

METAMORFOSIS Y VIDENCIA EN LAS TRADICIONES GRIEGA E IRLANDESA*

*A mi abuelo, Teógenes López Velasco,
que nos llenó de historias*

Comparative analysis of two sets of Irish and Greek characters, distinguished by the condition of seer and the power of metamorphosis, reveals also a special bond with water deities. This article inquires into the background of these characteristics and their relationship with ritual divination and the concept of "poet-seer".

El artículo auna dos aspectos bien definidos: de un lado, la presentación y análisis de figuras mitológicas irlandesas, que suman a su capacidad de metamorfosis sus dotes como videntes y poetas, y de otro, la comparación con seres míticos griegos de parecidas características.

Ese doble propósito habría merecido quizás un tratamiento separado. Sin embargo, hemos preferido comenzar por los testimonios irlandeses, pasar después a la documentación griega, y combinar ambas fuentes en la interpretación de los datos, porque precisamente esa rica complejidad ha sido uno de los elementos claves en el análisis. Elementos diferentes y perfectamente imbricados en sus respectivos sistemas permiten iluminar otros menos comprensibles, incluso ajenos. Para valorar dichos datos es imprescindible una presentación previa y

* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación N° PB97-0403, dirigido por D. E. Suárez de la Torre. Fue concebido como una comunicación, presentada en las XI Jornadas de Filología Clásica celebradas en Valladolid en noviembre de 1995, en el curso de las cuales los profesores E. Suárez de la Torre y A. Ruiz me hicieron algunas indicaciones de gran utilidad. Me complace ahora poder expresarles mi agradecimiento, así como a D. M. García Teijeiro y S. Ua Súilleabháin por la lectura cuidadosa del manuscrito y sus enriquecedoras puntualizaciones.

pormenorizada. También parece importante señalar otros paralelos que no han de entenderse como mera casuística, sino como puntales que refuerzan la investigación actual y serán desarrollados en otros trabajos. La necesidad de detallar muchos de esos aspectos confiere densidad al artículo. Pero ha sido una decisión tomada conscientemente para mantener la unidad de argumentación.

Existen en la riquísima tradición irlandesa medieval una serie de referencias a seres capaces de transformarse, que han generado multitud de opiniones entre los especialistas. Se circunscriben éstas, en su mayor parte, a la cuestión de la pervivencia en la tradición céltica de la creencia en la transmigración del alma, que los autores clásicos atribuyen a los celtas antiguos.

No es nuestra intención entrar aquí en esta cuestión que hemos abordado en otros trabajos¹, sino que pretendemos profundizar algo más en un grupo escogido de esos personajes capaces de transformarse. Partiremos del análisis filológico de los textos en que aparecen sirviéndonos además de la comparación con datos griegos, de modo que el cotejo de las tradiciones de ambas ramas de la familia indoeuropea arroje un poco de luz sobre unos testimonios ciertamente antiguos, pero continuamente renovados. La combinación de ambos procedimientos creemos que puede ayudar a formular un intento de explicación de los motivos entrelazados que nos presentan.

Dentro del *corpus* céltico hemos elegido aquellos casos en los que los seres implicados en transformaciones unen a esa capacidad su condición de poetas, figura tras la que, como iremos viendo, se esconden o amalgaman otras categorías.

El primero es Amairgen. Aunque en última instancia su etimología es desconocida, el nombre es fácilmente analizable dentro del irlandés. Se trata de un compuesto con un primer elemento *amar* “canto, lamento” y un segundo elemento, *-gen* (*gein*), sustantivo verbal de *gainithir* (cf. ai. *jáyatē*) “nacer” que también puede significar “lo que nace, bebé,

¹ En nuestra tesis doctoral *El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid 1993 = *El Paisaje del Más Allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Valladolid 2001, pp. 282 ss. y en “Diodoro V, 28, 5-6 y la creencia del alma entre los celtas” *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos, Historia y Arqueología*, Madrid 1998, pp. 249-254.

persona”². No obstante, resulta arriesgado precisar el significado exacto: las propuestas de R. Thurneysen³ “Geburt des Klagesanges” y J. Vendryes⁴ “né de la souffrance, fils du chagrin” dan prioridad al sentido de *amar* ‘lamento’ por considerar con el apoyo del galés *afar* ‘tristeza, lamento’ que ése es el significado más antiguo a partir del cual, ‘canto triste, lamento, elegía’ se ha generado ‘canto’. Chr.-J. Guyonvarc’h⁵ critica precisamente ese sentido restringido y se pregunta si acaso no conviene mejor el sentido más general de ‘canto’. D. Ó hÓgáin⁶, seducido quizás por esa propuesta, afirma que probablemente significaba ‘song-conception’ y podría haber sido originariamente un kenning para el arte de la poesía en sí. J. Ühlich⁷, mucho más prudente, deja la cuestión entre interrogantes “durch/unter Gesang/Klage geboren (?)”. Sin lugar a dudas, el argumento del galés utilizado por Vendryes tiene mucha fuerza porque remite al significado más antiguo dentro de la tradición céltica, pero siendo Amaigen un poeta es probable que el compuesto haya sido creado cuando *amar* ya ha desarrollado el significado más general de ‘canto’, máxime cuando el segundo término del compuesto, *gein* puede entenderse no sólo como ‘nacido’, sino incluso como ‘persona’.

Amaigen es, desde luego, un poeta mítico de la literatura irlandesa más antigua, también juez mítico en cuya boca se ponen parte de los textos⁸. Considerado el primer poeta irlandés, la pseudohistoria lo convierte en uno de los hijos de Míal, protagonista de una de las cinco míticas invasiones de Irlanda. El primero en tocar suelo irlandés, conseje-

² Vid. *DIL* (= *Dictionary of the Irish language*, Dublin, Royal Irish Academy Compact Edition, 1990 (reimpr. 1983)) s.v. 1 *gein*.

³ *Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert*, Hildesheim – New York 1980 (reimpr. Halle 1921), p. 93.

⁴ *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1981 (reimpr. 1959), s.v. *amar*.

⁵ “Notes d’Etymologie et de Lexicographie Gauloises et Celtiques” *Ogam* 12, 1960, p. 448 s.

⁶ *Myth, legend & romance. An encyclopaedia of the Irish folk tradition*, London 1990, s.v. Amhairghin Glúngheal.

⁷ *Die Morphologie der komponierten Personennamen des Altirischen*, Bonn 1993, p. 160.

⁸ Vid. por ejemplo, la referencia de *Ancient Laws of Ireland* 1, p. 20.

ro de sus hermanos y principal negociador con la raza anterior, los Túatha Dé Danann, “Los Pueblos de la Diosa Danu”. Al desembarcar tras pronunciar un epitafio por su esposa y su hermano, oímos de sus labios el famoso poema en el que afirma de sí mismo⁹: “yo soy viento en el mar”, “ola de mar enfurecido”, “bramido de mar”, “ciervo de siete cuernos”¹⁰, “halcón en el acantilado”, “gota de sol” (rocío?), “hermosa hierba”, “jabalí para el valor”, “salmón en el lago”, “laguna en la llanura”, “cumbre de artes”¹¹, “lanza entre los despojos (que provee acometidas)”¹² y “dios que forma fuego para la cabeza”¹³. Siguen después unas preguntas de oscuro significado, al final se menciona un

⁹ El pasaje completo puede verse en *Lebor Gabála Éirenn* V (R. A. S. Macalister, ed., 1956), pp. 30-33 y pp. 110-113. Sin embargo la edición de Macalister presenta muchas deficiencias, la mejor es la que figura en *The Book of Leinster* (R. I. Best – O. Bergin – M. A. O’Brien, eds., 1954, p. 49). Además debe consultarse la edición de R. Thurneysen, *Irische Texte* III (ed. W. Stokes – E. Windish), Leipzig 1891, p. 61 s. donde pueden contrastarse las versiones de tres manuscritos distintos, así como las glosas introducidas para aclarar el significado de los versos. Quizá merezca destacar algunas variantes del *Book of Ballinote*: omite ‘voz del poema’ y en su lugar coloca la mención de ‘flor’ y añade una nueva imagen: *amfot*, ‘Yo soy *fot*’, ‘longitud’, tanto de tiempo como de espacio.

¹⁰ El vocablo irlandés *dam*, emparentado etimológicamente con lat. *damma* ‘gamo’ y gr. δαμάλις ‘ternera, becerra’, designa tanto al bóvido como al cérvido. Dada la mención de siete cuernos con paralelos en la iconografía céltica más antigua, hemos optado por la segunda acepción. La glosa específica que es tal en la lucha, conviene tener presente que *dam* también se usa metafóricamente para referirse al campeón, al héroe.

¹¹ El texto irlandés es *am bri danae*. Precede a esta línea, otra que Macalister y Guyonvarc’h leen *am brí a ndai* y traducen ‘I am a Mountain in a Man’, ‘je suis la colline dans un homme’. Sin embargo, los editores del *Book of Leinster* a cargo de Best, Bergin y O’Brien prefieren *am briandai*. El profesor J. Carey en comunicación personal nos ha hecho ver que probablemente no sea más que un error por *am brí danae* de la línea siguiente. De ahí que no incluyamos ese verso.

¹² Macalister traduce el texto del *Libro de Leinster am gá i fodb (feras feochtu)* como ‘I am the Point of a Weapon (that poureth forth combat)’, igual hace Guyonvarc’h, pero no parece muy justificado. Existe una palabra de uso corriente *fodb* para designar los ‘despojos’, el ‘botín’ y así puede entenderse. No obstante, la versión del *Book of Ballinote* parece primar el sentido de *fodb* ‘cutting, sundering’: *amgai hifoichi fearos feachdo*, donde *foiche* es el acto de infligir daño. Así también es como parece haberlo entendido el glosista que añade tras *gai* en ambas versiones *.i. ar gére* donde *gére* es ‘sharpness’. Incluso bajo esta segunda acepción *DIL* recoge este uso metafórico referido a un guerrero: *is fodb trescada* (= *tres-gata* (that pierces?) *TBC* 5290).

¹³ Se entiende esto como que concede inspiración, vid. *infra* p. 37.

encantamiento sobre el viento, indispensable quizás para su llegada a Éire¹⁴.

En su conjunto es un poema difícil, sin rima, citado también en los tratados métricos y considerado el primer poema escrito en Irlanda. Aquí interesa fundamentalmente la presentación que de sí mismo hace el poeta, la identificación con los elementos y seres mencionados utilizando siempre la primera persona del presente indicativo del verbo 'ser'. Las glosas precisan las cualidades que supuestamente está evocando: fuerza, ingenio, fiereza, claridad, velocidad, magnitud, protección, etc. Ésa es con toda probabilidad una interpretación *a posteriori*, mas, con todo, interesante. La enumeración de esos seres sugiere una experiencia vital esencial para el poeta, que deja claro su dominio sobre todas esas facetas.

De hecho, a pesar de que su figura necesariamente ha de estar muy deformada en el *Lebor Gabála* ("Libro de las Invasiones"), si se analizan detalladamente sus intervenciones, llama la atención el papel destacado que desempeña. Interesa entresacar cómo Amairgen, gracias al encuentro con Ériu, una mujer, de hecho una diosa, que da nombre a la isla, se entera de todo el pasado, cómo es él quien canta el primer juramento en Irlanda, actúa de árbitro entre sus hermanos y, al morir, se le define como juez y poeta¹⁵.

Parte de esas funciones son precisamente las que los autores clásicos atribuían a los druidas. Pero no conviene precipitarse sino detener-

¹⁴ De hecho, después de su desembarco son expulsados de nuevo y los Túatha Dé Danann envían un viento mágico que Amairgen vence con otro poema (*Lebor Gabála* V p. 38 s. el poema está en p. 114 ss.).

¹⁵ *Lebor Gabála Éirenn V* (R.A.S., Macalister, ed., 1956) pp. 30-47, pp. 106-7, pp. 110-21, pp. 156-59. J. Carey ("Native elements in Irish pseudohistory", en D. Edel, ed., *Cultural Identity and Cultural Integration*, Dublin 1995, pp. 45-60, p. 56 ss.) realiza un fino análisis del episodio. Destaca, por ejemplo, el papel del poeta inspirado entre la eternidad y el tiempo, la primera identificación con el viento que, según Carey, evoca el viento sobre las aguas al comienzo del *Génesis* (1, 2) y el hecho de ser un dios por el poder que tiene sobre la palabra. Sería ésta, su dominio y conocimiento, la auténtica vencedora en el combate para apoderarse de Irlanda. En los encuentros con las distintas diosas que encarnan la propia Irlanda contrasta Carey la actitud arrogante y agresiva de Donn, antiguo dios de los muertos convertido en otro de los Hijos de Míl, con la conciliadora de Amairgen, el poeta, que parece cortejar a esas mujeres, en especial a la última Ériu. De esa manera la llegada, la conquista, adquiere un carácter sagrado: Irlanda es vencida por el poder de la palabra de un poeta, el primer poeta.

se antes en su paralelo galés, Taliesin. Es éste uno de los primeros poetas británicos que habría vivido, de acuerdo con la *Historia Brittonum*, en el s. VI d. C., aunque probablemente no es suyo todo el *corpus* que se le atribuye después. Además de poeta se le considera gran sabio y vidente. A nosotros nos interesa un poema del *Llyr Taliesin*, “Libro de Taliesin”, denominado *Kat Godeu*, “Combate de los arbustos”, también de difícil interpretación.

