

Las creencias en la reencarnación entre los indoeuropeos: los datos comparativos

Julia M. Mendoza Tuñón

Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Filología Griega y Lingüística
Indoeuropea
jmendoza@filol.ucm.es



Recepción: 17/10/2012

Resumen

Los indoeuropeos comparten una serie de creencias escatológicas, que hemos podido reconstruir mediante el método histórico comparativo. Subsiste la duda de si la creencia en la reencarnación figuraba entre las creencias heredadas. En este trabajo, intentamos exponer los datos de que disponemos y evaluar su valor comparativo, en orden a determinar el papel que han desempeñado las tradiciones heredadas en la generación de una auténtica doctrina de la reencarnación en el brahmanismo de la India y entre algunos filósofos presocráticos.

Palabras clave: religión y escatología indoeuropeas; reencarnación.

Abstract. *The Beliefs in Reincarnation among the Indo-Europeans: the Comparative Data*

The Indo-Europeans share a set of eschatological beliefs that have been reconstructed using the comparative historical method. But there remains the question of whether the belief in rebirth was among the inherited ones. In this paper we attempt to present the comparative data and review their comparative value, in order to determine the role played by the inherited traditions in creating an authentic doctrine of reincarnation in Brahmanism in India and among some Pre-Socratic philosophers.

Keywords: Indo-European Religion and Eschatology; Rebirth.

Sumario

1. Introducción
 2. Muerte, inmortalidad y más allá
 3. El mundo de los muertos
 4. Los ritos funerarios
 5. La reencarnación entre los indoeuropeos
- Referencias bibliográficas

1. Introducción

En dos grandes culturas de la Antigüedad desarrolladas por pueblos de origen indoeuropeo, las de Grecia y la India, se desarrolla una teoría de la reencarnación que mantiene puntos comunes. En efecto, la versión definitiva de la teoría en la India¹ y las primeras apariciones de la doctrina en Grecia², que tienen lugar en una época casi contemporánea (siglo VI aC), incluyen una visión pesimista de la reencarnación, considerada un destino inexorable del hombre común del que sólo algunos pueden liberarse mediante el mérito.

Este paralelismo alimenta las dudas de si estamos ante una elaboración paralela de una creencia indoeuropea heredada, ante una elaboración paralela de creencias en la reencarnación que penetran en la India y en Grecia a partir de otros pueblos del entorno o ante un caso de influencia mutua de ambas culturas, de una transmisión secundaria, y, en este último caso, de cuál sería la dirección de la influencia.

En este artículo, vamos a intentar revisar los datos en que se basa la primera de las tres hipótesis formuladas, tratando de esclarecer si entre las creencias escatológicas de los indoeuropeos se contaba una en la reencarnación que pudiera ser la fuente de las doctrinas elaboradas de Grecia y la India.

2. Muerte, inmortalidad y más allá

De la comparación entre los mitos y las noticias sobre las creencias de los distintos pueblos indoeuropeos, podemos considerar bien establecida la conclusión de que éstos compartían una serie de creencias escatológicas que incluían las siguientes:

- Una parte del ser humano (a la que denominaremos convencionalmente «alma») pervive tras la muerte.
- Las almas de los muertos contaban con un mundo propio en el más allá, el reino de los muertos, gobernado por uno de los dioses.
- A ese reino del más allá se accede tras un viaje, en el que el alma debe ser guiada. El ritual funerario ayuda al alma a emprender ese viaje, garantiza que se quede en su reino propio y no perturbe a los vivos.
- Los antepasados que habitan ese más allá pueden comunicarse con los vivos y ejercer de protectores de los miembros de sus propias familias.

Es difícil concretar más detalles de estas líneas generales, aunque es posible perfilar más algunas de las creencias.

La pervivencia en el más allá no se identifica con la inmortalidad. La oposición entre mortal e inmortal desempeña un importante papel en las concepciones cosmológicas heredadas, ya que es uno de los elementos que ordenan el cosmos y que aparece en los pasos iniciales de las cosmogonías indoeuropeas³. Mortales

1. Formulada en las *Upaniṣads*. Sobre esta primera formulación de la doctrina de la reencarnación y sus antecedentes, cf. KAHLE, 2011, MENDOZA, 2011a y KAHLE-MENDOZA, 2011.
2. Sobre la presencia de doctrinas de la reencarnación en Pitágoras, Platón, el orfismo y otras escuelas filosóficas griegas, cf. BERNABÉ, KAHLE y SANTAMARÍA, 2011.
3. Cf. MENDOZA, 1995 y 2011b.

e inmortales se sitúan en dos esferas cósmicas diferentes e impermeables. En las mitologías indoeuropeas no hay apenas relatos en que un ser humano cambie su condición de mortal a inmortal, incluso los hijos de un dios y un mortal nacen como inmortales o como mortales. E incluso cuando los dioses rescatan a algún héroe y lo divinizan, lo hacen después de su muerte física, o al menos, como ocurre con Heracles, después de que su parte mortal sea consumida por el fuego⁴.

Esta diferencia entre pervivencia tras la muerte e inmortalidad, que supone estar exento de pasar por la muerte, es lo que refleja Heródoto⁵ al dejar constancia de la extrañeza que provocaba entre los griegos la consideración del alma como inmortal. Como indica BERNABÉ (2011: 190-191), lo que extrañaba a los griegos era la atribución al alma de una cualidad, la inmortalidad, que era solamente divina, y no la creencia en una pervivencia tras la muerte.

Tampoco es fácil determinar si, en las creencias heredadas, esa pervivencia era ilimitada o tenía un periodo de vigencia determinado. WITZEL (1983) constata que, en la India, existen testimonios que indican que se creía que las estrellas fugaces eran almas de los *pitáras* (los Padres, los antepasados), que caían a la tierra tras su estancia en el más allá, y pone en relación esta creencia con el hecho de que, en el culto a los antepasados, la mención se detenía en los bisabuelos. Si la creencia heredada fuera la de una pervivencia limitada en el tiempo, se abriría entonces la posibilidad de que la escatología indoeuropea tuviera también creencias en la reencarnación, al menos en reencarnaciones dentro de la misma familia⁶.

3. El mundo de los muertos

En las creencias indoeuropeas, las almas que perviven tras la muerte tienen un mundo propio donde habitan.

La localización de este más allá no es clara. El Hades griego es subterráneo y hay autores que proponen que ésa era la localización del reino de Yama en los estadios más antiguos del Veda, antes de que se impusiera la versión de su localización celeste⁷. De los celtas, las fuentes clásicas nos dicen que creían que las almas iban *ad inferos*, pero también *ad Manes*, lo que delata la *interpretatio* romana de las creencias que describen, pero los relatos irlandeses sitúan el reino de los muertos al oeste, al otro lado del mar⁸.

