara, ve venir a un extraño guerrero con el que emprende una serie de partidas al *fidchell*, un característico juego de mesa irlandés. Las apuestas suben de grado y, en principio, Eochaid resulta beneficiado, mientras el campeón se ve obligado a realizar una serie de tareas que no pueden por menos de hacernos recordar las que llevó a cabo Óengus cuando por primera vez cortejó a Étaín y la consiguió para Midir. No otro sino Midir es el inesperado jugador, como tal se revela, cuando finalmente gana y exige abrazar y besar a Étaín. Eochaid le pide que vuelva un mes más tarde. Se cuenta, entonces, que un año antes de que Midir viniera a jugar con Eochaid se había presentado ante Étaín y con un poema en que describía la maravillosa tierra que les aguardaba la había invitado a ir con él, y ella aceptó sólo si lograba obtenerla de su esposo. Transcurrido el mes, Midir se presenta en el palacio de Eochaid, Étaín significativamente está sirviendo la bebida. Con el consentimiento de su esposo y pese a su azoramiento –de nuevo, se busca exculparla–, Midir la abraza y se la lleva por el tejado, y los reunidos ven escapar dos cisnes que sobrevuelan en torno a Tara.

Sus aventuras no han terminado, pues Eochaid y sus hombres logran dar con la morada que han elegido, el *Sid Ban Find*, una de las moradas de los seres ultramundanos, que el rey y los suyos intentan dismantelar. Midir aparece y se ofrece a devolverle a su esposa, si es capaz de reconocerla. Cincuenta mujeres, todas iguales que Étaín, hacen su aparición. Aun así, Eochaid está seguro de poder reconocerla, porque ella es la mejor a la hora de servir la bebida. Así la rescata o cree hacerlo, pues al cabo de un tiempo, un día en que conversa con ella en medio del palacio, Midir vuelve a aparecer para confesarle que quien tiene a su lado no es su esposa, sino la hija que ésta tuvo y que la verdadera Étaín está con él, con Midir.

Eochaid lamenta la situación, máxime cuando esa hija con la que ha yacido, sin saberlo, ha tenido a su vez una niña, de la que ordena desembarazarse, pero que, naturalmente es salvada y se convierte en la esposa de un nuevo rey de Irlanda, Eterscél, con quien engendra a Conaire, otro rey legendario, pero ya muy cercano a los acontecimientos de época histórica.

⁴ Asistimos aquí a una serie de modificaciones de un tema bien conocido, la diosa de la Soberanía que se une a diferentes varones para legitimarlos como soberanos. Ésa es la verdadera naturaleza de Étaín.