Más largo que el de Amairgen, como en aquél, el poeta se nos presenta así: yo he estado bajo numerosas formas antes de ser libre y menciona a continuación: espada, lágrima, estrella, palabra, lengua brillante, puente entre sesenta estuarios, ruta, águila, efervescencia de la cerveza, gato, escudo, cuerda del arpa, espuma en el agua, madera en el matorral... Estados múltiples del ser que se repiten en otro poema, *Angar Kyvyndawt* “Confederación Hostil”, con considerables variantes, pero, como en el anterior y a diferencia del poema de Amairgen, siempre se expresan en pasado: gusano, salmón, perro, ciervo, hacha, gallo, toro, trigo, grano... por no citar más que algunos¹⁶.

Estos dos poemas guardan además relación con el denominado *Hanes Taliesin*, “Historia de Taliesin”, el más antiguo relato sobre él (s. XVI), donde se cuenta cómo una maga, Ceridwen, decide preparar el caldero de la inspiración y la magia para su hijo, poco agraciado. Ha de cocer durante un año y un día para así lograr las tres gotas benditas que proporcionan las gracias del espíritu. Un ciego es el encargado de calentarlo y pone al cuidado a Gwin Bach, “El pequeño Gwion”. Pero mientras ella recoge unas plantas, saltan tres gotas sobre el dedo de Gwin Bach quien al chuparlo conoce inmediatamente todo lo que va a suceder y huye del país. La maga lo persigue y él adopta forma de liebre, ella de lebre, prosigue la persecución transformándose sucesiva y respectivamente en pez y nutria, pájaro y gavián, grano y pollo negro que lo traga, con lo que la maga queda

¹⁶ El texto galés de *Kat Godeu* puede consultarse en la edición de G. Evans, *Facsimile and Text of the Book of Taliesin*, Llanbedrog 1910, p. 23 ss. y W. Skene, *Four Ancient Books of Wales*, Edimbourg 1868, II, pp. 137- 146, traducción inglesa en I, pp. 276-284; para *Angar Kyvyndawt* véase Skene, *op.cit.* II, pp. 129-137. Al francés ha sido vertido varias veces por Fr. Le Roux y Chr.-J. Guyonvar’h, la más reciente en *Textes mythologiques irlandais I (Celticum 11/1)*, Rennes 1978, p. 149 ss. y p. 152 ss. respectivamente, seguidas de un comentario. Puede consultarse esa misma obra p. 151 s. para *Hanes Taliesin*.

embarazada. Al nacer el niño, ella cautivada por su belleza, no se atreve a matarlo, lo arroja al mar de donde será rescatado y recibirá el nombre de Taliesin, “Frente de plata”. A pesar de ser tan pequeño es capaz de hablar ante el rey y decir más de lo que éste sea capaz de responder. Es un poeta.

Tanto en el caso de Amairgen como en el de Taliesin, cabría la posibilidad de que las afirmaciones poéticas tuvieran un sentido alegórico, pero también es posible que estemos ante los ecos de una concepción más antigua y compleja¹⁷. Para unos autores los poemas antes citados encierran justamente una noción metafísica típicamente céltica, la de los estados múltiples del ser, que después el cristianismo habría convertido en bello tema literario¹⁸. Otros¹⁹ apuntan a que habría un eco de algún antiguo ritual concerniente al poder de metamorfosis de los poetas videntes, cuyo más insigne representante es Find.

La singularidad e importancia de Find, Fionn en irlandés moderno temprano, merece que nos detengamos en su figura. Su nombre está formado sobre la misma raíz que tenemos en lat. *uideo*, gr. εἶδον, οἶδα = ai. *vēda* y en la propia denominación de los *Vedas* de la Antigua India: “ver”, y de ahí “saber”. Dicha raíz está muy bien atestiguada en la toponimia gala: *Vindomagus, Vindobona, Vindobii, Vindaluco(nis)*²⁰. Si bien en celta parece especializarse en el sentido de “blanco” o “rubio” (air. *find* “blanco”, gal. *Gwynn*, nótese que es el mismo nombre de Taliesin antes de probar el brebaje del caldero), en los compuestos verbales irlandeses mantiene el sentido de “ver” y por ende en las formas de perfecto “saber” (vid. *DIL* s.v. *ro-finnadar*), de modo que, combinando el análisis etimológico con los datos ofrecidos por la propia tradición irlandesa en la caracterización de este personaje, resulta razonable juzgar a Find como antigua personificación de la sabiduría, el

¹⁷ Por otro lado, en la Historia de Taliesin es fácilmente identificable el motivo folklórico de la persecución (A. Aarne- S. Thompson, *The types of the folk-tale, a classification and bibliography*, Helsinki 1928, n.º 325), un conocido cuento internacional con muchas versiones irlandesas y escocesas. Véanse las referencias recogidas por T. P. Cross, *Motif-Index of Early Irish Literature*, New York 1969 (reimpr. Bloomington, Indiana University, 1952), D610.

¹⁸ Fr. Le Roux - Chr.-J. Guyonvar'h, *Les druides*, Rennes 1986, p. 272.

¹⁹ D. Ó hÓgain, *Myth, legend & romance* s.v. Amhairghin Glúngheal.

²⁰ K.H. Schmidt, *ZCP* 26, 1957, p. 295 s.

vidente, el poeta²¹. Manifestación suya es Fionn mac Cumhaill, el gran guerrero vidente, protagonista de todo un ciclo de la literatura irlandesa, el ciclo feniano u osiánico. Como variante suya es Fionntan (la forma antigua es Finten/-án), cuyo nombre es analizable como el “viejo Find” (**Vindo-senos*)²².

En la versión de la pseudohistoria²³ habría llegado Fionntan a Irlanda antes del diluvio junto con su esposa, pero de todos los acompañantes sólo él habría sobrevivido, habiendo alcanzado cientos de años hasta el advenimiento del cristianismo al que arriba como testigo del pasado pagano. No es el único caso, también está Tuán mac Cairill, sólo que éste sería un héroe postdiluviano²⁴. Ambos sufren una serie de

²¹ Es clara la correspondencia entre las distintas formas de la familia céltica y, por tanto, la reconstrucción de una forma protocéltica **windos*, un adjetivo temático con infijo nasal sobre la base **wid-*, cuyo significado ‘blanco, hermoso’ se explicaría fácilmente a partir de ‘visible, fácil de ver’ > ‘vistoso’. Sin embargo, puesto que un adjetivo temático es indiferente a la voz activa/pasiva y, en principio, no está especializado en cuanto al significado, esta explicación no entra en contradicción con el sentido aquí apuntado ‘vidente’, anterior a esa especificación semántica.

²² El significado literal es tal y como apunta J. Uhlich (*op.cit.* p. 255) “weiss (haarig) und alt”.

²³ Vid. en especial *Lebor Gabála Éreann* II, 1939, p. 188 ss.

²⁴ De acuerdo con la pseudohistoria irlandesa Partholón fue el primero en desembarcar en Irlanda después del diluvio universal. Si bien para la versión más temprana preservada en Nennio y en la *Historia Brittonum* ninguno de sus hombres sobrevivió a los efectos de una terrible plaga, el *Libro de las Invasiones* en su primera recensión (*Lebor Gabála Éreann* II, 1939, p. 272 s. con comentario en III, 1940, p. 86) menciona un superviviente Tuán mac Stairn, a quien “Dios transformó en numerosas formas y sobrevivió este hombre solo desde el tiempo de Partholón hasta el tiempo de Findian y Colum Cille” (*ron-delb Dia i r-richtaib imdaib, 7 ro mair in t-öenfer sain o amsir Partholöin co hamsir Finnën 7 Coluim Cille*), de modo que pudo narrar a dichos santos irlandeses todas las invasiones acaecidas en Irlanda desde esa época. Ese hombre es Tuán mac Cairill afirma esta primera recensión. La segunda y tercera recensión del *Lebor Gabála* (III p. 42 s.) mencionan en prosa y en verso las diferentes formas que asumió a lo largo de su extensa vida: cien años en forma de hombre, trescientos como ciervo, doscientos como jabalí, trescientos como pájaro y cien como salmón. Finalmente el salmón fue apresado en una red y, de acuerdo con la versión más corriente consignada aquí en el verso, llevado ante la reina, quien come del salmón y queda embarazada. No obstante, en el texto en prosa la concepción se presenta como fruto de una relación con el salmón; una versión llamativa también presente en el nacimiento de San Finán (*Féilire Óengusso Céili Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*, W. Stokes, ed., Dublin, DIAS, 1984 (reimpr. London 1905), p. 112). J. Carey en su artícu-

transformaciones. Si Tuán ha sido ciervo, jabalí, halcón, salmón hasta renacer de nuevo, en la justificación de la sabiduría de Fionntan y su categoría de vidente mítico se mezclan las referencias a su longevidad (ha presenciado aquellos acontecimientos sobre los que habla en sus poemas) y su condición de poeta, con la posibilidad de transformarse: salmón, animal que simboliza al vidente en la tradición irlandesa, águila o halcón²⁵.

lo “Scél Tuáin meic Chairill” *Ériu* 35, 1984, 93-111 expone las posibles razones que explican la presencia de este único superviviente y pone de relieve las interferencias entre las versiones del *Lebor Gabála* y otro relato procedente de la misma tradición pseudohistórica, *Scél Tuáin meic Chairill*, que es la otra fuente de información sobre este personaje, puesto que en dicho texto se recoge el diálogo que Tuán mantuvo con Finnia (Findian en *Lebor Gabála*). El artículo de Carey contiene además una edición y traducción de ese texto conservado en cinco manuscritos y que remonta con toda probabilidad al s. IX, edición que mejora la de K. Meyer, *The voyage of Bran*, London 1897, II, pp. 285-301, si bien sigue siendo de interés el comentario pp. 76-82. *Scél Tuáin meic Chairill* ofrece más detalles sobre el proceso de transformación, señala por ejemplo la clase de pájaro, un halcón, aunque hay dudas sobre la especificación que sigue (vid. *textual notes* 54); Tuán dice recordar también cómo estuvo en el vientre de la reina, empezó a hablar siendo niño y descubrió todo lo que había pasado en Irlanda, y fue *fáith*, término usado tanto para referirse a los videntes paganos como para los profetas de las Sagradas Escrituras; entonces llegó San Patricio siendo Tuán ya anciano, se bautizó y aceptó la verdadera fe. Así de sus conversaciones con San Patricio, San Colum Cille y San Finnia se hace proceder, de acuerdo con el texto, toda la historia y genealogía irlandesa. Sobre este procedimiento de transmisión del pasado pagano a los canales eclesiásticos puede verse el análisis, fino y detallado, de K. McCone, *Pagan past and christian present in early Irish literature*, Maynooth 1990, capítulo 8, este ejemplo es citado en p. 202. También hay que mencionar, aunque discrepemos de las conclusiones, la interpretación de Fr. Le Roux - Chr.-J. Guyonvar'h, *Les druides*, Rennes 1986, p. 324 ss. Además sobre Tuán mac Cairill pueden consultarse otros dos artículos de J. Carey: el primero (“Suibne Geilt and Tuán mac Cairill” *Éigse* 20, 1984, 93-105) ahonda en las relaciones intertextuales dentro de la literatura irlandesa y el segundo (“A British myth of origins?” *History of Religions* 31, 1991, 24-38) contiene interesantes paralelos galeses, griegos e indios.