4. Cf. Apollod. *Bibliotheca* 2.7.7. Es interesante constatar el paralelismo entre el papel del fuego en este mito y las prácticas de Deméter para hacer inmortal a Demofonte (*h.Cer.* 233-244) y de Thetis para hacer inmortal a Aquiles (A.R. 4.869-879), así como el del fuego funerario, Agni, al que se le pide que no consuma el cadáver (RV 10.16.1), sino que lo transforme y lo eleve a la esfera celeste.
5. Hdt. 2.123.2.
6. Respecto a la conexión entre las generaciones dentro de una misma familia o clan, cf. *infra* y KAHLE, 2011: 24-25.
7. Cf. BODEWITZ, 2002, y KAHLE, 2011: 29-33.
8. Según Procop. *Bell. Goth.* 4.20.48-57, los galos situaban el destino de las almas en Gran Bretaña, a donde eran llevadas en barcos gobernados por marineros contratados en mitad de la noche. Los misteriosos barcos, cargados con el peso de unos pasajeros invisibles, llegaban a las costas de Britania en una hora, y volvían ya sin peso.

Es posible que ese reino de los muertos indoeuropeo esté localizado en un mundo subterráneo o, mejor dicho, en los niveles subterráneos de un cosmos que se considera dividido en esferas o en planos ordenados verticalmente en torno a un *axis mundi* frecuentemente representado por un árbol.

La descripción del más allá varía de una cultura a otra, desde el sombrío Hades griego hasta el brillante reino de Yama. Las contradicciones, sin embargo, pueden ser aparentes, determinadas por una creencia, de la que no siempre tenemos noticia explícita, de la existencia de destinos distintos, incluso de regiones diferentes en el más allá reservadas a varias personas, como la de los reinos germánicos del Valhalla, reservado a los guerreros muertos en combate, y el Hell, al que va el común de los mortales.

De hecho, el reino de Yama védico está reservado para algunos elegidos que se han ganado este destino, el resto se supone que caen en la aniquilación total⁹, y es posible que la brillante descripción de los reinos del más allá celtas, con sus verdes praderas y sus banquetes, aluda al lugar reservado a los héroes y a los guerreros, como el (post-épico) Elysion griego. Si tomamos en cuenta la noticia de León Diácono¹⁰, también los eslavos consideraban que el más allá deparaba distintos destinos a los hombres¹¹.

4. Los ritos funerarios

Es común la idea de que el alma debe recorrer un camino, tortuoso y complicado, antes de llegar a su destino en el más allá¹². Es significativo, para nuestro tema, que este camino sea caracterizado frecuentemente como una vía sin retorno¹³.

No es seguro que la creencia en un psicopompo, presente en muchas escatologías, sea de origen indoeuropeo, pero sí es común la creencia de que el alma necesita ayuda para emprender y recorrer el camino, y que esa ayuda procede principalmente del ritual funerario y de las ofrendas de los parientes. El ritual funerario impulsa al alma a dirigirse al más allá y a alcanzarlo, a fin de evitar que se pierda y regrese a este mundo, lo cual provocaría males a los vivos. Y éste y los demás rituales dirigidos a los difuntos garantizan que el alma se quede en el mundo que ha alcanzado en su viaje.

Al menos entre los germanos y los eslavos se constata la creencia de que era necesaria la destrucción completa del cadáver para garantizar la permanencia del

9. KAHLE, 2011: 29-30, y MENDOZA, 2011a: 50-58.

10. Leo Diac. *Hist.* 9.8: «también se cuenta lo siguiente acerca de los tauroescitas [...] dicen, en efecto, que los que son muertos en la guerra por los enemigos tras la muerte y la separación de las almas de los cuerpos sirven a sus asesinos en el Hades».

11. Cf. ÁLVAREZ-PEDROSA, 2010: 153.

12. Cf. un análisis comparativo del itinerario órfico, iranio e indio en MENDOZA, 2008 y 2010.

13. WEST, 1997: 154-156, ofrece paralelos de esta expresión en sánscrito (*MBh* 3.131.8 *panthānam apunarbhavam* cf. RV 10.95.14), en griego y en otras lenguas indoeuropeas, así como paralelos bíblicos y medio-orientales de la misma expresión para referirse al Otro Mundo. No es claro, sin embargo, que las vasijas de cobre en las que se encierra la cólera de Telipinu, de las que se dice que «lo que entra allí no puede volver a salir» (KUB XVII.10IV 13-17), hagan alusión al Mundo de los Muertos, por más que su localización sea subterránea, cf. MAZOYER, 2003: 79, y GARCÍA TRABAZO, 2002: 135-137.

muerto en el más allá. Álvarez-Pedrosa¹⁴ señala que es tras la cristianización cuando surge, entre los eslavos, la creencia en los muertos vivientes, y pone en relación el nacimiento de estas leyendas con la sustitución de la incineración antigua por la inhumación cristiana, la cual causaba no poca extrañeza y rechazo entre los eslavos paganos. La misma creencia subyace¹⁵ en algunas costumbres funerarias escandinavas, como quemar la ropa de cama del muerto, perseguidas por la Iglesia en los siglos XVII y XVIII como costumbres paganas.

El culto a los antepasados, presente en todo el ámbito indoeuropeo, establece una relación benéfica y amistosa con los muertos de la propia familia, que se consideran mediadores entre este mundo y las fuerzas del más allá. Pero incluso a esos parientes muertos, a los que se venera y se rinde culto, y a los que se invoca y se llama a comer y beber las ofrendas del banquete funerario o del festival anual¹⁶, cuando se acaban los cultos se les recuerda que deben volver a su mundo. De hecho, se les conmina a hacerlo con fórmulas de expulsión que conservamos en algunos ámbitos. Recuerdese la fórmula del tercer día de las Antesterias atenienses: *θύραζε Κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια*, y la que cierra las Lemurias romanas: *Manes exite paterni* (Ov. *Fast.* 5.443)¹⁷.

Los espíritus de los muertos pueden visitar este mundo, a veces como fantasmas, sombras, pero también con forma de animales, especialmente pájaros. En la India védica, se considera que los pájaros son las formas asumidas por los *pitáras* para presentarse en este mundo¹⁸.

5. La reencarnación entre los indoeuropeos

Los datos citados no parecen ser compatibles con una creencia en la reencarnación entre los indoeuropeos, al menos no con la creencia de que la reencarnación constituía el destino normal del hombre común. Dentro del cuadro de creencias comunes bien atestiguadas, la reencarnación sólo podría encajar de dos maneras: o bien es un destino excepcional, reservado a unos pocos en condiciones excepcionales, o bien hay una limitación temporal de la pervivencia en el más allá, pero incluso en este último caso, la reencarnación podría encuadrarse dentro de las ideas clínicas de pervivencia dentro de la misma familia.