²⁵ Una semblanza de Fionntan puede verse en la citada obra de Ó hÓgain, *Myth, legend & romance* s.v. Fionntan o en otros diccionarios mitológicos como S. – P. F. Botheroyd, *Lexikon der keltischen Mythologie*, München 1992, s.v. Fintan, ambos con referencias bibliográficas. Fionntan aparece en diversos textos irlandeses como un gran sabio, conocedor de todos los hechos desde antes del diluvio, puesto que sería bisnieto de Noé, así por ejemplo en *Suidgud Tellaich Temra* “The Settling of the Manor of Tara”, edición a cargo de R. I. Best, *Ériu* 4, 1910, 121-137, §8-10, o en *Airne Fingein* “Fingen’s night-watch”, traducido por T. P. Cross – A. C. L. Brown, *Romanic Review* 9, 1918, 29-47 a partir del texto editado en *Anecdota from Irish Manuscripts*, II, I. f. 908 (existe también una edi-

Lo que parece subyacer tanto en Fionntan como en Amairgen o en Taliesin es un tema básico, según el cual el gran vidente adquiere mucho de su conocimiento transformándose en animales. El sentido

ción de *Aime Fíngin* a cargo de J. Vendryes, Dublin 1953), el citado artículo de Cross-Brown p. 36 s. recoge además otras menciones y estudios sobre Fionntan. Varios poemas relacionados con la explicación de lugares se ponen en boca de Fionntan; en ellos está caracterizado por su extrema longevidad y amplitud de conocimientos (*Metrical Dindsenchas* III, 1913, 236-39; IV, 1924, 256s.), que le permite dar cuenta del origen de nombres y acontecimientos (véase también en ese sentido, por ejemplo, W. M. Hennessy – D. H. Kelly, eds., *The Book of Fenagh*, Dublin 1875, pp. 248-75); en uno de esos poemas él mismo se identifica con el salmón (*Metrical Dindsenchas* I, 1903, 2-5). Y efectivamente en un texto conocido como “The Colloquy between Fintan and the Hawk of Achill” (O.J. Bergin – R. I. Best – K. Meyer – J. G. Keefe, *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle – Dublin 1907, I, pp. 24-39) Fintan cuenta la historia de su larga vida mencionando las transformaciones sufridas (salmón tuerto, águila, halcón) hasta recuperar su forma. La conversación es con un halcón de Achill (Co. Mayo), quien a su vez es también muy anciano y ha sido testigo de importantes acontecimientos. Se trata de un largo poema escrito en irlandés medio y conservado en dos manuscritos (*MS. Egerton* 1782 fo. 47 a 1 – 49 b 1 y *Book of Fermoy* p. 158 con 23. G. 12, p. 144) donde a su vez se hace alusión a otro relato conservado en manuscritos muy posteriores (s. XVIII) y en, al menos, una versión folklórica en el condado de Mayo, el conocido como “The Adventures of Léithin” (vid. el estudio, edición y traducción de D. Hyde, *The Celtic Review* 10, 1914-1916, 116-143): Léithin es una águila ahíta de conocimiento, por tres veces sale a buscar quien pueda decirle si ha conocido una noche más fría que la pasada, primero encuentra un ciervo, después un pájaro maravilloso y finalmente un salmón. Recorre así los tres elementos en un claro cuento de animales cuya conversación es escuchada por unos monjes que en virtud de su santidad pueden entender el lenguaje de los pájaros, al final el propio águila acudirá a contárselo a San Ciaran en Clonmacnoise. El ambiente es, por tanto, muy otro y sin embargo, interesa destacar cómo la búsqueda del más sabio y más longevo se sitúa en el mundo animal y, lo que es más importante, el salmón que es finalmente quien resulta ser el más sabio es identificado con el “Tuerto de Assaroe”, precisamente el epíteto adoptado por Fionntan durante su vida de Salmón después de perder un ojo en un encuentro con un cuervo o un halcón, tal y como relata Fionntan en “The Colloquy between Fintan and the Hawk of Achill”. Sin embargo, en esta fábula animal cuando el águila encuentra al salmón éste comienza a recordar desde el diluvio la llegada de Patricio y de Fionntan y cómo Dios le permitió seguir vivo para que pudiera contar las genealogías. Claramente se ha roto el antiguo esquema, no es concebible ya la idea de transformación, de ahí la separación formal entre el salmón y Fionntan, pero el vínculo, asegurado por el poema más antiguo, se mantiene vivo a través de la memoria del salmón. De otro lado, la pérdida del ojo es comparable a los casos de Boänd, Mímir y Velinas mencionados más adelante y enlaza con el tema videncia – ceguera, estudiado entre otros por G. Dumézil, “‘Le Borgne’ and ‘Le Manchot’”, en G. J. Larson, ed., *Myth in Indo-European antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1974, pp. 17-28.

místico de la sabiduría comprendería la habilidad de experimentar los distintos aspectos de la realidad, una característica que no está restringida a estos casos.

Aunque no es directamente comparable, quizás merece la pena reparar brevemente en otro personaje mítico irlandés: Mongán. Su leyenda puede fijarse en torno a finales del s. VI comienzos del s. VII por los acontecimientos históricos mencionados en los textos que hacen referencia a él, incluso los *Anales* irlandeses fijan su muerte en el año 624, sin embargo los orígenes son claramente precristianos. Mongán no es un poeta, sino un rey vinculado por su nacimiento a un dios, de un modo bastante similar al Heracles griego. Educado en el “País de la Promesa”, una denominación del otro mundo, su vida está llena de episodios maravillosos y no exenta de lazos con otra de las figuras aquí mencionadas, Find, de hecho un relato afirma que es Find redivivo²⁶.

Superaría los márgenes de esta exposición analizar con detalle los relatos e interconexiones que aquí se establecen²⁷. Si hemos querido citarlo es porque, a pesar de no ser poeta, ni relatar nada de su vida anterior o de la historia irlandesa, hechos diferenciales respecto a los otros personajes hasta aquí mencionados, alguna historia sí que resalta su sabiduría poética y el relato de su conversación con San Colum Cille²⁸ pone de relieve un tipo de conocimiento cercano al de Fionntan: cuando le pregunta Colum Cille qué fue el lago que ahora ven, Mongán responde que fue una pradera²⁹ que él abandonó cuando era

²⁶ Vid. K. Meyer, *The voyage of Bran I*, p. 49 ss.

²⁷ Además de la obra de K. Meyer, *The voyage of Bran I*, pp. 42-84 donde pueden consultarse cómodamente los textos con traducción y estudio posterior, puede verse la traducción con notas explicativas de Chr.-J. Guyonvar'h, *Textes mythologiques irlandais I*, pp. 203-232. Allí puede encontrarse también bibliografía más específica y resumen de las principales posturas en torno a la interpretación de Mongán.

²⁸ A. Nutt – K. Meyer, “The Colloquy of Colum Cille and the Youth at Carn Eolaírg” *ZCP* 2, 1899, 313-320. Es significativa la conversación con el santo, porque a diferencia del caso de Tuán o el de Fionntan donde sirve para desvelar el pasado, al término de ésta Colum Cille responde a sus monjes que no puede revelarles nada y que no es algo que deba ser contado. El talante es distinto. También difiere la mención expresa de su paso por el otro mundo incluso con una breve descripción.

²⁹ En nuestra tesis (*El Paisaje del Más Allá* p. 337 ss.) pueden verse otros ejemplos de este subtema ultramundado que hemos denominado ‘pradera-mar’.

ciervo y menciona también otras formas animales: salmón, foca, lobo. Ese aspecto de su personalidad es vaticinado ya por su padre Manannán, dios del mar, antes de su nacimiento³⁰.

Precisamente esa vinculación con el más allá y con el dios de las aguas es un punto esencial en la leyenda de Mongán como veremos después. Ambos aspectos están también muy destacados en las leyendas en torno al poeta por excelencia, Find, por más que en su caso disminuya la capacidad de transformación. No obstante, la identificación de Find con Fionntan es un argumento suficientemente firme para sostener la unidad de nuestra argumentación. Completamente ajeno a ésta, J. Nagy señala que los distintos nombres que Find recibe en el curso de sus aventuras en su edad más temprana significan contacto con lo sobrenatural y enriquecimiento de su identidad, signo de su transformación de simple muchacho en poeta y sabio³¹, capaz de penetrar pasado, presente y futuro.

Esa clarividencia liga a todos esos poetas-videntes irlandeses. Conviene tener presente que la palabra del antiguo irlandés para poeta, *file*, parte de una raíz *uel- que significa “ver”³² y que en un grado distinto tenemos, por ejemplo, en latín *uultus*, “expresión, rostro”.

Sírvanos esta referencia para fijar nuestra atención en los clásicos en aras de ese cotejo que pretendemos establecer.

Seres que reúnan entre sus atributos la capacidad de metamorfosearse y el conocimiento en su sentido más amplio, incluida la adivinación, lo que aquí hemos querido recoger con el término videncia, son Nereo y Proteo fundamentalmente. Figuras que, como otros de menor

³⁰ K. Meyer, *The voyage of Bran I*, p. 24 ss., estrofa 53 ss. donde tras afirmar que adoptará la forma de cualquier animal en tierra y mar se especifica dragón, lobo, ciervo, salmón, foca, cisne. Vid. otras referencias en D. Ó hÓgain, *Myth, legend & romance s.v. Mongán*.

³¹ J.F. Nagy, *The wisdom of the outlaw. The boyhood deeds of finn in gaelic narrative tradition*, University of California Press 1985, p. 156 ss.

³² G. Murphy (“Bards and *filidh*” *Éigse* 2, 1940, 200-207) aduce más argumentos en pro de la identificación del *file* y el *vates* galo, postulado también por otros autores. Véase, no obstante, la crítica de K. McCone, *Pagan past and christian present in early Irish literature*, Maynooth 1990, p. 228, donde también puede seguirse la argumentación para calificar de “wishful thinking” “the post-war nativist notion of the fili as the old druid ‘protectively methamorphosed’ or the like by superficial Christianization” (*ib.* p. 227).

entidad en la tradición clásica, unen a esos dones su carácter de divinidades acuáticas.

No cabe aquí un análisis minucioso. Nos limitaremos, por tanto, a subrayar los aspectos más sobresalientes de estas deidades.

El relato más completo del celebre episodio de Heracles que acude a Nereo para que le informe sobre la localización del Jardín de las Hespérides procede de un autor tardío, Apolodoro (*Bibl.* I, 2,6; II, 5, 11). Son las ninfas del río Erídano quienes revelan al héroe la morada de Nereo. Heracles lo atrapa mientras duerme y, a pesar de que Nereo adopta todo tipo de formas, lo ata y no lo suelta hasta averiguar dónde están las manzanas³³. El episodio es desde luego mucho más antiguo. En la cerámica ática del s. VI a. C. se pueden apreciar las transformaciones: un león o un prótomo de serpiente sale de su cuerpo de pez; en otro caso, aunque no hay plena seguridad, son probablemente llamas³⁴. En agua y fuego decía Ferécides en el s. V a. C. que se había transformado según los escolios de Apolonio Rodio, así como tenemos noticia de que también Estesícoro había tocado el tema³⁵.

Quizás sea la caracterización de Hesíodo (*Th.* 233 ss.) la que mejor resume todos sus rasgos: el hijo mayor del Ponto, el anciano veraz, infalible, irreprochable, bondadoso Nereo, a quien no pasan inadvertidas las leyes divinas, sino que conoce los justos y benévulos designios.

El episodio homérico (*Il.* 18, 35 ss.) en que aparece mencionado sólo permite vislumbrar uno de los medios de enterarse de las cosas: la información que le llevan sus hijas, las Nereidas, en este caso la muerte de Aquiles. Merece la pena reparar en los nombres parlantes de algunas de ellas: Πανόπη, “la que todo lo ve”, Προνόη, “la que sabe antes”, Πολυνόη, “de gran inteligencia”, Είδυϊα, “la que ve/sabe”, Θεονόη, “de inteligencia divina”; mientras Θεμιστώ sobre θέμις, “ley divina” y Νημερτής, “la verídica/infalible”, de quien Hesíodo dice que tiene la

³³ Nótese que es un conocimiento que afecta a objetos del otro mundo.

³⁴ Véanse las referencias en *LIMC* (= *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich – München 1981 ss.) VI, s.v. Nereus; cf. G. Herzog-Hauser en *RE*, s.v.

³⁵ *FGrH.* (= F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923-, vol. I) 3, F 16 A y *PMGF* (= M. Davies, *Poetarum Melicorum Graecarum*, I, Oxford 1991) 16 a respectivamente.

misma inteligencia que su padre inmortal, reflejan las otras cualidades que siempre se le atribuyen.

En una palabra, Nereo posee el conocimiento de cosas vedadas al género normal de los mortales, como es la localización del Jardín de las Hespérides. Para alcanzar dicho conocimiento es necesario atarlo y no soltarlo, o lo que es lo mismo, dominar toda su transformación. Esas mutaciones estarían implicadas en la propia raíz de su nombre $\nu\acute{\alpha}\omega$, “fluir”, que tradicionalmente se ha puesto en relación precisamente con su carácter de deidad marina³⁶.

Es éste un aspecto que conviene subrayar y que encontramos de nuevo en Proteo, sobre quien disponemos de un mayor número de testimonios. Antigua deidad marina subordinada en la nueva ordenación mitológica a Posidón, cuyos rebaños de focas apacienta, al decir de Homero (*Od.* 4, 349 ss.), vive en la isla de Faro, no lejos de la desembocadura del Nilo, lo que ha dado pie a convertirlo en un rey de Egipto contemporáneo de Menelao³⁷.

Justamente el episodio entre Menelao y Proteo, narrado en el libro IV de la *Odisea*, es el que más nos interesa, también el que cautivó a los autores clásicos. Presenta muchas similitudes con el de Nereo. Como allí, es una hija del dios, Idótea, la que revela el modo para apoderarse de él: Proteo salta a tierra al mediodía, cuenta sus focas y se acuesta entre ellas. Idótea entrega cuatro pieles de focas a Menelao y tres compañeros suyos, les proporciona ambrosía para que puedan soportar el hedor y así consiguen engañar a Proteo, al que acometen mientras duerme con inmenso griterío para apresarlo después. Si Idótea revela que el dios probará a convertirse en todos los seres que se arrastran por tierra, en agua y fuego, Menelao y los suyos de hecho le ven transformarse en león, dragón, pantera, jabalí, agua y árbol. Al fin recupera su forma y pregunta qué desean de él. Dejan atrás la vio-

³⁶ P. M. C. Forbes Irving (*Metamorphosis in Greek myths*, Oxford 1990, p. 173) ofrece algunas referencias antiguas y comenta las interpretaciones de los modernos. Para las figuras aquí estudiadas y otras más mencionadas sólo brevemente es esencial el capítulo 8 “The Shape-Shifters” p. 171 ss. Al inicio del mismo hay referencias a los paralelos folklóricos de estas historias de cambios múltiples, normalmente adscritas a demonios, magos, espíritus difuntos o personas embrujadas.

³⁷ Entre otros en la *Helena* de Eurípides. Vid. las referencias en detalle las referencias de W. Aly en *RE* s.v.

lencia y Menelao le replica que él ya sabe por qué han acudido. Efectivamente Proteo le aconseja sobre el curso del viaje y, aunque le advierte que no le cumple a Menelao conocer esas cosas ni explorar su pensamiento, a petición suya le revela el destino de los dos únicos héroes que han muerto de regreso de Troya, Ayante y Agamenón, y cómo vio a Odiseo en la isla de Calipso, para desvelarle finalmente, antes de sumergirse en el Ponto, que él, Menelao, yerno de Zeus, será enviado al término de sus días a los Campos Elíseos.

Son muchos los autores grecolatinos a los que ha atraído la figura de Proteo. No consideramos oportuno detenernos aquí en todos los pasajes. Destaquemos simplemente las extraordinarias similitudes con la consulta de Aristeo en las *Geórgicas* (IV, 387 ss.) de Virgilio. Aconsejado por su madre Cirene, ninfa fluvial, acude Aristeo ante Proteo, quien todo lo conoce, presente, pasado y futuro. Aristeo tendrá que cogerlo y amarrarlo (una modificación frecuente a partir de época helenística), Proteo se convertirá en jabalí, tigre, dragón, leona, llama y agua, para hablar al fin con voz de hombre. Como Menelao, Aristeo responderá que él debe saber ya el motivo de su angustia, la pérdida de sus abejas, desgracia que Proteo en su revelación une con la historia de Eurídice.

También Ovidio en sus *Fasti* (I, 370 ss.) trata este episodio y Silio Itálico (XI 419 ss.) aprovechará a Proteo para una consulta de las Nereidas asustadas por la escuadra fenicia. Conoce asimismo aquí el dios sus cuitas de antemano, se burla a través de sus formas y las aterroriza transformándose en serpiente y leona para descubrir después el porvenir, que hace depender del inicio mismo de la guerra de Troya, el juicio de Paris.

Las referencias breves a la historia de Proteo o a sus transformaciones, con variantes respecto a los seres en los que se metamorfosea, son numerosas, así como los intentos de explicación: Diodoro Sículo (I, 62, 1-4) lo pone en relación con los símbolos que llevan los faraones egipcios en la cabeza, prótomos de león, toro, dragón, símbolo de su poder. Luciano (*Salt.* 19) lo convertirá en un danzarín dotado de un extraordinario poder de imitación, y el Menelao de sus *Diálogos Marinos* (4) sigue admirándose de que uno mismo pueda ser fuego y agua. Heráclito en sus *Alegorías de Homero* (64), aunque considera el relato literal inverosímil, encuentra un sentido cosmológico: representaría el paso del caos al cosmos.

Heródoto (II, 112-119) que piensa en él como antiguo rey egipcio, resalta su justicia, proverbial también en el caso de Nereo. Servio (*ad En.* I, 651), por su parte, desconoce por qué medios consiguió formar un *phantasma* de Helena, que sería el que Paris llevó a Troya. Le reconoce, aun convirtiéndolo en mortal, una capacidad mágica de la que también disfruta su hija Teónoe en Eurípides³⁸: conocedora de las cosas divinas, de lo que es y de lo que será, en ella se alza un magno santuario de la justicia y un admirable sentido de la equidad, cualidades todas ellas heredadas de su abuelo Nereo, no de su padre, que aquí es un rey egipcio.

Indudablemente es esa aureola mágica la que explica las referencias a Proteo por parte de la vieja sacerdotisa Oenotea en Petronio (134, 12). Compara ésta sus poderes mágicos con los de Circe, capaz de transformar a los compañeros de Ulises, o Proteo, quien “suele ser lo que quiere”. Luciano nos habla en la *Muerte de Peregrino*, de cómo a este milagrero cínico le gusta llamarse Proteo aludiendo a sus poderes de adivino. Luciano entiende esa preferencia en el sentido de que adopta innumerables formas, referidas aquí a sus cambios de credo, y alude a la posible formación de un oráculo en las proximidades de la pira donde se inmola. Razones similares deben de llevar a Filóstrato (*Vita Apolonio de Tiana* I, 4) a narrar que a la madre de Apolonio de Tiana se le apareció Proteo y le reveló que sería a él a quien iba a dar a luz. Dice el biógrafo que el dios egipcio era muy sabio, versátil, diferente cada vez, demasiado hábil para ser capturado, tenía reputación de conocer y prever todo, pero que Apolonio será mejor profeta que él³⁹. Terminemos las menciones de Proteo contemplándole como consejero de Peleo en las *Metamorfosis* (XI, 221 ss.) de Ovidio para que consiga dominar y atar con lazos a Tetis, otra deidad marina, que se transforma en múltiples figuras para escapar de su abrazo: ave, árbol, tigre, hasta cien figuras, precisa el autor latino.

Es quizás éste el aspecto que más han resaltado los comentaristas, que tanto Nereo como Proteo utilizan su capacidad de metamorfosis para evitar a aquéllos que les consultan. Con ello se pone de manifies-

³⁸ *Hel.* 920 ss., 1002 ss., 4 ss., respectivamente para los aspectos aquí subrayados.

³⁹ A pesar de que el tema no vuelve a tocarse en el resto de la obra, el pasaje aporta un indicio sobre cómo esa clase de leyendas pueden aprovecharse para la idea de la reencarnación o transmigración, cuestión que hemos abordado en otro trabajo, vid. nota 1.

to el carácter secreto de su conocimiento y las dificultades para alcanzarlo. No obstante, se ha insistido poco en ese trío de elementos que los caracteriza: deidades acuáticas, metamorfosis y videncia, como se ha reparado mínimamente en el detalle de esconderse bajo las pieles de las focas que nos transmite Homero (*Od.* 4, 440).

Un ritual similar observamos en la consulta a Fauno en la *Eneida* (VII, 86 ss.). No se envuelve Eneas en ninguna piel, sino que se tiende sobre las pieles de las ovejas sacrificadas, ve numerosos fantasmas, escucha distintas voces, disfruta de la conversación con los dioses y habla al Aqueronte, el río infernal.

La introducción de dicha costumbre se atribuía ya en la antigüedad a Anfiarao y efectivamente en los ritos practicados en su oráculo de Oropo pasan los consultantes la noche en el templo sobre la piel del carnero que han sacrificado, aguardando la revelación. Ningún elemento común parecen guardar esos testimonios con los aquí analizados, sino fuera por varias razones:

1) Pausanias (I, 34, 4-5) menciona una fuente llamada de Anfiarao junto al templo, a la que no se ofrece sacrificio alguno, ni se utiliza para purificaciones, ni para extraer agua lustral, como sería de esperar, dado el carácter médico del oráculo⁴⁰. Allí tras la curación echan oro y plata acuñado, por allí se dice que subió Anfiarao convertido ya en dios. Éste es un dato que conviene retener.

2) Un manantial sitúa Ovidio (*Fast.* III, 291-342) en el lugar donde Numa acude a consultar a Fauno y su padre Pico. Allí tras sacrificar una oveja dispone olorosas copas de vino que les inducirán al sueño, apretará entonces sus manos con ligaduras para que le revelen cómo conjurar el rayo. A pesar de sus reticencias -no está permitido conocer algo tan extraordinario-, lograrán, una vez liberados, con fórmulas mágicas y artificios bajar a Júpiter del cielo, lo cual pone de manifiesto su carácter de deidades antiguas y poderosas (Pico es hijo de Saturno). No obstante, no se entendería bien el por qué de los lazos, si no dispusiéramos del mismo relato en Plutarco (*Numa* 15): allí les

⁴⁰ Sí hay alusiones a la práctica de abluciones en otros autores. Vid. el comentario de la edición de D. Musti- L. Beschi, Milán 1990³, p. 397 s. Cf. Strab. 9, 2, 10-12 y los datos aportados por R. Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, p. 346 n. 1.

ofrece el rey latino agua y miel en la fuente donde suelen beber. Se apodera de ellos, mas toman una multitud de formas, cambian de naturaleza mostrando apariciones distintas y espantosas, pero al fin, ante la imposibilidad de escapar, le enseñarán ritos de purificación en lo que concierne al rayo y le harán múltiples revelaciones sobre el porvenir.

3) En estas consultas grecolatinas encontramos vinculada la adivinación con el sueño inducido sobre una piel y la relación entre la deidad y el agua. Volvamos nuestros ojos ahora hacia uno de los ritos célticos de adivinación, denominado *taghairm* en escocés⁴¹.

Los testimonios irlandeses más antiguos señalan que para designar al nuevo rey de Tara se procedía de la siguiente manera: se mataba un toro, un hombre comía su carne y bebía su caldo y se echaba a dormir, en su sueño se le aparecía el nuevo rey. El historiador Keating (s. XVI-XVII) se refiere al mismo proceso, considerado el método más efectivo de adivinación: extienden sobre unas zarzas pieles de toro ofrecidas en sacrificio para así evocar a los demonios y obtener el conocimiento. Desgraciadamente no ayuda mucho su precisión “tal y como el *togharmach* hace en el círculo hoy”. Pero hay motivos bien sobrados para pensar que el procedimiento debía de ser similar a la práctica recogida en Escocia.

Allí el vidente se envuelve en la piel de un toro recién muerto y se tiende junto a una cascada o al pie de un precipicio frecuentado por los espíritus esperando que éstos lleguen y le revelen lo que quiere saber, en otras ocasiones es un río que separa dos localidades. Los compañeros que lo dejan allí hablan en voz alta haciendo creer a los espíritus que han abandonado a uno de los suyos que estaba en poder de los

⁴¹ La forma correspondiente en antiguo irlandés es *togairm*, el sustantivo verbal del verbo *do-gair* “llamar”, por tanto, literalmente “llamada”. El procedimiento se denomina en fuentes más antiguas *tarbfeis*, un compuesto de la palabra para ‘toro’, *tarb*, y un segundo elemento *feis* ‘pasar la noche, dormir’, pero puesto que también puede significar ‘entretenimiento, diversión, fiesta’ también podría tener ese sentido según algunos autores (vid. T. F. O’Rahilly, *early Irish history and mythology*, Dublin 1984 (reimpr. 1946), p. 323 n. 4). En O’Rahilly pueden consultarse las referencias más antiguas sobre el proceso, mientras las tradiciones folklóricas más recientes están recogidas por L. Spence, *The magic arts in Celtic Britain*, London 1995 (reimpr. 1945), p. 97 s. Los pormenores de éstas concuerdan con los referidos en 1830 por Sir Walter Scott en *The Lady of the Lake*, canto IV, IV-VI. Un estudio más detallado con especial atención a tradiciones nórdicas en N.K. Chadwick, “Dreams in early european literature” en J. Carney - D. Greene, eds., *Celtic studies: essays in memory of Angus Matheson 1912-1962*, London 1968, pp. 33-50.

mortales para forzarles así a venir en su búsqueda, desde el mar, se dice en algún caso, también que les atraerá el mal olor. Recordemos que este aspecto así como el griterío es resaltado en el episodio homérico. Asimismo es costumbre muy extendida atar los miembros del vidente, lo que se intenta explicar como método para refrenar sus convulsiones o concentrar su fuerza física⁴².

Hay muchas probabilidades de que una variante de este rito sea la que aparece en una de las ramas de los *Mabinogi* galeses, “El Sueño de Rhonabwy”: el vidente pasa la noche en una casa extraña, alejada del mundo, y tras dormir sobre la piel de una ternera amarilla tiene una visión relativa a una batalla en la corte de Arturo.

Las semejanzas hacen pensar que estamos ante ritos idénticos en su tradición más antigua. Tras ellos opera el mecanismo siguiente, bien analizado por Th. O’Rahilly⁴³: el conocimiento está en el otro mundo, es necesario comunicarse con él; al sacrificar un animal, éste se deifica y el vidente que come de él o se envuelve en sus pieles cree adquirir el conocimiento que detenta la deidad quien se lo imparte en el sueño. Téngase en cuenta que razones similares llevan a los irlandeses a sacrificar una oveja y vestir con su piel al paciente aquejado de una enfermedad⁴⁴ y recuérdese a este propósito el oráculo medico de Anfiaraio. Nótese también cómo efectivamente la información que revela Proteo, la muerte de Ayante y Agamenón, la retención de Odiseo en la isla de Calipso, “la que esconde”, una antigua diosa de los muertos⁴⁵, la suerte

⁴² J.A. MacCulloch, *The religion of the ancient celts*, London 1992 (reimpr. Edinburgh, 1911), p. 250.