14. Cf. ÁLVAREZ-PEDROSA, 2010: 161-163.

15. KALIFF, 2007: 97.

16. Entre los eslavos, el banquete funerario tiene un papel importante en el ritual, pero, además, en ciertas fechas especiales y en los aniversarios, se celebran ofrendas de comida y bebida en honor a los parientes muertos. En los territorios orientales, incluso se les prepara un baño en la sauna (cf. ÁLVAREZ-PEDROSA, 2010: 151-153). La vuelta de los muertos al mundo de los vivos para participar en los festines funerarios es también atribuida a los tracios (cf. *Hellanic. F.Gr.Hist.* 73 Jacoby) y a los getas (cf. Eust. *Comm. ad Od.* 1.322).

17. En *Gṛhyasūtra* 4.2.3, se recoge la fórmula de llamada a los padres al ritual en su honor (*piṇḍapitṛ-yajñam*), y la fórmula de expulsión con que concluye. WEST, 1997: 395, ofrece paralelos de tales festivales en otros ámbitos indoeuropeos, además, recoge unos versos bielorrusos que contienen una llamada a los muertos al banquete y una fórmula de expulsión.

18. ARBMAN, 1922: 255 y s. En la India, los pájaros tienen una estrecha relación con el mundo de los muertos: son los mensajeros de Yama y, tras la cremación, los huesos se disponen en forma de pájaro.

Conviene, en este punto, precisar que entendemos por *reencarnación* el proceso según el cual el alma de un ser vivo, más específicamente un ser humano, tras la muerte del individuo al que anima, vuelve a nacer por un procedimiento normal, lo cual da lugar a otro individuo con una vida autónoma. Las condiciones para hablar de *reencarnación* son, pues, que se produzca un proceso de muerte y vuelta a nacer en otro individuo, sin que esto esté vinculado necesariamente a condiciones éticas o a plazos temporales entre un nacimiento y otro.

Hay otro tipo de procesos de *metempsychosis* en los que un espíritu «se aloja» en distintos cuerpos, sin haber pasado por muerte y nacimiento sucesivos, como una forma de prolongar la vida o de adquirir algún tipo de sabiduría¹⁹, o como paso intermedio entre vidas. Consideramos que pueden ser creencias que anticipan o propician en algunas culturas el desarrollo de una doctrina de la reencarnación, pero deben ser claramente distinguidas de ésta. Finalmente, conviene, además, distinguir estos fenómenos de las creencias en la «alternación de existencias», que suponen que el hombre es doble (o que tiene varios principios vitales, uno de los cuales puede encarnarse en otros seres)²⁰.

5.1. Grecia y la India

Antes de entrar en los datos de los demás grupos indoeuropeos, debemos precisar una cuestión sobre la antigüedad de la creencia en la reencarnación en las dos grandes culturas que desarrollan una verdadera y compleja teoría de la reencarnación.

La religión de la India hace de ella el núcleo de su teoría ética y en Grecia se registran noticias de tales especulaciones entre los órficos, así como en algunos filósofos desde el siglo VI aC. En ambas tradiciones, reencarnación y ética van vinculadas entre sí, y en ambos casos sabemos que al menos esta vinculación, si no toda la teoría en su conjunto, es un desarrollo reciente, interno o importado de culturas del entorno (o ambos).

No hace falta insistir en que ni el orfismo, ni Pitágoras, ni Empédocles, ni Platón pueden ser representativos de las ideas escatológicas griegas primitivas²¹. Sí es importante recordar que, en Grecia, la doctrina de la reencarnación se nos presenta desde el inicio vinculada a una teoría ética, en la que la vuelta a nacer representa un castigo, o un mal, mientras que la permanencia en el más allá sin volver a nacer está vinculada a la virtud y a la excelencia, una visión muy cercana a la teoría india.

Por otro lado, conviene recordar que una teoría de la reencarnación ligada al *karma* sólo se formula en la India en la época de las primeras *Upaniṣad* en prosa: la versión clásica es la de *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (BĀU) y *Chandogyopaniṣad* (ChU)²², escritas alrededor del año 600 aC.

19. Como los «viajes del alma» (cf. MARTÍN, ÁLVAREZ y PEDROSA, 2011: 173-174, y AGUILAR, 1993). Veremos procesos de este tipo entre los celtas.

20. Como se describe, por ejemplo, en las culturas samánicas típicas.

21. En BERNABÉ, KAHLE y SANTAMARÍA, 2011, se ofrece un panorama completo de las ideas de reencarnación en el mundo griego, desde sus primeras apariciones hasta las épocas helenística y cristiana.

22. Cf. la edición y traducción de OLIVELLE, 1998.

En textos más antiguos de la India, no encontramos más que algunas veladas referencias que sólo pueden interpretarse como alusiones a la reencarnación si las releemos a la luz de las teorías posteriores²³. En todo caso, es un punto que se está aún discutiendo si la nueva doctrina procede de influencias externas, de las creencias de los pueblos de la India sobre los que se expanden los arios²⁴, si es una evolución interna a partir de creencias ya de origen indoeuropeo²⁵, o si simplemente se trata de una evolución interna inducida por cambios culturales y sociales²⁶, sin que el influjo externo o las ideas heredadas tengan un papel relevante en esta evolución.

KAHLE (2011: 13-20) hace hincapié en el papel que han desempeñado en el desarrollo de la creencia en la reencarnación algunas concepciones cosmológicas védicas que incluyen procesos cíclicos, en la naturaleza (movimiento de los astros, los ciclos del tiempo) y en el ritual (el ciclo del fuego y el de las aguas). Estas concepciones, cuya elaboración filosófica comienza ya en el propio Rg-Veda, bastan para explicar una doctrina que incluye, en tales ciclos de nacimiento y muerte, a la propia vida del hombre sobre la Tierra. Cuando este concepto se entrecruza con la metafísica del *ātman* y la ética del *karman*, es cuando puede configurarse la teoría de la reencarnación que todos conocemos.

Los textos posteriores a los himnos y anteriores a las Upaniṣads²⁷ presentan un estadio intermedio en la evolución ideológica. El interés principal se ha centrado en la consecución de una vida inmortal permanente en el cielo. El ritual proporciona al sacerdote un segundo nacimiento en el más allá tras la muerte, y el ritual y las buenas obras pueden garantizarle que esa segunda vida sea permanente. En caso contrario, «vuelve a morir», es decir, pierde esa segunda vida, lo que no implica necesariamente que se reencarne en este mundo. En este periodo, va aumentando la importancia concedida a «las buenas obras» para la consecución de la inmortalidad. La teoría del *karman* aparecerá cuando esas buenas obras dejen de estar exclusivamente vinculadas al ritual bien hecho y pasen a ser consideradas la sujeción a un conjunto de normas morales.

La cuestión pendiente es si estas dos complejas elaboraciones de la teoría de la transmigración toman esta creencia de una tradición ajena o cuentan en su propia tradición con materiales a partir de los cuales elaborar su doctrina.

Esta no es una cuestión sin importancia, pues influye directamente en la evaluación que podamos hacer de las relaciones entre las dos doctrinas de reencarnación «kármica» (es decir, ligada a una teoría ética y al mérito) en las dos grandes fuentes de especulación filosófica de la Antigüedad.

23. KAHLE, 2011, ha estudiado estas referencias en los *Saṁhitas* védicos. WITZEL, 1983, afirma que la teoría india de la reencarnación sólo aparece finalmente formulada en las primeras *Upaniṣads*, datables en torno al 600 aC.

24. Cf. BLOOMFIELD, 1908: 254; GLASENAPP, 1961: 163, y HOPKINS, 1970: 530, n. 3, entre otros.

25. WITZEL, 1983, atribuye a los indoeuropeos al menos una creencia en sucesivas encarnaciones dentro de una misma familia.

26. OLDENBERG, 1923: 56; CONVERSE, 1971; BUTZENBERGER, 1996; BODEWITZ, 1998, y LUJÁN, 2008. Cf. la discusión en DONIGER, 1980.

27. Cf. MENDOZA, 2011a.

De ahí que sea importante evaluar las noticias que atribuyen creencias en la reencarnación en otros grupos indoeuropeos y, cuando es posible, analizar qué tipo de reencarnaciones se contemplan en los mitos transmitidos directamente.

5.2. La reencarnación en otros grupos indoeuropeos. Las fuentes antiguas

Sólo a algunos grupos indoeuropeos se les atribuyen creencias en la reencarnación. Ni en Roma ni entre los eslavos tenemos noticias de una creencia en la reencarnación realmente autóctona o antigua, mientras que los autores romanos sí suelen atribuirla a celtas y germanos.

Desde César²⁸ en adelante, se atribuye a esta creencia el extraordinario valor de los galos en la batalla, su desprecio aparente por la muerte. Y, desde Diodoro Sículo, coinciden en atribuir a los celtas creencias iguales a las pitagóricas, incluida la idea de que, tras la muerte, el alma espera un lapso determinado de tiempo en el más allá antes de reencarnarse, algo imprescindible para conciliar la creencia en el mundo de los muertos con la reencarnación:

Acostumbran también (los celtas) durante el banquete, cuando se enzarzan por cualquier cosa en porfías verbales, a desafiarse unos a otros en combate singular, sin conceder importancia alguna al término de la vida. Pues toma fuerza entre ellos el dicho de Pitágoras, que las almas de los hombres son inmortales y que después de determinados años viven de nuevo, al penetrar el alma en otro cuerpo. Por esto también en los funerales de los difuntos algunos arrojan a la pira cartas escritas para los familiares muertos, en la idea de que los muertos leerán éstas. (D.S. V, 28, 5-6)

No es cosa simple interpretar estas noticias. Desde luego, las referencias a Pitágoras son un claro ejemplo de *interpretatio romana*, característica de las noticias sobre religiones de otros pueblos, y, a través de ellas, no podemos saber si estamos efectivamente ante una creencia generalizada en la reencarnación o si los autores romanos interpretan como una creencia aplicable a todos lo que era una posibilidad abierta sólo para algunos personajes singulares, o si se trata de un *topos* mediante el que se explica el valor extraordinario de los enemigos de Roma como resultado de sus creencias supersticiosas en la temporalidad de la muerte. Éste parece ser el caso de Apiano, que explica el valor extraordinario de los germanos que seguían a Ariovisto, «por su esperanza de renacer»²⁹, malinterpretando quizá las noticias sobre el Valhalla germánico.

También las fuentes antiguas atribuyen a los tracios la creencia en la reencarnación³⁰, basándose probablemente en la asociación entre Zalmoxis y Pitágoras, que está ya en Heródoto, y en la presencia entre los tracios de sacerdotes que no comían carne, lo mismo que órficos y pitagóricos. Sin embargo, no todas las fuentes son unánimes, y algunas noticias son imprecisas e incluso contradictorias:

28. Caes. *Gal.* 4.14: «principalmente [los druidas] quieren persuadir de esto, de que las almas no mueren, sino que después de la muerte pasan de unos a otros, y esto, una vez deshecho el miedo a la muerte, consideran que en grado sumo estimula al valor».

29. App. *Gall.* 3.

30. Cf. MARTÍN y ÁLVAREZ-PEDROSA, 2011: 163-178.

Unos piensan que las almas de los muertos van a volver, otros que aunque las almas no perecen, no vuelven, sino que pasan a un estado más feliz y otros que las almas mueren, pero que esto es mejor que vivir. (Pomp. Mela *Chorografía* 2. 18)

Sólo de germanos y celtas tenemos noticias directas, si bien en leyendas que datan de época medieval, tamizadas ya por la tradición cristiana, y que, por tanto, han de ser también interpretadas con cierta cautela. En ellas, se nos transmiten algunas historias que incluyen reencarnaciones y metempsicosis. Analizándolas, podremos al menos medir el alcance de la creencia en la reencarnación atribuida a germanos y celtas, qué tipo se consideraba posible y quiénes podían experimentarla.

5.3. *Los protagonistas de la reencarnación*

Tanto en la leyenda islandesa como en la irlandesa, los protagonistas de sucesivas reencarnaciones son o personajes extraordinarios, protagonistas de la saga, o personajes elegidos para un objetivo extraordinario. No hay referencias a la reencarnación como uno de los destinos comunes de los hombres comunes, ni parecen haberla experimentado más que personajes principales, protagonistas de sus propias historias o testigos de excepción de la historia de su pueblo.

Las aventuras y hazañas de Helgi y su esposa, la valquiria Sváfa, se nos cuentan en dos poemas de la Edda poética, *Helgakviða Hjörvarðssonar* y *Helgakviða Hundinksvana I y II*, y parte de su historia está incluida en la *Hrómundar saga Gripsson*. Helgi y Sváfa renacen sucesivamente en tres parejas, primero como Helgi Hjörvarðsson y Sváva; después como Helgi Hundinksvani y Sigrún, y, finalmente, como Helgi Haddingjaskati y Kára. La esposa es siempre la misma valquiria, y el héroe renace una y otra vez portando significativamente³¹ el mismo nombre e iniciando de nuevo una misma historia de amor. Es una reencarnación auténtica. En cada caso, Helgi muere, incluso aparece en el Valhalla, y luego renace de forma normal, encarnado en otra familia para iniciar una nueva serie de aventuras extraordinarias.