⁴³ *Early Irish history and mythology*, p. 324 s. Señala también este autor que mucho después cuando los *fili* ‘poetas’ ya no se consideraban videntes, persistía la creencia de que la inspiración se lograba quedándose a solas largas horas en absoluta oscuridad. El proceso, mantenido hasta la desaparición de las escuelas bárdicas en el s. XVII, es descrito con todo detalle por O. Bergin, en su estudio “Bardic Poetry” *Journal of the Ivernian Society* 5, 1912-1913, 153-66, 203-19, incorporado más tarde en su libro *Irish bardic poetry*, Dublin 1984 (reimpr. 1970), p. 9 ss.

⁴⁴ MacCulloch, *op.cit.* p. 250.

⁴⁵ Vid. H. Güntert, *Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*, Halle 1919. No es la única interpretación, también se ha propuesto entender el nombre de Calipso, un antiguo desiderativo, como “la que quiere proteger”, vid. H. Caucik – H. Schneider, eds., *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart – Weimar 1999, s. v. Kalypso.

post-mortem de Menelao, o la localización del Jardín de las Hespérides en el caso de Nereo presentan una clara conexión con el más allá.

Puede avanzarse quizás un poco más en el desentrañamiento de dichos ritos adivinatorios, en las razones que los sostienen y la correspondencia mitológica. De la comparación con personajes míticos grecolatinos parece desprenderse que dichos ritos conservarían los últimos ecos de figuras que aúnan la capacidad de transformarse, la videncia y la relación con las aguas. Antes de profundizar en este aspecto, conviene indagar en la relación que guardan entre sí esos elementos y para ello hay que reparar en la forma en que se entrecruzan en ambas tradiciones.

Recordemos cómo el agua es en la mitología griega elemento generador, origen de la vida consciente, de ahí que sus personificaciones puedan estar dotadas de la capacidad de adivinación⁴⁶. Las facultades mánticas de todas las deidades acuáticas representarían la inteligencia libre de las condiciones de espacio y tiempo. De ellas también es propio la capacidad de metamorfosearse. Por citar las más relevantes mencionemos en primer lugar a Aqueloo: precisamente es esa condición la que asusta a Deyanira, cuya mano había solicitado; Heracles se enfrenta a él y le arranca el cuerno de toro, animal en el que se transforma. Psámate, una de las Nereidas, en Eurípides esposa de Proteo e hija de Nereo, huye de Éaco transformándose en foca. Ya nos hemos referido a Tetis. Recordemos también a Mestra, quien recibió tal don como regalo de su amante Posidón y que lo utiliza para venderse bajo distintas formas y socorrer así las necesidades de su padre. También Posidón concedió tal prenda a su nieto Periclímeno. Hijos de Ponto son los Telquines, genios de Rodas, magos capaces de adoptar la forma que desearan, avaros de sus habilidades, reticentes en cuanto a su revelación. Asimismo de Cetes, rey de Egipto, se dice que tiene tal propiedad junto con la ciencia de la respiración, principio de su magia.

En todas estas deidades y en otras muchas, que podríamos entresacar, por ejemplo, de una lectura minuciosa de las *Metamorfosis* de

⁴⁶ Sobre el tema del agua en general J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971; sobre la relación entre las aguas y la adivinación vid. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Aalen 1978 (reimpr. Paris, 1882), 4 vols., II, pp. 261-65 y R. Ginouvès, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, cap. III, "Le bain, la mantique et l'iatromantique", pp. 327-373.

Ovidio, dichas transformaciones están ligadas a la condición de seres acuáticos, pero no todos unen a dicha condición la videncia, aunque sí otras formas de magia.

De otro lado, se ha insistido en que el carácter móvil de las deidades marinas explica que sean poco aptas para dar lugar a oráculos fijos. No obstante, según tradiciones diversas, Apolo habría tenido que enfrentarse con Posidón en distintas localidades que luego ocupa (Calauria, Ténaro, Delos, la propia Delfos), la descendencia animal del dios del mar conserva precisamente ese don profético, así los caballos de Aquiles, que lloran la muerte de Patroclo y la de su amo. También Glauco, profeta de Nereo, habría establecido su morada con las Nereidas en Delos antes que Apolo⁴⁷.

Serán las nereidas, oceánides o ninfas las que conserven más tiempo tales dones en la tradición grecolatina. El encuentro con una ninfa produce un delirio extático que contribuye al desarrollo de una segunda visión; ellas, como los ríos, son capaces de profetizar o inspirar a los profetas; cerca de sus fuentes se fijarán los oráculos futuros. En torno a la sombría fuente del Helicón danzan las Musas que infunden una voz divina a Hesíodo para que celebre lo venidero y lo pasado⁴⁸. Se indica así la estrecha conexión entre poesía y profecía. De esa manera se expresa entre los griegos la relación sabiduría-poesía, a través del don de las musas, que, como vemos, proceden de una tradición donde el agua desempeña un papel importante⁴⁹. En ocasiones la

⁴⁷ Analizar las referencias al uso del agua, bien bebida, bien en abluciones en la mánica apolínea, en relación con el poder adivinatorio, así como en los oráculos médicos (Anfiarao, Trofonio, Asclepio, Podalirio) nos llevaría en otra dirección. Hemos encontrado muchas referencias en ese sentido en la citada obra de R. Ginouvès, *Balaneutikè* p. 328 ss. De otro lado, para las conexiones entre los seres marinos, la magia y la poesía puede consultarse el rico análisis de E. Vermeule (*La muerte en la poesía y en el arte en Grecia*, trad. del original inglés Berkeley 1979, México 1984, p. 320 ss.) con numerosas referencias bibliográficas.

⁴⁸ La comparación entre este pasaje y el encuentro de Arquíloco con las musas tal y como aparece en la inscripción de Paros (N. M. Kontoleón “Νέαι ἐπιγραφαί περὶ τοῦ Ἀρχιλόχου ἐκ Πάρου” *AE* 1952 [1954] p. 32 ss.) con otros episodios de la tradición irlandesa creemos que puede contribuir a esclarecer algunas de las relaciones aquí apuntadas, pero posponemos tal cotejo para un estudio posterior.

⁴⁹ Sobre la relación de los adivinos-profetas con las ninfas puede consultarse W. R. Halliday, *Greek divination*, Chicago 1913, cap. 5 y L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid 1967.

inspiración poética se transmite simplemente al beber de la fuente⁵⁰, motivo conocido también en el folklore de diversos pueblos⁵¹.

En Irlanda, como veíamos antes, en la denominación del *file*, poeta-vidente, ambos aspectos están estrechamente soldados: de algún modo en el *file* medieval confluye la tradición de los druidas antiguos, abocados a desaparecer y confundirse con bardos y vates de los que los distinguían los clásicos.

Y en la tradición céltica también se constata una estrecha vinculación entre agua y videncia. No otra es la deducción que puede extraerse de la noticia de Pomponio Mela (III, 6, 48) sobre las sacerdotisas del Sena, capaces de transformarse en lo que quisieran. Éstas tienen su contrapartida, entre otras, en la Morgana de la Historia de Merlín y a través de ella perviven en cuentos y leyendas⁵².

Sin embargo, donde mejor se aprecia esa relación es en los testimonios relativos a Find, el poeta por excelencia. Find guarda una estrecha relación con el río Bóind, anglizado Boyne, el río que cruza Irlanda de oeste a este y que hay que identificar con la βουινδα del Itinerario de Ptolomeo. Los ríos son femeninos en irlandés y Bóind o Boänd (o Boënd) aparece en numerosas leyendas, incluso se analiza el nombre como un compuesto de *bó* 'vaca' y *find* 'blanco'⁵³. La vinculación con

⁵⁰ R. B. Onians, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basis jewish and christian beliefs*, Cambridge 1954, p. 66 s. Vid. *infra* p. 36 ss.

⁵¹ H. Bächtold-Stäubli - E. Hoffmann-Meyer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin - New York 1986 (reimpr. 1927), s.v. Verwandlung col. 1647.

⁵² Fr. Le Roux - Chr.-J. Guyonvar'h, *Les druides*, Rennes 1986, p. 275 s.

⁵³ Así "The prose tales in the Rennes Dindshenchas" (editado por W. Stokes, *RC* 15, 1894, p. 315 s.), donde ambos son nombres de ríos cuya confluencia daría lugar a Boänd. El análisis lingüístico que aparece también en la versión en verso (E. Gwynn, *The Metrical Dindshenchas*, Dublin 1991 (reimpr. 1913), III 34, v. 23) no podía ser más acertado y así ha sido reconocido por los lingüistas modernos, quienes sin embargo discrepan a la hora de cotejar esa forma con la correspondiente forma sánscrita *go-vinda*, un epíteto del dios *Kṛṣṇa*. M. Dillon ("Celt and Hindu" *VIP = Vishveshvarand Indological Papers* 1, 1963, 203-223, p. 220) fue el primero en señalar la relación y fue seguido por S. K. Chatterji ("Sanskrit *Govinda*: Old Irish *Boand*", en H. Krüger, ed., *Neuen Indienkunde. New Indology. Festschrift Walter Ruben zum 70. Geburtstag*, Berlin 1970, pp. 347-53) cuyo artículo contiene aportaciones muy interesantes pero adolece también de algunos defectos importantes, el más importante el forzar el análisis para explicar la forma india a partir de

los bóvidos no resulta tan sorprendente si se recuerda la acostumbrada representación de ríos en forma de toro en la tradición griega.

Existe una relación entre las aguas de la Boänd y el vidente Find que permite calificarla de auténtica corriente de sabiduría, pero dadas las peculiaridades de la tradición irlandesa conviene valorar los datos con cierta precaución⁵⁴. En los relatos asociados a la explicación toponímica, el *Dindshenchas*, Boänd es esposa de Nechtan (*Metr. Dind.* III 28, 41 s.; W. Stokes, *RC* 15, 1894, p. 315 s.), dueño de una fuente en el *síd*, denominación por excelencia del otro mundo, y pro-

lo que es claramente una especificación semántica céltica. E. Campanile (“Ant. Irl. *Boänd*” *Studi indoeuropei*, Pisa 1985, pp. 51-53) descarta la posibilidad de tal comparación, pero propone el cotejo con el hapax védico *govindú-* (*RV* 9, 96, 19) ‘Que encuentra vacas’, un epíteto de Soma, que en irlandés habría sido en origen un epíteto de una diosa de las aguas, que en una sociedad pastoril proporcionaría tales dones a sus fieles devotos. M. Dillon adopta sin citar a Campanile esa explicación etimológica en un trabajo posterior, *Celts and Aryans. Survivals of Indo-European speech and society*, Indian Institute of Advanced Study SIMLA 1975, p. 122. Pero más allá de esas discrepancias se echa en falta un estudio cuidadoso que dé cuenta de las formas emparentadas y de sus conexiones extralingüísticas distinguiendo análisis sincrónico y diacrónico. De esa manera puede penetrarse en el plano prehistórico e intentar reconstruir la fase indoeuropea con suficientes garantías. Entonces podrían sacarse todas las consecuencias de la relación apuntada por Dillon entre la fuente del sagrado río Ganges, ubicada en el cielo en el ‘Lago de la Verdad’ y la *Segais* irlandesa, relacionada también con la verdad, fuente sagrada en la que caen las nueces del conocimiento (*Metr. Dinds.* III 288, 25 ss.), identificada también con la Boänd (*Metr. Dinds.* III 26, 9 s. Vid. “Celt and Hindu” p. 17 y *Celts and Aryans* p. 132). Debería tenerse en cuenta también la denominación de las aguas del cielo como ‘Vacas de *Rta*’ (H. Lüders, *Varuna*, Göttingen 1951, II, p. 616 s. y p. 164, donde también pueden consultarse las referencias al Ganges de Dillon II, p. 589 y I, p. 25 s.) y la comparación, establecida ya por O’Rahilly (*Early Irish history and mythology* p. 322 n. 2), entre la fuente de Segais y la fuente de Mímir en la mitología nórdica. Estos datos apuntan a un campo más amplio de interconexiones que no podemos desarrollar aquí pero que consideramos interesante señalar como línea abierta de la investigación. Vid. *infra*.

⁵⁴ Afirmaciones como las de D. Ó hÓgain en sus artículos de *Myth, legend & romance* ss. vv. Bóind y Find son verdaderamente llamativas y tienen un fondo de verdad, pero es esencial contrastar los datos de las fuentes para poder sostener con plena seguridad que “Bóinn would originally have been the wisdom-giving cow associated with the archetypal seer. Her imagery is paralleled from another early Indo-European source, Sanskrit literature, which symbolises sacred rivers as milk flowing from a mystical cow” o “the Boyne was the land goddess, postulated in the form of a cow yielding nourishing milk, and whose consort was the archetypal seer”, especialmente si los textos irlandeses no testimonian una relación conyugal entre Bóind y Find.

bablemente identificado con Nuadu, rey mítico de los Túatha Dé Danann, considerado además antepasado de Find.