No hemos encontrado otras noticias de héroes reencarnados en la epopeya germánica, pero sí alguna referencia a posibles reencarnaciones: en *Sigurðarkviða hinn skamma* 45, Hogni rehúsa impedir la autodestrucción de Brunhilda, diciendo: «Que nadie la aparte del largo viaje, y que ella nunca pueda volver a nacer». Sin embargo, la atribución de varios nacimientos sucesivos a personajes relevantes debía ser relativamente común o quizá un rasgo que acentuaba la importancia del personaje³².

Las leyendas irlandesas que incluyen renacimientos y reencarnaciones también suelen tener como protagonistas a personajes relevantes. Mongán, hijo del dios

31. En las culturas samánicas centroasiáticas, el nombre tiene una importancia vital, ya que el niño debe llevar el nombre correcto del pariente muerto que se ha reencarnado en él (cf. PENTIKÄINEN y SIMONCSICS, 2005). Puede que este detalle sea un resto de una creencia antigua similar o fruto del contacto entre los germanos y los grupos fino-ugrios.

32. En las crónicas medievales, se cuenta el horror de san Olaf al conocer que se le consideraba la reencarnación de uno de los grandes reyes míticos de Noruega.

Manannán, es nada menos que la reencarnación de Finn, el mítico guerrero poeta protagonista de toda una saga. A Fintan, de una raza mítica que precede al diluvio, se le describe como poeta, profeta y conocedor del lenguaje de los pájaros, y Étaín es una princesa humana, pero entra en el mundo de los dioses por su matrimonio con Midir, y representa³³, en sus sucesivos matrimonios con reyes míticos, la soberanía, el matrimonio del rey con la madre Tierra que lo legitima.

Sólo Túan parece carecer de tal característica connatural: es la Providencia divina la que preserva su vida para servir de enlace entre la vieja Irlanda y el cristianismo.

Pero todos estos personajes de la epopeya irlandesa tienen, además, algo en común: no siempre está claro que sus sucesivas existencias puedan ser descritas como auténticas reencarnaciones.

5.4. *Reencarnación o tránsito a otros seres sin muerte previa*

Si entendemos que, para considerar un proceso de existencias sucesivas como reencarnación, es necesario que el individuo muera y vuelva luego a nacer, por un medio natural o extraordinario, tal condición se cumple en el héroe escandinavo Helgi, pero sólo en uno de la leyenda irlandesa: Mongán³⁴. En el resto, tenemos más bien casos de metempsicosis o tránsito de un cuerpo a otro sin ciclo de muerte y nacimiento.

Túan mac Cairill es el primer ejemplo de un motivo bien atestiguado en la literatura irlandesa³⁵: el encuentro entre un santo cristiano, san Finnian de Mag Bile, y un héroe del pasado, que le relata la historia de Irlanda y que sirve para enlazar e incardinar las dos etapas, la pagana y la cristiana, así como para legitimar las historias del viejo paganismo ante los nuevos santos cristianos.

Túan procede de los tiempos inmediatamente posteriores al Diluvio. Llega a Irlanda con Partholon y es el único sobreviviente a la peste que eliminó a toda la expedición. Tuán agota la duración de la vida humana 100 años, pero no muere, ayuna durante tres días y cambia de forma convirtiéndose en un ciervo, es decir, muda su cuerpo decrepito por otro de animal. Sobrevive así 320 años: 100 como hombre, 80 como ciervo, 20 como jabalí, 100 como halcón y 20 como salmón. A lo largo de estas encarnaciones sucesivas, Tuán conserva su personalidad, su consciencia, su inteligencia humana y, por supuesto, su memoria.

Finalmente, para volver a tomar forma humana, tiene que nacer de nuevo de una mujer, tras un tipo de «embarazo digestivo» documentado en mitos antiguos³⁶: la esposa de Cairell come el salmón y, a su debido tiempo, da a luz a Tuán, que vive

33. Cf. VELASCO LÓPEZ, 2011: 494-503.

34. Mongán sería la reencarnación de Finn, nacido de un dios y una mujer. Ello supone que Finn habría muerto realmente, como quiere la leyenda más antigua. La versión más popular, probablemente tardía y tomada de la leyenda artúrica, defiende que éste no ha muerto, duerme en una caverna bajo Dublín junto con los Fianna, esperando para defender a Irlanda en la hora de su mayor peligro.

35. MEYER-NUTT, 1899: 318; MAC CANA, 1975: 41. Cf. NAGY, 1983 y 1988, y VELASCO LÓPEZ, 2011: 497-498.

36. BERNABÉ, 1989.

hasta la llegada de san Patricio y se bautiza. Es así como, al final de su segunda existencia como hombre, viviendo como eremita, cumple su misión al relatarle a san Finnian la historia de la que ha sido testigo.

El mismo proceso de metempsicosis, más que reencarnación, es el que experimenta Fintan³⁷, un personaje que nace antes del diluvio y, tras perder a todos los suyos durante éste, sobrevive como salmón 500 años; como águila, 50 años, y como azor, 100 años. No renace, sino que el Rey del Sol le devuelve de nuevo a su forma humana. De ahí su sabiduría.

Las reencarnaciones de Étaín³⁸ pertenecen al mismo tipo. Casada con Midir, de los *Tíatha Dé Danann* ‘gente de la diosa Danu’, es hechizada y convertida en agua, de la cual sale un gusano del que nace una mosca purpúrea. Vaga así por Irlanda y, tras mil doce años, cae en la copa de una mujer que la traga y vuelve a nacer bajo forma humana. De nuevo, como Tuán, el paso por el cuerpo de un animal preserva la consciencia y la memoria, y quien nace del «embarazo digestivo» es ella misma. Se desposa con un rey y tiene una hija que será desposada por su propio padre, ignorante de su identidad. La hija-nieta resultante de esa unión incestuosa será la madre de Conaire Mór, el legendario rey de Irlanda.

Al margen del simbolismo del personaje, de nuevo encontramos más un motivo de metempsicosis que una verdadera reencarnación. Los personajes se garantizan una supervivencia mayor de la reservada a los humanos saltando de un cuerpo a otro, sin morir ni, por tanto, renacer verdaderamente.

Los «viajes del alma» atribuidos a personajes tracios o simplemente oriundos de zonas del norte de Grecia y Asia Menor³⁹ incluyen a veces relatos en que ésta no se limita a volar libre, sino que lo hace tras introducirse en otros seres vivos⁴⁰. Recuérdese, por ejemplo, la historia de Ábaris, de quien se decía que su alma viajaba en forma de cuervo⁴¹.

5.5. Pervivencia en los descendientes

La creencia de que los niños son reencarnaciones de antepasados o parientes muertos ha sido presentada como una evidencia más de creencias indoeuropeas en la reencarnación. Creencias de ese tipo perviven en costumbres como la de poner a los niños el nombre del abuelo o del bisabuelo muerto⁴² en muchos ámbitos de culturas europeas, y son usuales en la mayoría de los pueblos con culturas samánicas.

37. Cf. VELASCO LÓPEZ, 2011: 498-500.

38. La historia, narrada en *Tochmarc Étaíne (El Cortejo de Étaín)* (cf. THURNEISEN, 1941, está resumida en VELASCO, 2011: 500-503 y 680-682).

39. Cf. AGUILAR, 1993, y BREMMER, 2002: 32-47.

40. Como en las culturas samánicas, cf. ALONSO DE LA FUENTE, 2007 y 2011.

41. Hdt. 4.15. Otras historias similares en MARTÍN y ÁLVAREZ-PEDROSA, 2011: 174.

42. Recuérdese que el nombre tiene una gran importancia en las culturas samánicas y que, frecuentemente, los personajes renacidos como Helgi conservan su nombre a lo largo de todas sus encarnaciones. KALIFF, 2007, constata la pervivencia de tal costumbre entre los germanos continentales y en Escandinavia.

Es probable que la historia irlandesa de Daolguis, un texto del Ciclo de Finn, *Feis Tighe Chonáin (La velada en la casa de Conan)*⁴³, sea un reflejo de esta misma creencia o, al menos, una muestra del deseo de pervivir a través de sus descendientes. Cuando Daolguis está a punto de morir, su hija lo besa y salta, entonces, de una boca a la otra, una esfera granate (una «chispa de fuego»), a resultas de lo cual la hija queda embarazada y tiene un hijo al que pone el mismo nombre que el padre.

Este deseo de pervivir en la descendencia, el concepto de que el tipo de inmortalidad accesible al hombre es el mantenimiento de la línea sucesoria dentro de la familia, es la que tenemos claramente atestiguada en los himnos más antiguos del R̥g-Veda. En ellos, lo que se pide a los dioses es agotar el tiempo de vida asignada al hombre, 100 años, y alcanzar la inmortalidad a través de los hijos⁴⁴.

Podemos interpretar este tipo de frases como indicadoras de la creencia de que el individuo renace en los descendientes dentro de la misma familia. Sin embargo, hay que considerarlas a la luz de la propia teoría védica del sagrado vínculo que une a los miembros de una misma familia con otros. Las generaciones están unidas entre sí por un hilo tensado, *tantu*, que no debe ser cortado, que debe propagarse de padres a hijos:

Los hijos han otorgado al Asura que se gana el sol con su tercera obra doble continuidad. /

Los padres han depositado su propagación, la potestad paterna, el hilo tensado, en sus descendientes. (RV 10.56.6)⁴⁵

Ese hilo se extiende también a las generaciones que ya no habitan la Tierra, al mundo de los antepasados. Se extiende, por tanto, de la Tierra al cielo:

Él quiere cruzar (el espacio) a lo largo del hilo que se nos ha dado, que no debe cortarse [...] (7) sujétalo desde atrás, sujétalo: Ellos van a aquel mundo con confianza, *śraddha*. (AV(Ś) 8.120.3)

Es el mantenimiento de este hilo lo que constituye la pervivencia en los descendientes, no una inmortalidad individual, sino una continuidad indefinida de un mismo linaje que comporta, en cierto modo, una identidad colectiva, de la *gens*, un concepto muy propio de una sociedad gentilicia como la aria y que suele encontrarse, con formulaciones menos elaboradas, en las sociedades clánicas o tribales.

Esta interpretación, sin embargo, no impide que conviva, a su vez, con una creencia en la reencarnación dentro de la misma familia. WITZEL (1983) considera que es ésta la explicación que debe darse a la limitación de las generaciones a las que se tributan honores en los cultos a los antepasados.

En el ritual védico del *śraddha*, el culto llega sólo hasta los bisabuelos y, si bien no hay datos explícitos en otras culturas, si interpretamos estrictamente el nombre de uno de los dos festivales⁴⁶ romanos en que se rinde culto a los antepasados, los

43. VELASCO LÓPEZ, 2011: 505. Cf. la traducción inglesa en www.maryjones.us/ctexts.

44. «A través de mi descendencia, Agni, quiero alcanzar la inmortalidad» (RV 5.4.10d).

45. Cf. KAHLE, 2011: 24-29.

46. El otro, los *Lemuria*, se celebraba en mayo.

Parentalia, habría que recordar que *parentes*, desde el punto de vista legal, comprende padre, abuelo y bisabuelo, exactamente las tres generaciones que, en India, reciben las ofrendas en los rituales a los *pitáras*, y las tres que, en la ley ateniense, tenían obligaciones legales para con los niños nacidos en la familia. Sin embargo, al menos en Grecia, parece que el culto se extiende más atrás, ya que, en las Antesterias atenienses, el término usado para los espíritus ancestrales a los que se ofrecen los cultos es Τριτοπάτορες.

5.6. Conclusiones

A la luz de los datos que hemos expuesto, y en lo que respecta a la cuestión de si hay una creencia en la reencarnación atribuible a la comunidad indoeuropea, creemos que podemos establecer una serie de creencias que comparten todos los grupos indoeuropeos que hemos analizado y que, en consecuencia, podrían ser atribuidas, con todas las precauciones y reservas que la reconstrucción de elementos culturales e ideológicos necesita, a una ideología heredada y desarrollada después independientemente a lo largo del prolongado periodo de etnogénesis de cada pueblo.