Ésta es una de las vías de relación entre las aguas y el vidente, como veremos después, aunque no la más clara. Mas este hecho no debe sorprender en una mitología tan compleja como la irlandesa y, de otro lado, consideramos esencial reparar en los datos, puesto que para sacar conclusiones con vistas a la comparación, debe analizarse primero bien el testimonio irlandés desde el punto de vista sincrónico.

Por eso mismo, conviene tener presente que en las leyendas relativas a Find la vinculación con las aguas se combina con otra idea, la que hace proceder su conocimiento de su relación con los antepasados. El propio río Boänd procede de la fuente Segais, sita en el más allá, de modo que la misma figuración concierta el tema del agua de la sabiduría con el conocimiento de los muertos. En último término la idea que subyace es la misma, la sabiduría se ubica en el otro mundo y han de buscarse medios de canalización hacia el mundo de los vivos.

Esa concepción debe ser muy antigua, puesto que justificaría las consultas a los muertos de las que nos informa Tertuliano en *De anima* 57 o la tradición según la cual la transmisión de la *Táin Bo Cuailgne*, la gran obra épica irlandesa, se habría producido gracias a la evocación necromántica de Fergus, quien desde su propia tumba habría recitado el poema completo⁵⁵.

⁵⁵ Vid. el pasaje en Windisch, *Irische Texte* V, p. LIII. Puede ser significativo que el lugar donde el poeta Senchan envía a sus discípulos para practicar tal consulta sea Letha. Fr. Le Roux - Chr.-J. Guyonvar'h, *Les druides* p. 212 n. 242 señalan que aunque tradicionalmente ésa es la denominación de la Bretaña Armoricana y también puede serlo de Italia, aquí corresponde a una localidad del Munster (vid. E. Hogan, *Onomasticon Goedelicum locorum et trium Hiberniae et Scotiae. An index, with identification, to the Gaelic names of places and tribes*, Dublin 1993 (reimpr. 1910) s.v.). Sin desechar esa hipótesis muy acorde con el gusto por identificación toponímica, quizás en ese contexto de consulta necromántica conviene tener presente la relación entre Bretaña y el más allá, incluso se ha propuesto interpretar *Letavia* como 'puerta del otro mundo', sin olvidar que en última instancia está operando una base **plat-* que designa una llanura, cuyas connotaciones escatológicas hemos subrayado en nuestra tesis doctoral. Sería necesario un examen más minucioso para seguir avanzando en esa línea, pero parecía oportuno mencionar esa conexión. Por otro lado, N. Chadwick ("Dreams in early european literature" en J. Carney - D. Greene, eds., *Celtic studies: essays in memory of Angus Matheson 1912-1962*, London 1968, p. 42) cita un pasaje nórdico que guarda gran similitud con el irlandés aquí citado. Vid. también en ese sentido, H. R. Ellis Davidson, *The road to Hel. A study of the conception of the dead in Old Norse literature*, Cambridge 1943, p. 108 ss.

Lo que separa ambas concepciones es la diferencia de medios para acceder a ese conocimiento.

Si queremos ahondar un poco más en las fuentes de la sabiduría de Find, conviene fijarse en sus hipóstasis. Primero, en la figura de Fionntan, el vidente antediluviano, que conoce multitud de transformaciones y es probablemente una variante del propio Find⁵⁶. En Fionntan volvemos a encontrar la vinculación con las aguas del mar a través del patronímico: Fionntan es hijo de Bochna⁵⁷ (o Bochra), “mar,

⁵⁶ En líneas generales puede verse el perfil trazado por D. Ó hÓgain, *Myth, legend & romance* s.v. Fionntan.

⁵⁷ Vid. Vendryes, *Lexique étymologique* s.v. bóchna. Llama la atención la forma emparentada del galés *bugad* “tumulto, mugido”. Hay que contar con que el vocablo recoge la idea de un ruido violento y tumultuoso, una metáfora que parte del sonido de las olas. Quizás pueda ponerse en relación con el episodio del *Diálogo de los dos sabios* (RC 26, p. 8) en el que a un joven *file* que pasea por la orilla del mar, el ruido de las olas le suena extraño y tras poner un encantamiento sobre ellas, se le revela la muerte de su padre. No es sólo que los druidas tengan poder sobre el agua, como se ha interpretado (Fr. Le Roux - Chr.-J. Guyonvar’h, *Les druides* p. 165), sino que el agua actúa aquí como transmisor de la sabiduría. En ese mismo texto *Immacallam in dá Thuarad* “Coloquio de los dos sabios” (hay una edición de W. Stokes en RC 26, 1905, 4-64) hay otros pasajes de interés aquí: uno, la justificación del paseo del joven poeta a la orilla del mar *ar bá baile fallsigthe éicsi do grés lasna filedu for brú usci* LL 24201 ss.) “porque los poetas tuvieron siempre a la orilla del agua un lugar de revelación de adivinación (*éicse*)”. Dos, en la conversación que se produce entre los dos poetas que optan al cargo supremo (*ollam*) de los poetas del Ulster, Ferchertne, el más anciano, reconoce venir entre otros lugares del *síd* de la esposa de Nechtan. Tres, llegado el momento de preguntarse ‘¿cuál es tu nombre?’, los dos poetas adoptan denominaciones similares a las del poema de Amairgen: ‘ardor del fuego’, ‘fuego de palabras’, ‘espada del canto’, ‘abundancia del mar’ (puede verse una traducción de este pasaje en *Les druides* p. 50). Ferchertne asimismo hace valer su longevidad y dice también venir a lo largo de los ríos del Ulster. A juzgar por lo aquí expuesto esas afirmaciones probablemente tienen un significado más profundo, como también parece significativo el término *sruth di aill* ‘torrente de roca’ (*sruth* está relacionado etimológicamente con gr. *πέω*) para designar uno de los grados en las escuelas poéticas y eclesiásticas, se alcanzaba en el quinto año de estudios. P. W. Joyce (*A social history of Ancient Ireland*, London 1903, 2 vols. I p. 433) señala también que *anruth* que corresponde al segundo grado en jerarquía, a partir del séptimo año, se entiende como “noble stream (from *an*, ‘noble’, and *sruth*, ‘a stream’), that is to say, a stream of pleasing praise issuing from him, an a stream of wealth to him”; aun tratándose de un vocablo poco claro es interesante, de un lado, la relación con el agua y, de otro, la justificación posterior como indicio de adaptación al propio contexto (el texto procede de *Crith Gablach*, *Ancient Laws of Ireland* IV, pp. 354-360 y contiene otros comentarios también muy interesantes, en *Les druides* p. 51 ss. puede consultarse en traducción).

océano”, nombre éste que la pseudohistoria asigna a su madre⁵⁸ atribuyéndole como padre a Labraid.

En segundo lugar, conviene recordar aquí también que Mongán, de acuerdo con un relato encarnación de Find, es de hecho hijo de Manannán, dios del mar.

Y en tercer lugar, aunque no podemos detenernos en las razones que explican el doble carácter de guerrero y vidente de Fionn mac Cumhaill, protagonista de todo un ciclo de la literatura irlandesa, ni en las anécdotas que intentan explicar el modo en que accede a la sabiduría y le es otorgada su capacidad de videncia, es claro en todas ellas que dicho poder proviene directamente de su contacto con el más allá⁵⁹.

P. K. Ford distingue entre dos tipos de relatos: en el primer tipo Find adquiere la sabiduría después de beber de una fuente del otro mundo, ya le sea ofrecida por el propio señor del *síd* o por una de sus hijas. Para Ford el motivo de chuparse el dedo, que está muy extendido, es un desarrollo secundario. En su opinión lo esencial en origen era el encuentro con la mujer con una vasija llena o vacía. Sólo más tarde, es de suponer que a través de variantes intermedias fáciles de imaginar, se vería reemplazado por la circunstancia de que al cerrar la puerta del *síd*, le pilló el dedo y al chuparlo se dio cuenta del poder que había adquirido, quedando establecido tal gesto como propio de la adivinación⁶⁰. Precisamente ese ademán aparece muy subrayado en los relatos del segundo tipo, aquellos en los que obtiene sus dones gracias al contacto con el Salmón de la Sabiduría. Pero, como señala Ford,

⁵⁸ *Bochra nomen matris eius en Lebor Gabála Érenn* II, 1939, p. 188.

⁵⁹ En D. Ó hÓgain, *Myth, legend & romance* s.v. Fionn mac Cumhaill puede verse un resumen de sus numerosas visitas a moradas ultramundanas así como los episodios en que interroga a los muertos. Téngase en cuenta que su paralelo galés, Gwynn ap Nudd, en el s.XVI, es la representación de Annwn, dios del otro mundo. G. Murphy, *Duanaire Finn. The Book of the Lays of Fionn*, Dublin, Irish Texts Society vol. XLIII, 1986 (reimpr. [1941] 1953) vol. III, pp. Lxxvi-Lxxxii, cf. p. 204).

⁶⁰ Como señala P. K. Ford (“The Well of Nechtan and ‘La Gloire Lumineuse’”, en G. J. Larson, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1974, pp. 66-74, p. 70 n. 7), aunque O’Rahilly ha llamado la atención sobre la similitud con otro rito adivinatorio conocido como *imbas forosna*, no puede precisarse a la vista de los datos una relación exacta, ya que en ese caso se chupa carne fresca de gato, perro o cerdo.

esas versiones dan cuenta del ritual, no necesariamente del origen último de su conocimiento y poder adivinatorio.

Una de las variantes más extendidas cuenta cómo habría encontrado a las orillas del Boänd a Finnéigeas⁶¹, que llevaba siete años esperando coger el salmón del conocimiento. Cuando lo consigue, tras encargar a Find que lo ase en el fuego lo deja a solas, pero en el curso de tal operación Find se quema el dedo y al chuparlo alcanza el don de la sabiduría y la videncia⁶².

Bajo este cuento popular late la antigua tradición que une al vidente y al río. Lo mismo sucede en las distintas leyendas acerca de su nacimiento que le hacen emerger de las aguas, a él como a otros niños maravillosos, Mongán entre ellos, con el espíritu del conocimiento en su cabeza. Recordemos también que Taliesin es arrojado a las aguas después de nacer por segunda vez.

Esa imagen del poeta emergiendo de las aguas con fuego en la cabeza ha de ponerse en relación con los estudios de Dumézil y Ford. Dumézil⁶³ señaló los paralelos indoiranios⁶⁴ de la historia de Boänd y sugirió que esos episodios habían preservado un rito y un mito más antiguos para los que no sería extraño el concepto paradójico de ‘fuego en el agua’: el dios del fuego indio *Apám Nápāt* es “Descendiente de las Aguas”. Ford ha avanzado un poco más en la identificación de esa noción considerada como una esencia en potencia preservada en el agua y accesible sólo a unos pocos. Su artículo ya citado confirma las correspondencias señaladas por Dumézil y señala que dicha esencia sería la noción de poesía inspirada asociada a la sabi-

⁶¹ El nombre es compuesto a partir de *find* y el vocablo *éices* que designa al ‘vidente’ (cf. *ad-cí* ‘ver’, *do-éccai* ‘mirar’, *éicse* ‘adivinación’).

⁶² También se registra hasta cierto punto una especie de renovación. Sería interesante profundizar más en ese traspaso, en relación con la adaptación de los motivos de Finnéigeas “Find el vidente” al personaje concreto, aunque legendario, Fionn.

⁶³ “Le puits de Nechtan” *Celtica* 6, 1963, 50-61.

⁶⁴ También alcanzan éstos al mundo clásico mediante la aproximación etimológica que establece entre *Nápāt*, Nechtan y Neptuno. En esa línea avanza el estudio de C. Scott Littleton, “Poseidon as a reflex of the Indo-European ‘Source of Waters’ god” *JIES* 1, 1973, 423-440. De otro lado, a nosotros nos parece muy significativa la insistencia de los testimonios griegos en nombrar entre las transformaciones de Proteo y Nereo el agua y el fuego desde el inicio mismo de la tradición.

duría, a la iluminación para ser más exactos y si queremos conservar la antigua imagen.

Ambos trabajos, enfocados con intereses muy distintos a los aquí perseguidos, abocan a conclusiones similares a las obtenidas en nuestro análisis: subrayar la estrecha vinculación entre las aguas y la poesía entendida como suma de sabiduría y videncia, aspecto que podría apuntalarse también con otros datos⁶⁵.

Conviene reparar además en la forma asombrosa en que se combinan estos distintos motivos, un entrelazamiento típico de la mitología céltica.