1. Hay una creencia generalizada en que, tras la muerte, una parte del ser humano, llamémosla convencionalmente «alma», pervive separada del cuerpo.
2. Este espíritu mantiene, al menos durante un tiempo, la identidad que tenía durante su vida en la Tierra y la vinculación, por tanto, con la línea familiar. De ahí el culto a los antepasados y la invocación a éstos a presentarse a recibir las ofrendas y los banquetes.
3. Hay un reino de los muertos que constituye el destino normal de estas almas. El ritual funerario tiene como objetivo ayudar al alma a llegar a él y mantenerla allí confinada. Este reino, o está reservado a algunos muertos especiales, o bien tiene regiones distintas que constituyen el premio para hombres que han adquirido méritos excepcionales (quizá también el castigo). Es probable que la idea de un destino especial reservado a los guerreros muertos en la batalla pertenezca ya a este núcleo de creencias comunes.
4. No está claro si la permanencia en ese reino de los muertos es temporal o permanente. Sólo la limitación de las generaciones de antepasados invocadas al ritual podrían llevarnos a pensar en una permanencia limitada en el más allá, pero esta es una base demasiado endeble.
5. Parece bastante clara también la creencia de que el alma tiene una existencia propia apartada del cuerpo. Por eso hay relatos en los que el alma puede «salir» de un cuerpo aún con vida y penetrar en otros cuerpos, o volver al propio. Y de ahí que el alma, liberada del cuerpo tras la muerte, continúe con un tipo de vida (y de identidad) propia, en otro lugar o en otra dimensión. Esta creencia no implica necesariamente la idea de reencarnación, pero es la base indispensable para el desarrollo de esta doctrina⁴⁷.

47. Cf. MARTÍN y ÁLVAREZ-PEDROSA, 2011: 173-176.

6. La reencarnación del espíritu del muerto, su paso sucesivo de una vida a otra, de una identidad a otra, no es en absoluto un destino normal del ser humano, y no podemos considerar esta creencia como una de las compartidas por todas las tradiciones indoeuropeas.
7. Cuando aparecen procesos de reencarnación, éstos siempre están atribuidos a personajes extraordinarios o elegidos por los dioses para una finalidad extraordinaria. En los relatos, las reencarnaciones suelen aparecer combinadas con el motivo de la concepción o el nacimiento fuera de lo normal, éste sí, un motivo heredado característico en la biografía de los héroes del mundo indoeuropeo, que pervive incluso hasta las *bylinas* rusas.
8. Si podemos atribuir alguna idea de reencarnación como destino final del ser humano normal, sólo se podría tratar, y con las dudas señaladas, del tipo de reencarnación intrafamiliar, que tiene más que ver con el concepto de identidad colectiva de las sociedades clánicas o de gran familia (una misma línea vital, portadora de una identidad colectiva, que se desarrolla a lo largo de las generaciones), que con una idea escatológica de reencarnación, opuesta a la de una estancia temporal o indefinida en un reino de los muertos, éste sí, claramente atestiguado como creencia común indoeuropea.

Nos queda entonces preguntarnos si es este conjunto de creencias una base suficiente como para impulsar la aparición de las elaboradas teorías de la reencarnación que conocemos en Grecia y la India, sin necesidad de acudir a la influencia de elementos exógenos.

La creencia en la capacidad de vida e identidad propia del alma, como hemos visto, es una de las bases imprescindibles de una creencia en la reencarnación y, por otro lado, la atribución de sucesivos renacimientos o metempsicosis a héroes o personajes extraordinarios (e incluso, con más dudas, a los individuos de la misma familia) prueba que la idea, si bien no común, podía no ser vista con rechazo o repugnancia por las culturas indoeuropeas. Esta base es suficiente para que, en determinadas circunstancias socioculturales, en la que se incluyen también el contacto con otras culturas en que la reencarnación puede haber formado parte de la escatología normal, se desarrolle una teoría de la reencarnación ligada al *karma* como la de la India. El problema de la relación de éstas con las teorías griegas cuasi contemporáneas necesita de otras consideraciones que ya no podemos abordar aquí.

Referencias bibliográficas

- AGUILAR, R. (1993). «El vuelo del alma». *Fortunatae* 5, p. 11-25.
- ALONSO DE LA FUENTE, J.A. (2007). «Sobre samanes, -ismos y herencia cultural». *'Ilu* 12, p. 237-64.
- (2011). «La transmigración en Siberia». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación*, p. 521-553 y 683-687.
- ÁLVAREZ-PEDROSA, J.A. (2010). «La reconstrucción de la escatología eslava precristiana: Los testimonios de las fuentes indirectas». En MARTÍN HERNÁNDEZ, R.; TORALLAS TOVAR, S. (eds.). *Conversaciones con la muerte*. Madrid: CSIC, p. 147-166.

- ARBMAN, E. (1922). *Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*. Uppsala: A.-B. Akademiska Bokhandeln.
- ATHANASSAKIS, A. (2001). «Shamanism and Amber in Greece: The Northern Connection». En PENTIKÄINEN, J. (ed.). *Shamanhood Symbolism and Epic*. Budapest: Akadémiai Kiadó, p. 207-220.
- BELLOWS, H.A. (1969). *The Poetic Edda*. Nueva York: Biblio & Tanner.
- BERNABÉ, A. (1989). «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: El mito hitita de Kumarbi, la *Teogonía* de Hesíodo y el *Papiro de Derveni*». *AOr* 7, p. 159-179.
- (2011). «La transmigración entre los órficos». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación*. Madrid: Abada, p. 179-210.
- BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (eds.) (2008). *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*. Madrid: Akal.
- BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.) (2011). *Reencarnación: La transigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- BERNABÉ, A.; MENDOZA, J. (2011). «Analogías y diferencias entre las teorías de la transmigración». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación*. Madrid: Abada, p. 553-570.
- BERRY, P. (1997). *Pomponius Mela. Geography / De situ orbis A.D. 43*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- BLOOMFIELD, M. (1908). *The Religion of the Veda: The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)*. American Lectures on the History of Religions. Seventh Series. Nueva York: The Knickerbocker.
- BODEWITZ, H.W. (1998). «The Hindu Doctrine of Transmigration: Its Origin and Background». *Indologica Taurinensia* 23-24, p. 583-605.
- (1999). «Yonder World in the Atharvaveda». *IJJ* 42, p. 107-120.
- (2002). «The Dark and Deep Underworld in the Veda». *JAOS* 122/2, p. 213-223.
- BREMMER, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela.
- BUTZENBERGER, K. (1996). «Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny After Death: The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration. I». *Berliner Indologische Studien* 9-10, p. 55-118.
- CONVERSE, H.S. (1971). *The Historical Significance of the First Occurrence of the Doctrine of Transmigration in the Early Upanishads*. Thesis Columbia [Microfilm Ann Arbor 1985].
- CROSS, T.P. (1952) [1969]. *Motif-Index of Early Irish Literature*. Bloomington: Indiana University [Nueva York].
- DE VRIES, J. (1956-57). *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1-2. Grundriss der germanischen Philologie 12. Berlín: Walter de Gruyter.
- (1961). *Keltische Religion*. Die Religionen der Menschheit Bd. 18. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- DONIGER O'FLAHERTY, W. (ed.) (1980). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California.
- DRÖGE, CHR. (1992). «Ein irischer *samsāra*». *ZCP* 39, p. 261-268.
- GARCÍA TRABAZO, J.V. (2002). *Textos religiosos hititas: Mitos, plegarias y rituales*. Madrid: Trotta.
- GARBE, R. (1922). «Transmigration (Indian)». En HASTINGS, J. (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XII. Nueva York: Charles Scribner's Sons, p. 434-435.
- GELDNER, K.F. (trad.) (1951). *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. Harvard Oriental Series, vol. 63. Cambridge (Mass.) / Londres: Department of Sanskrit and Indian Studies. Harvard University Press.

- GLASENAPP, H. von (1961). «Seelenwanderung». *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 5. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GONDA, J. (1960). *Die Religionen Indiens*. Vol. I. *Veda und älterer Hinduismus*. Die Religionen der Menschheit, vol. 11. Stuttgart-Berlin-Colonia-Mainz: W. Kohlhammer [2. überarb. u. erg. Aufl. 1979].
- (1965). *Change and Continuity in Indian Religion*. Disputationes Rheno Trajectinae, vol. 9. Den Haag: Mouton & Co.
- HEAD, J. (ed.) (1967). *Reincarnation in World Thought: A Living Study of Reincarnation in All Ages, Including Selections from the World's Religions, Philosophies and Sciences, and Great Thinkers of the Past and Present*. Nueva York: Julian Press.
- HERBERT, M. (1992). «Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland». En FRADENBURG, L.O. (ed.). *Women and Sovereignty*. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 264-275.
- HOLLANDER, L. (1962). *The Poetic Edda*. Austin: University of Texas Press.
- HOPKINS, E.W. (1970²). *The Religions of India*. Nueva Delhi: Munshiram Manoharlal.
- KAHLE, M. (2010). «Los caminos al Más Allá en los himnos del Ṛgveda. Traducción y comentario de los himnos RV 10.14, 10.16 y 10.56». En MARTÍN HERNÁNDEZ, R.; TORALLAS TOVAR, S. (eds.). *Conversaciones con la muerte*. Madrid: CSIC, p. 167-182.
- (2011). «Antecedentes en los Vedas de la doctrina de transmigración de las almas». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación*. Madrid: Abada, p. 1-42 y 577-596.
- KAHLE, M.; MENDOZA, J. (2011). «Samsāra, la doctrina de la transmigración en las Upaniṣads antiguas». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación*. Madrid: Abada, p. 76-113 y 586-593.
- KALIFF, A. (2007). *Fire, Water, Heaven and Earth: Ritual Practice and Cosmology in Ancient Scandinavia: An Indo-European Perspective*. Estocolmo: Riksantikvarieämbetet.
- KUHN, H. (1983³). *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Heidelberg: Winter [G. Nekele 1914].
- LUJÁN, E.R. (2008). «El mundo del Más Allá y el destino del alma en la India antigua». En BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*. Madrid: Akal, p. 963-990.
- MAC CANA, P. (1975). «On the “Prehistory” of *Immram Brain*». *Ériu* 26, p. 33-52.
- MACKILLOP, J. (1998). *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: University Press.
- MARTÍN, R.; ÁLVAREZ-PEDROSA, J.A. (2011). «Creencias escatológicas de los pueblos Tracios». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación*, p. 162-178.
- MAZoyer, M. (2003). *Télipinu, le dieu au marécage: Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite*. París: L'Harmattan.
- MENDOZA, J. (1995). «La reconstrucción de la religión de los Indoeuropeos». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, p. 129-140.
- (2008). «Un itinerario al Más Allá: Laminillas órficas de oro y *Jaiminīya-Brāhmaṇa* 1.46-50». En BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica*, p. 946-961.
- (2010). «El paso al Más Allá: Entre los Vedas y la teoría de las *Upaniṣads*». En MARTÍN HERNÁNDEZ, R. y TORALLAS TOVAR, S. (eds.). *Conversaciones con la muerte: La relación del hombre con el Más Allá a través de los textos*. Madrid: CSIC, p. 167-182.
- (2011a). «Muerte e inmortalidad en los Brāhmaṇas: La transición hacia la doctrina de la reencarnación». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M. y SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, p. 47-73 y 577-596.

- (2011b). «Mitos Cosmogónicos y Cosmogonías Filosóficas en la religión védica». En: BELMONTE, J.A.; OLIVA, J. (eds.). *Esta Toledo: Aquella Babilonia* (Actas del V Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo). Cuenca: UCLM, p. 443-462.
- MEYER, K.; NUTT, A. (1899). «The Colloquy of Colum Cille and the Youth at Carn Eolairg». *ZCP* 2, p. 313-320.
- NAGY, J.F. (1983). «Close Encounters of the Traditional Kind in Medieval Irish literature». En FORD, P.K. (ed.). *Celtic Folklore and Christianity: Studies in Memory of W.W. Heist*. Santa Barbara: McNally and Loftin, p. 129-149.
- (1988). «Oral Life and Literary Death in Medieval Irish Tradition». *Oral Tradition* 3/3, p. 368-380.
- OGDEN, D. (2002). *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Nueva York: Oxford University Press.
- OLDENBERG, H. (1923). *Die Religion des Veda*, [reimpr. Magnus]^a. Stuttgart: J.G. Cotta.
- OLIVELLE, P. (1998). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- PENTIKÄINEN, J.; SIMONCSICS, P. (eds.) (2005). *Shamanhood: An Endangered Language*. Oslo: Novus Forlag.
- THURNEYSEN, R. (1941). «*Tochmarc Étaine*». *ZCP* 22, p. 3-23.
- VELASCO LÓPEZ, M.H. (2001). *El Pasaje del Más Allá: El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. Lingüística y Filología, vol. 43. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (2011). «La transmigración de las almas entre los Celtas». En BERNABÉ, A.; KAHLE, M.; SANTAMARÍA, M.A. (eds.). *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, p. 489-519 y 679-682.
- WARRIOR, V.M. (2001). *Roman Religion: A Sourcebook*. Newburyport, MA: Focus Publishing.
- WEST, M.L. (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.
- (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- WHITE, N. (2006). *Compert Mongáin and Three Other Early Mongán Tales*. Maynooth: Department of Old and Middle Irish.
- WITZEL, M. (1983). *The Earliest Form of the Concept of Rebirth in India*. Conferencia impartida en Tokyo/Kyoto.
- (1984a). «The Earliest Form of the Concept of Rebirth in India (Summary)». En YAMAMOTO, T. (ed.). *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North-Africa*. Tokyo: Toho Gakkai, p. 145-146.
- (1984b). «Sur le chemin du ciel». *Bulletin des Études Indiennes* 2, p. 213-279.