Mencionamos antes que el río Boänd procede de la fuente Segais, sita en el más allá, conviene recordar ahora varias tradiciones sobre dicha fuente: la que sostiene que a su alrededor crecen avellanos cuyas frutas al caer producen burbujas de inspiración mística que fluyen como riachuelos. Según otro relato, dichas avellanas una vez cada siete años pasan al río Boänd y el afortunado mortal que las encuentra obtiene el don de la videncia y se convierte en un perfecto *file*. De acuerdo con otra tradición más extendida, es el salmón que vive en la fuente del más allá el que come dichas avellanas cuando caen en la fuente⁶⁶. El salmón constituye por sí mismo en Irlanda una imagen de la sabiduría, pero no es una imagen aislada, sino perfectamente integrada en un cuadro mucho más amplio y complejo.

El salmón está por ejemplo ligado a Nuadu, quien figura en parte de la tradición como padre de Find, en otros casos como su abuelo materno o antepasado suyo⁶⁷. Pero su papel no se limita a esa relación.

⁶⁵ Vid. *supra* n. 53.

⁶⁶ En T. F. O'Rahilly, *Early Irish history and mythology* p. 322 s. pueden consultarse cómodamente las referencias. En nuestra tesis doctoral dedicamos un apartado completo a la fuente del más allá y mencionamos (*op. cit.* p. 360) otros dos casos: la de Manannán en el 'País de la Promesa', fuente de la visión (*in fis*) de la que beben los sabios en *Echtra Chormaic* y la de Condla, asimilada en una de las versiones con la propia Segais (*Metr. Dinds.* III, pp. 286 ss. Sinann I y II), a donde se dirige Sinann en busca de conocimiento. Sinann o Sinend es como Boänd una mujer que alcanzada por las aguas se convierte en río, el Shannon. Para Ford, *loc. cit.* p. 73, ambas historias reflejan un mito sobre una mujer castigada por buscar la 'inspiración que ilumina' custodiada en la fuente.

⁶⁷ Como otras veces puede encontrarse información en D. Ó hÓgáin, *Myth, legend & romance* s. v. Nuadhu. Vid. también el estudio introductorio de G. Murphy, *Duanaire*

Nuadu es probablemente uno de los nombres del dios antepasado céltico por excelencia. En el santuario romano en Lidney Park (Gran Bretaña)⁶⁸ entre las representaciones del dios Nodons, equivalente al Nuadu irlandés, hay un pescador cogiendo un salmón, hecho que se ha puesto en relación naturalmente con la célebre escena de Find. Los datos apuntan también a un dios marino en carro, vinculado a la medicina, que habría que considerar una de las especializaciones de la sabiduría. Edificios anexos sirvieron probablemente de hospital y baños, e incluso los pequeños cubículos pudieron servir para practicar la incubación⁶⁹. Y habría que reparar aquí, por ejemplo, en la similitud con algunos oráculos griegos, como el de Anfiarao. Su carácter de antepasado mítico, y como tal responsable de los muertos, enlaza a su vez con la otra concepción de la sabiduría ultramundana⁷⁰.

Finn. The Book of the Lays of Fionn, Dublin, Irish Texts Society vol. XLIII, 1986 (reimpr. [1941] 1953), vol. III p. Lxxvi ss. y las referencias de K. Meyer, *Fianaigecht. Irish poems and tales relating to Finn and his Fiana, with an English translation*, Dublin 1993 (2.^a reimpr. 1910), p. xxii y p. xxvii.

⁶⁸ Fr. Le Roux (“Le dieu-roi Nodons-Nuada” *Celticum* 6, 1963, 425-60) combina en su estudio la información arqueológica con la información suministrada por las fuentes irlandesas con sus muchas contradicciones, que se resuelven en parte si se asume que en el panteón Nuadu ocupa el lugar del rey: el salmón otorga la sabiduría real, las funciones curativas se explican porque entre sus deberes figura velar por la salud de su pueblo. T. F. O’Rahilly, *Early Irish history and mythology* p. 320 ss. aporta información muy rica: los datos que da sobre el “Salmón de Assaroe” deben ponerse en relación con el relato mencionado más arriba n. 25, así como la identificación entre el salmón y Dagda con el emparejamiento de éste con Boänd mencionado en n. 71. En nuestra tesis doctoral en el apartado “País de los Muertos. Testimonios irlandeses” nos ocupamos del dios Dagda así como de otras figuras que asumen las funciones del Dis Pater que César menciona como dios de los muertos y padre de todos los celtas, para la cuestión que aquí nos ocupa vid. especialmente n. 207.

⁶⁹ N. Chadwick (*loc. cit.* p. 47) indica que el tipo de templo parece seguir el modelo del culto al Esculapio griego. Para evidencias epigráficas y arqueológicas de la práctica de *incubatio* en las Galias, vid. p. ej. G. López Monteagudo, en *Historia de las religiones en la Europa Antigua*, Madrid 1994, p. 444.

⁷⁰ Se trata de una combinación de elementos que también puede seguirse, por ejemplo, en las tradiciones relativas a los oráculos de héroes –médicos, en cuyos cultos el poder oracular está ligado al curativo, siendo el agua vehículo común de ambos. Los héroes de esos viejos ritos pueden ser considerados antiguas divinidades de las aguas, eclipsadas más tarde por Asclepio. Especialmente significativo es el caso de Podalirios, considerado por la leyenda hijo de Asclepio en cuyo santuario de Apulia se practicaba la incubación, precisamente en la gruta donde se decía que estaba la tumba del héroe los consultantes se tenderían sobre pieles de corderos y recibían los oráculos; igualmente se bañaban, ellos y sus anima-

Pero además su pseudónimo Nechtan convierte a Nuadu en dueño de la fuente de la sabiduría, sita en el más allá. Los testimonios irlandeses relativos a los topónimos nos transmiten una leyenda medieval muy tardía⁷¹, según la cual sólo Nechtan y sus sirvientes podían acercarse a la fuente: estallaban los ojos de quienes osaban mirarla (probablemente guarde relación con el ‘fuego en el agua’). No obstante, Boänd, convertida aquí en su esposa, se aproximó, tres borbotones alcanzan su pie, su mano y ciegan uno de sus ojos. Emprende una carrera en la que es perseguida por las aguas que se desbordan hasta convertirla en un río.

No sabemos hasta qué punto se trata de una tradición antigua. Incorpora, desde luego, el tema de la inspiración que ciega, conocido también en Grecia⁷². Nos ha parecido conveniente citarlo tanto por sus

les, en el río para recuperar la salud. R. Ginouvès (*Balaneutikè* p. 349) resume así el proceso: “Les eaux sont placées sous l’invocation d’un demi-dieu appartenant au monde des morts, et rattaché à la figure d’Asclépios; le culte s’effectue au moins partiellement dans le sein de la terre, dans la grotte où la communication entre les hommes et les divinités souterraines s’accomplira avec le plus de facilité; la révélation se fait par des oracles envoyés pendant le sommeil, et la guérison s’obtient par un bain dont l’efficacité est immédiate”.

⁷¹ E. Gwynn, *The Metrical Dindshenchas*, Dublin 1991 (reimpr. 1913), III, p. 26 ss. Cf. p. 36 s. donde la razón para explicar la aproximación de Boänd a la fuente no es poner a prueba el poder de la fuente, sino bañarse en ella y esconder así la culpa por haber concebido un hijo de Dagda, una de las figuras más sobresalientes del antiguo panteón, dios druida con quien forma pareja en otras ocasiones. No podemos detenernos aquí en la valoración de esa relación.

⁷² Fijémonos simplemente en Tiresias, el adivino por excelencia que conserva como privilegio especial el don de la profecía incluso en el Hades donde acude a consultarle Odiseo. Especialmente ligado al ciclo tebano, de acuerdo con una de las versiones es cegado por Hera quien le otorga en compensación el don profético y el privilegio de una larga vida, siete generaciones. Según otra versión, la ceguera y la adivinación son consecuencia de haber visto a Atenea bañándose desnuda en una fuente; tal hecho habría tenido lugar en las laderas del Helicón, el mismo lugar donde las Musas conceden sus dones a Hesíodo. Si a esto sumamos las leyendas que le señalan como hijo de una ninfa, capaz como otras ninfas de enloquecer a un mortal pero también de concederle la inspiración, las que hablan de sus metamorfosis y de su muerte cabe la fuente Telfusa, son elementos suficientes que invitan a un análisis más detallado. Puede consultarse el estudio de C. García Gual, “El adivino Tiresias o las desgracias del mediador” en *Mitos, viajes, héroes*, Madrid 1981, pp. 121-176, ya en 1975 se había ocupado del tema en la revista *Emerita*. Con un enfoque distinto L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d’analyse structurale*, París 1976, muy útil su recopilación de los textos originales, en p. 67 s. puede verse la argumentación sobre la existen-

semejanzas con la historia de Taliesin como por las similitudes con muchos episodios grecolatinos de persecuciones que terminan en metamorfosis, así como con el dato antes mencionado de que la fuente del oráculo de Oropo fue por donde Anfiarao subió convertido en dios. Además en todo ese conjunto de relatos en torno a Boänd asistimos al proceso de transformación y adaptación de antiguas concepciones, que normalmente nos está vedado. Y en el episodio de su persecución pueden delinearse varias claves de interpretación.

El agua es agente de transformación a la vez que recipiente precioso de la sabiduría, que de esa manera es trasvasada de la fuente ultramundana al más importante río irlandés. La diosa Boänd es la personificación de esas aguas y, sin embargo, el relato de su transformación, como los de las heroínas griegas que caen al mar o tienen amores con seres marinos⁷³, explica ese proceso e intenta justificarlo porque su esposo es el dueño de la fuente y ella ha quebrantado un tabú⁷⁴.

La cuestión última que aquí se plantea es la forma de transmitir esa sabiduría que está en el agua. En muchos casos la relación se presenta a través de la filiación: Mongán, hijo de Manannán, Fionntan, hijo de Bochna, Find, gran nadador, hijo o nieto de Nuadu. En Find, como en

cia de un posible oráculo de incubación junto a su tumba cerca de la fuente Telfusa. Y en las *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos, Alcalá de Henares, septiembre 1999*, se puede consultar la intervención de J. M.^a Marcos Pérez, "El adivino bisexual que vaticinó a siete generaciones" (vol. I, Madrid 2000, pp. 475-483).

⁷³ P. M. C. Forbes Irving (*Metamorphosis in Greek myths*, Oxford 1990, p. 299 ss.) clasifica los distintos tipos de leyendas. Señala el carácter relativamente tardío y cómo en muchos casos la transformación es un desarrollo secundario de un motivo más antiguo, muy a menudo los protagonistas tienen una historia anterior como dioses fluviales o ninfas de fuentes.

⁷⁴ No sólo en Irlanda el acercarse a una fuente sagrada sin las debidas precauciones puede resultar peligroso. Señala C. García Gual en el estudio antes citado y refiriéndose a los ejemplos griegos que bajo el castigo subyace la idea de que la superioridad se paga, los adivinos son ciegos, enfermos o están mutilados. Sólo cuando los griegos dejaron de ver esos encuentros como signo del comercio entre los dioses y los hombres, interpretaron la ceguera como un castigo. Como indicamos más adelante, ese intercambio está presente también en la mitología nórdica y lituana. Quizás convenga recordar también aquí la ola del mar surgida del santuario de Posidón Hipios en Mantinea que cegó a quien había osado violar la santidad del lugar, un hecho no infrecuente a juzgar por el relato de Pausanias VIII, 10, 3-4, vid. la interpretación R. Ginouvès, *Balaneutikè* p. 341 s. en relación con otras instalaciones oraculares.

otros casos, se entremezcla con la idea que liga el conocimiento al otro mundo y a los antepasados, imagen que se resuelve, por ejemplo, situando la fuente en el más allá.

Otro procedimiento consiste en probar el agua, la de la fuente (Boänd; los ejemplos antes aducidos de inspiración poética y profética en Grecia) o el contenido del caldero de la sabiduría⁷⁵ (Taliesin). En ese momento comienza un proceso de persecución en el que se desencadenan las metamorfosis. Precisamente las transformaciones están al alcance de cualquiera de esos seres a los que se les ha transmitido por otra vía, la filial (o la amorosa en el caso de episodios griegos). Si en el caso del salmón que vive en las aguas o se alimenta de las avellanas que caen en la fuente no se registran, sí puede seguirse la pista de ese conocimiento que pasa de un elemento a otro hasta llegar al poeta.

Las metamorfosis parecen encarnar, por tanto, justamente el paso de esa sabiduría del otro mundo a éste. Sólo al final de las transformaciones que sufren los seres marinos griegos revelan la verdad del saber que detentan. Es necesario apresarlos, contenerlos en el momento de sus cambios para hacerse con ella, del mismo modo que Find sólo al final de un largo proceso tienen en sí el poder del conocimiento. La metamorfosis suele considerarse precisamente un símbolo de una personalidad en vías de cambio, que aún no ha asumido plenamente su yo o actualizado sus poderes.

Nereo y Proteo, deidades antiguas, primigenias (el nombre de este último así lo sintieron los griegos), desplazados por el panteón olímpico, se convierten en figuras periféricas, como lo es también Find en su tradición que continúa la posición liminal de los druidas de la que extraen su conocimiento y su poder⁷⁶.

El agua, principio del ser y la inteligencia, instrumento y vehículo de la revelación en Grecia, constituye un elemento especialmente adecuado para asociarse a esa capacidad de transformación por su fluir

⁷⁵ En nuestra tesis en el apartado "Fuente" puede verse la estrecha relación entre fuente y caldero. Aquí conviene señalar que la figura del "caldero de la poesía" conoció un gran desarrollo como metáfora en la tradición irlandesa, vid. el estudio, edición y traducción de L. Breatnach, "The caldrón of poesy" *Ériu* 32, 1981, 45-93 y "Addenda y Corrigenda to 'the caldrón of poesy' *Ériu* 32, 45-93" *Ériu* 35, 1984, 189-191.

⁷⁶ Nagy, *op.cit.* p. 154

continuo y también por servir de barrera entre los dos mundos⁷⁷. Ya nos hemos referido (n. 57) al episodio céltico en que a un poeta que se pasea en la orilla del mar le es revelada la muerte de su padre mediante el especial sonido de las olas.

El ser que sufre dichas metamorfosis está frecuentemente ligado a las aguas, manifiesta gracias a ambos elementos una especial capacidad, acorde con su conocimiento superior que quizás le capacite para generar cambios en otros seres. Pero son éstas unas transformaciones de índole distinta, las atribuidas a Circe, a los druidas, a los magos, que no nos interesan ahora. Sí queremos llamar la atención sobre cómo esa capacidad de metamorfosis enlaza con la idea del paso al otro mundo bajo formas animales, sean los dioses que nos visitan o las almas que escapan como aves, insectos o ratones. Interesa también señalar la coincidencia parcial con las atribuciones del chamán cuya alma viaja en el sueño pudiendo transformarse en animales, así como el papel de

⁷⁷ V. Propp (*Las raíces históricas del cuento*, trad. rus. Madrid 1998^o (reimpr. 1974), p. 518) juzga equivocado a L. Radermacher (*Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über der antiken Jenseitsglauben*, Bonn 1903, p. 107) quien considera que el nexo entre las transformaciones y el agua nace de la observación de la mutabilidad acuática. Es cierto que se trata de una observación puramente descriptiva basada en el estudio aislado de las fuentes clásicas. Sin embargo, no creemos que sea totalmente rechazable, sino que más bien ha de complementarse con las conclusiones que el propio Propp obtiene de un material más amplio: partiendo de los relatos de transformaciones múltiples, considera que éstas derivan de la transformación del hombre en animal en el momento de su muerte. Efectivamente existe la representación, también en Grecia y entre los celtas, del difunto en forma de animal. La metamorfosis en animal equivaldría a la muerte y la contraría el regreso a la vida. A su entender la transformación del difunto en distintos animales al volver a la tierra sería más reciente y tendría lugar cuando el regreso no es voluntario, de ahí la figura del perseguidor y las mutaciones sucesivas. Con estas premisas explica Propp muchas leyendas griegas, entre ellas la defensa de Tetis frente a Peleo, la de Nereo y Aqueloo ante Heracles. De esa manera el mundo clásico habría conservado la conexión entre los dos mundos asociada al motivo de las transformaciones sucesivas. Propp menciona el carácter acuático de todos esos seres, pero no repara en sus otras cualidades. A nosotros nos interesan sus observaciones en cuanto que nos permiten situar el motivo aquí estudiado en un contexto más amplio, ayudan a apoyar la hipótesis de que las metamorfosis sirven de enlace entre ambos mundos. Tengamos presente que éstos frecuentemente están separados por una barrera acuática (el mar, el río océano, la localización del más allá en el fondo del mar o de un lago) pero las aguas con su cualidad cambiante también pueden servir de elemento de paso, de trasvase de seres y también de gracias y cualidades y una de ellas es la sabiduría, la videncia.

éstos o los muertos como auxiliares, símbolo de un nexo directo con el más allá. Esta idea reposa sobre una concepción de antigua solidaridad entre las especies, de modo que al transformarse, entender su lenguaje o compartir otros dones restablece el chamán la antigua situación previa a la ruptura entre el hombre y el animal⁷⁸.

No desdeñamos que parte de estas ideas estén en el transfondo de las aquí analizadas, pero ello no constituiría más que una supervivencia chamánica dentro de estructuras mítico-religiosas considerablemente distintas.

Los paralelos entre los testimonios célticos y grecolatinos creemos que sacan a la luz una cadena finamente entrelazada en la que se entrecruzan los temas del agua, la videncia y la metamorfosis.

Indudablemente si uno de los métodos de adivinación consiste en envolverse en la piel de un determinado animal y proceder a una *incubatio* en la que se busca el contacto con el otro mundo, es porque el rito está actualizando ese proceso de metamorfosis atestiguado por los casos míticos: se cree que el cubrirse con esas pieles o, en otros casos, el ponerse una máscara ayuda a conseguir el fin perseguido, a que se repita o, mejor dicho, se actualice el método relatado por el mito.

Igualmente las expresiones extrañas de Amairgen o Taliesin o las utilizadas por los *filid* en su competición revelan una experiencia vital para el poeta, el paso por esos diversos seres como medio de alcanzar la verdadera inspiración. Está apuntando justamente a la conservación de un tema según el cual el poeta es vidente a la vez, una realidad conservada en la propia denominación irlandesa, *file* sobre la raíz de 'ver' y quizás también en origen en el nombre de Find.

El carácter marginal de algunas de esas figuras, las dificultades para encajar perfectamente dentro de la nueva organización mítica, hecho evidente también en Proteo y Nereo⁷⁹, puede interpretarse también

⁷⁸ M. Eliade, *El chamanismo*, trad. del original francés Paris 1968, México 1976², p. 92. Vid. también p. 301 sobre la costumbre chamánica de pasar la noche junto a cadáveres o en cementerios en relación con lo expuesto más arriba.

⁷⁹ Siguiendo una vía bastante diferente también P. M. C. Forbes Irving (*Metamorphosis in Greek myths*, Oxford 1990, p. 178 ss.) subraya este aspecto en su trabajo. Sostiene que el mar parece ser visto como lugar de conocimiento secreto, un mundo alternativo y a veces subversivo que contrasta con el de los olímpicos y el de los humanos de la misma manera que el mundo subterráneo. En su estudio da preeminencia a esa con-

como indicio de antigüedad, probablemente retrotraible a la fase indoeuropea común, aunque no necesariamente ha de considerarse como un tema exclusivo de esta familia lingüística.

Un *tertium comparationis*, que quizás habría que buscar en el Odín capaz de convertirse en pájaro, animal salvaje, pez o dragón, y sus peculiares relaciones con la fuente de Mímir, un nombre transparente⁸⁰ sobre una raíz que significa “pensar”, constituiría un eslabón importante gracias al cual esa cadena nos permitiría abordar con mayor seguridad el pasado indoeuropeo de estas concepciones. Igualmente sería menester realizar un análisis detallado de los paralelos indoiranios mencionados más arriba para intentar integrar los distintos elementos. No ha lugar aquí, pero no queremos terminar sin aludir a otra rama indoeuropea, célebre por el conservadurismo de sus concepciones.

Nos hemos referido a la fuente de Mímir, también en relación con la fuente céltica del más allá, cuestión que abordamos en nuestra tesis doctoral. Pero habría que considerar también las leyendas lituanas sobre “El agua de Velinas”. Velinas es el dios de la oscuridad, la noche, la magia, los muertos. Dentro de la reconstrucción de la mitología indoeuropea, es análogo al indio Varuṇa, al noruego Odín, al germano Wotan. No vamos a detenernos en las posibles conexiones de su nombre, aunque sería otro terreno muy fértil, baste con mencionar que, como Odín, Velinas tiene un único ojo mágico que perdió como tributo por beber de una fuente sagrada. Un testimonio del s. XVI señala la

frontación y hace una lectura sociológica muy digna de tenerse en cuenta: las figuras calificadas de ‘shape-shifters’ son fundamentalmente ancianos o mujeres, sometidas por un olímpico o uno de sus favoritos. Figuras marginales en el mundo heroico, pero inquietantes por su vejez, fuente de conocimiento, o por la sobreprotección que ejercen sobre los hijos, sospechosas por tanto de subversión, resentimiento y envidia. Al ser atacados no recurren a un método ortodoxo sino a la magia y a las transformaciones. Éstas reflejan la diferencia básica de su naturaleza, pero también la posibilidad de cruzar los límites entre categorías excesivamente rígidas (dioses/hombres, mundo de vivos/muertos, hombre/mujer).

⁸⁰ Ya hemos visto cómo esta circunstancia se da también en varios de los casos aquí analizados. El hecho de que sean nombres transparentes en la misma lengua, incluso fácilmente etimologizables, apunta a tradiciones recientes, vivas: los griegos sentían la longevidad de Proteo, como también la ligazón entre la sabiduría y las Nereidas, los irlandeses son capaces de descomponer los dos elementos de Boänd y a pesar de que Find se ha especializado en otro sentido, sus hipóstasis Fionntan o Finnéigeas y las leyendas relativas a su persona conservan bien lo que se revela como una tradición probablemente más antigua.

existencia de una fuente, Golbe, cerca de Isturis (Insterburg) donde acudían las gentes para sacrificar un ojo y lograr así la sabiduría⁸¹. De nuevo el agua como medio de transmisión, aunque el método aquí sea diferente, mucho más cercano a la mitología nórdica.

Aquí hemos pretendido indagar en la relación estrecha que en las tradiciones griega e irlandesa guarda la capacidad de metamorfosis y la videncia. Es éste un don ligado a la poesía, en última instancia a la sabiduría de origen sobrenatural, y que se manifiesta en personajes mitológicos vinculados a las aguas, bien en su calidad de divinidades acuáticas bien a través del parentesco filial o la relación amorosa.

Son seres míticos a los que se asocian una serie de leyendas que es preciso analizar con el método filológico, sin descuidar la aportación de corrientes simbolistas y con la vista puesta en la incardinación en un sistema, que es el que confiere inteligibilidad al mito. Para ello ha sido necesario combinar el estudio sincrónico y diacrónico de los relatos, las distintas versiones o interpretaciones de una misma figura, como Proteo. Éste es un rasgo típicamente griego, complicado aun más en la tradición irlandesa, baste con recordar el caso de Boänd.

Ha podido constatarse también cómo esos referentes míticos tenían su contrapartida en el rito, en las disposiciones de los oráculos griegos y en las consultas irlandesas de adivinación, y en la noción misma del poeta-vidente: vinculado a las aguas por nacimiento o a través de la inspiración, afirma haber atravesado distintos estados del ser.

Finalmente, dos referencias extraídas de la literatura española deben hacernos reflexionar sobre el carácter y la vigencia de las concepciones aquí examinadas. Quizás los versos de Amaigen con que iniciábamos la exposición no resulten tan extraños si recordamos varios de los poemas de Gustavo Adolfo Bécquer en su libro de *Rimas*. El poeta romántico por excelencia es ‘saeta voladora,’ ‘hoja que del árbol seca’, ‘gigante ola’, ‘luz’ (II), aunque quizás guarde mayor similitud con el poema irlandés aquel otro con la anáfora repetida ‘Yo soy’:

⁸¹ Vid. M. Gimbutas, “The Lithuanian God Velnias”, en G. J. Larson, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1974, pp. 87-92. El artículo es reproducido íntegramente en el capítulo “La religión de los baltos” en R. Boyer et alii, J. Ries, coord., *Tratado de antropología de lo sagrado* [2]. *El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, trad. del original italiano Milano 1990, Madrid 1995, pp. 340-346.

‘fleco de oro / ardiente nube / astro errante / nota en el laúd / fugaz llama, etc.’ hasta desembocar en ‘ese espíritu/, desconocida esencia/ perfume misterioso / de que es vaso el poeta’ (V). Ambos poetas parecen haber sentido una experiencia muy similar, vital para su inspiración poética (cf. III).

Y tampoco habría sorprendido a Fray Luis de León la transmisión acuática de la videncia. De otro modo no habría hecho sacar el pecho al Tajo para profetizar a Don Rodrigo, mientras folgaba en sus riberas con la hermosa Cava (*Profecía del Tajo, Oda VII*), aunque siguiera el modelo horaciano de la profecía de Nereo a Paris respecto a Helena. El Tormes sigue un método más directo en la *Égloga IV* (1169-1817) de Garcilaso de la Vega: mete en el escondrijo de su fuente al mago Severo para allí mostrarle en labrado arte, en pinturas, las hazañas y virtudes tanto de los hombres que enseñorearon el río, como las del futuro duque de Alba, a quien Severo servirá de preceptor.

Valga el testimonio de nuestros clásicos para recordar una vez más que el cultivo de los antiguos nos tiene reservado a través del estudio de sus intrincadas fuentes un néctar dichoso que, mil veces transformado, se brinda a los labios de quienes, ahítos de sed, acuden a la fuente de la sabiduría, ansiosos de ver en sus aguas pasado, presente y futuro.

MARÍA DEL HENAR VELASCO LÓPEZ